Universidad de Chile

Facultad de Filosofía y Humanidades

Departamento de Filosofía

Reglas *a ciegas* y formas de vida: hacia una elucidación de la normatividad en Wittgenstein

Tesis para optar al grado de Licenciatura en Filosofía

Simón López Trujillo

Seminario de Grado

Profesores Guía

Guido Vallejos

Manuel Rodríguez

Santiago de Chile, 2017

Agradecimientos

A mis profesores guía Guido Vallejos y Manuel Rodríguez por su apoyo constante, sus correcciones pacientes y comprensivas y su permanente estímulo y enseñanza a lo largo de la carrera.

A la profesora Glenda Satne por su inestimable bondad y preocupación al responder mis dudas y permitirme participar de sus cursos en la Universidad Alberto Hurtado.

A mi familia por su cariño interminable, su comprensión y su ternura.

A mi bisabuelo, que estudiaba filosofía en sus ratos libres de tornero.

Al Lengua, por ser el gato de este mundo.

A mis amigos y amigas cercanos.

A la Reserva Ecológica Oasis de la Campana.

A las reflexiones de Wittgenstein y los versos de Montalbetti.

"*A rule* qua *rule is detached, it stands as it were alone in its glory; although what gives it importance is the facts of daily experience."*

-Ludwig Wittgenstein (RFM, VII-3)

"Un perro es un verdadero otro.

Alguien que no comparte mis reglas.

Casi ninguna.

A veces decimos algo y el perro acude.

A veces el perro ladra y lo ignoramos.

(...)

¿Cómo será ladrar con acento humano?

Los perros reirían sin parar.

"¿Y este de dónde salió?" dirán."

-Mario Montalbetti

Índice

Introducción.....5

Capítulo I: La concepción de las reglas en las *Investigaciones filosóficas*.....7

Introducción.....7

1. Las *Investigaciones filosóficas*.....8

2. A propósito de reglas.....16

3. Las justificaciones tienen fin en alguna parte: sobre lenguaje privado y forma de vida.....21

Capítulo II: De los hechos semánticos al seguimiento *a ciegas*: reglas y comunidad según Kripkenstein.....27

Introducción.....27

1. La paradoja escéptica.....28

1.1 La inexistencia de los hechos semánticos.....33

2. Solución escéptica: de condiciones de verdad a condiciones de aserción.....41

2.1 El argumento contra el lenguaje privado y el paso del *Tractatus* a las *Investigaciones*.....42

2.2 La concepción clásico-realista del significado y la semántica de condiciones de aserción.....45

2.3 La noción de *acuerdo comunitario*.....48

Capítulo III: Tres modelos para leer a Kripkenstein.....53

Introducción.....53

1. Un par de ideas equivocadas: Kripkenstein según McDowell.....54

1.1 El primer cuerno del dilema.....55

1.2 El segundo cuerno del dilema.....58

2. Dos réplicas a McDowell.....61

2.1 Wilson y la crítica de Kripkenstein al realismo semántico.....62

2.2 Satne y la crítica al requisito de objetividad.....68

3. ¿Qué hacer con Kripkenstein?.....73

Conclusiones generales.....81

Bibliografía.....84

Introducción

Las ideas sobre el seguimiento de reglas ocupan un lugar muy importante en el pensamiento tardío de Ludwig Wittgenstein. En efecto, estas reflexiones atraviesan la mayor parte de las *Investigaciones filosóficas*, y en textos como las *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*, *Sobre la certeza* y los *Cuadernos azul y marrón* poseen un espacio considerable.

Ahora bien, estas observaciones han suscitado, a partir de la segunda mitad del siglo XX, una serie de comentarios, discusiones e interpretaciones abocadas a comprender qué es lo que quiere decir Wittgenstein realmente cuando habla de 'seguir una regla'. Para esto, se han formulado diversas hipótesis y modelos, que, inspirándose en distintos parágrafos y textos wittgensteinianos, a la vez que combinándose con el punto de vista y la formación filosófica particular a cada intérprete, han conseguido generar propuestas bastante originales al respecto. Sin embargo, lo anterior ha causado también que en el debate sobre *rule-following* exista un gran número de disensos y conflictos entre las diferentes posturas involucradas. Así pues, será importante en este trabajo si no hacerse cargo de este debate, al menos abordarlo en algunos de sus puntos centrales, si es que pretendemos esclarecer en algo las reflexiones del propio Wittgenstein al respecto.

En consecuencia, en el primer capítulo de esta investigación se comenzará explicando *grosso modo* las intuiciones wittgensteinianas sobre el seguimiento de reglas en las *Investigaciones filosóficas*. Estas consistirán en las secciones §§139-242 del texto, donde habitualmente se ha ubicado el debate sobre el tema, de las cuales se pondrá especial énfasis en tres nociones claves para entender la discusión sobre *rule-following*: la noción de 'regla', la idea de 'forma de vida' y 'el argumento contra el lenguaje privado'. Estos tres conceptos atraviesan gran parte de la discusión posterior sobre el asunto y ocuparán roles fundamentales en la mayor parte de las lecturas que presentaremos del debate.

Acto seguido, en el capítulo segundo se presentará la que considero ha sido la lectura más polémica y, ciertamente, la más importante en el transcurso del debate sobre *rule-following.* Esta consiste en la lectura de Saúl Kripke en *Wittgenstein On Rules and Private Language* (1982). Desde su publicación, éste se ha vuelto un texto al que prácticamente todo autor que

pretenda ocuparse del tema de las reglas en Wittgenstein tiene que remitir de uno u otro modo, incluso hoy en día. En razón de lo cual, en el capítulo segundo se presentará de manera más o menos general la propuesta del 'Wittgenstein de Kripke' o 'Kripkenstein', como lo ha denominado la crítica, señalando los aspectos esenciales de su 'paradoja escéptica' sobre el significado, como también los de su 'solución escéptica' para la misma.

Habiendo completado lo anterior, se presentará, al comienzo del tercer capítulo, una de las críticas más importantes que se han hecho al texto del filósofo norteamericano. Esta consiste en la propuesta de John McDowell en *Wittgenstein On Following a Rule* (1984), que comenzará rechazando la lectura kripkensteiniana como una interpretación adecuada de Wittgenstein y que luego propondrá una interpretación del seguimiento de reglas propia en la que se defiende cierta idea de objetividad. No obstante, en el transcurso del tercer capítulo se presentarán también dos réplicas a la crítica de McDowell. Estas consistirán en la lectura de George Wilson en su artículo *Semantic Realism and Kripke's Wittgenstein* (1998) y la crítica de Glenda Satne en su libro *El argumento escéptico: de Wittgenstein a Kripke* (2005). Ambas lecturas servirán para refutar, en el primer caso, la idea de que Kripkenstein no pueda congeniarse en absoluto con las ideas del propio Wittgenstein y, en el caso del segundo, para criticar la idea de que la objetividad sea condición necesaria de la normatividad del significado.

A partir de esto, que nos brindará, espero, un panorama más o menos sustancial del debate en torno al *rule-following*, se presentará al final del tercer capítulo, una lectura personal del asunto. Esta consistirá en un esfuerzo por ligar dos aspectos fundamentales de la noción de regla en las *Investigaciones filosóficas*: la idea de la regla como 'indicador de caminos', por un lado, y por otro, el del 'logical must' de la regla. Esta ligazón se realizará a partir de las intuiciones tanto de Kripkenstein como de McDowell al respecto, enfatizando en la idea de *acuerdo* y en la posibilidad de que éste *constituya* el modo correcto de seguir una regla de una comunidad. Se tomarán en cuenta, además, aportes del propio Wittgenstein en los textos *On certainty* (2006) y *Remarks on the Foundations of Mathematics* (2001), para engrosar ciertos argumentos de mi propuesta.

Capítulo I:

La concepción de las reglas en las *Investigaciones filosóficas*

Introducción

Las *Investigaciones Filosóficas* de Ludwig Wittgenstein no es un libro que pueda resumirse fácilmente en unas cuantas líneas. No posee, a diferencia de la mayoría de los textos filosóficos, una estructura argumentativa lineal y progresiva que concluya en una o varias tesis que permitan leer el sentido del texto en su conjunto. Por el contrario, el libro está compuesto de una serie de anotaciones sobre diversos tópicos, expuestos, al menos a primera vista, sin ningún orden lógico deductivo ni argumentativo. Estas anotaciones van desde el concepto de significado hasta los fundamentos de la matemática, de reflexiones sobre la filosofía de la mente y la filosofía de la psicología hasta anotaciones sobre gramática, seguimiento de reglas y el aprendizaje del lenguaje en los niños; con pasajes que incluso profundizan y problematizan bastante acerca del alcance y el propósito de la filosofía misma. No es de extrañar entonces que aportes de las *Investigaciones* suelan utilizarse hoy en áreas tan diversas como la filosofía del lenguaje y la sociología.

Sin embargo, si seguimos a Wittgenstein, este aparente desorden conceptual y expositivo no es trivial, pues el autor señala que, aun cuando en un principio su intención era la de ensamblar todos estos pensamientos en una totalidad expuesta de un modo que mantuviese un orden secuencial y natural, pronto se dio cuenta de que tal empresa era no era posible. Pues, como señala en el prólogo a las *Investigaciones*, luego comprendió que:

> "lo mejor que yo podría escribir siempre se quedaría sólo en anotaciones filosóficas; que mis pensamientos desfallecían tan pronto como intentaba obligarlos a proseguir, contra su inclinación natural, en una sola dirección." (Wittgenstein, 1988, pág. 11).

En este sentido, el estilo literario del texto refleja su propio cometido:

> "Los mismos puntos, o casi los mismos, fueron continuamente tocados de nuevo desde diferentes direcciones y siempre se esbozaron nuevos cuadros. Un sinnúmero de éstos estaba mal dibujado, o carecían de personalidad, aquejados de todos los defectos de un torpe dibujante. Y cuando fueron descartados, quedó una cantidad de otros regulares que

debían entonces ser ordenados, y frecuentemente recortados, para que pudieran darle al observador un cuadro del paisaje. -Así pues, este libro es en realidad sólo un álbum." (Wittgenstein, Investigaciones Filosóficas, 1988, pp. 11-13)

Los pasajes de las *Investigaciones,* por tanto, funcionan como bocetos y bosquejos de diferentes paisajes -a veces del mismo-, mientras que la estructura de su disposición responde a intentar hacernos ver las mismas cosas una y otra vez desde diversas perspectivas, esperando, quizás, mostrárnoslas de un modo en el que nunca antes las habíamos considerado.

Ahora bien, lo que intentaré realizar en este capítulo es, primero, una breve exposición del contexto histórico de producción del texto, enfatizando en cómo el libro se distingue del pensamiento anterior del propio Wittgenstein, expresado en su *Tractatus Logico-Philosophicus.* Y, en segundo lugar, llevar a cabo una lectura de tres nociones claves de las *Investigaciones,* las cuales tendrán vital importancia para el desarrollo de este trabajo, en el que volverán a aparecer constantemente, aproximadas cada vez desde ópticas distintas. Estas ideas son las de seguimiento de reglas, forma de vida y el argumento contra el lenguaje privado. Comencemos, entonces, por el principio.

1. Las *Investigaciones Filosóficas*

En cierto punto, es posible leer las *Investigaciones* como una corrección que Wittgenstein realiza de su propio *Tractatus Logico-Philosophicus.* Esta obra, sin duda la mayor y más importante que el autor llegó a publicar en vida, a pesar de sus escasas 80 páginas de extensión, fue escrita en un período de su vida muy distinto al de las *Investigaciones.* Más allá de las circunstancias vitales que marcaron el texto -que se comenzó a escribir en las trincheras de distintos frentes de batalla, mientras Wittgenstein participaba de la Primera Guerra Mundial-, lo que debe destacarse son las circunstancias intelectuales que determinaron mucho de lo que compone la obra. Fue en 1911 cuando Wittgenstein viajó por primera vez a Cambridge para estudiar lógica bajo la tutela de su amigo y maestro Bertrand Russell. Aquélla era una época de increíbles progresos en el estudio de la lógica matemática. Este desarrollo fue iniciado por el trabajo del filósofo y matemático alemán Gottlob Frege, y continuado por otros como el propio Russell, quien justo había publicado un año antes de la llegada de Wittgenstein el primer tomo de sus *Principia Mathematica,* los que, escritos junto

a Whitehead, llegarían a ser un libro vital en el desarrollo de lo que posteriormente se conocerá como filosofía analítica. Ahora bien, pese a que Wittgenstein era ciertamente un neófito en lo que respecta al estudio de la lógica cuando arribó donde su maestro, fue progresando con una rapidez insólita y en muy poco tiempo, al cabo del primer año, Russell decidió que ya no tenía nada más que enseñarle. Fue por ese tiempo que escribió a Hermine Wittgenstein: "esperamos que el próximo gran paso en filosofía sea dado por tu hermano". (Stroll, 2002).

En efecto, Russell reconoce que la tan famosa doctrina del 'Atomismo Lógico', que el filósofo inglés presentara en una serie de conferencias en 1918, "debía su origen a explicar ciertas ideas aprendidas de su amigo y discípulo Ludwig Wittgenstein" (Stroll, 2002). Dicha doctrina puede ya leerse en el propio *Tractatus*. Según ésta, el mundo está compuesto de una serie de hechos, que pueden ser descompuestos en hechos más simples o *atómicos.* Esta estructura de la realidad puede ser expresada por el lenguaje porque las proposiciones de éste están estructuradas de la misma forma: las proposiciones se descomponen en proposiciones más básicas o *atómicas*. Por lo tanto, como el lenguaje y la realidad comparten la misma forma lógica, los elementos combinados en la proposición atómica en el lenguaje representan exactamente los objetos del hecho atómico en la realidad. Evidentemente, aquí se trata de un lenguaje lógicamente perfecto y no el que utilizamos en el día a día. Para Wittgenstein, éste último se estima como defectuoso pues nos oculta la verdadera estructura del lenguaje y nos conduce a una serie de confusiones conceptuales y gramaticales. Estas son las confusiones "de las cuales está llena toda la filosofía" (TLP 3.324).

Sin embargo, poniéndolo de un modo quizás más sencillo, en el *Tractatus* la naturaleza del lenguaje es esencialmente *figurativa*. Mediante el lenguaje representamos la realidad, nuestras proposiciones son *figuras* de ella, pues "nos hacemos figuras de los hechos" (TLP 2.1). Así, para que una proposición tenga significado, o mejor dicho para que tenga *sentido*, debe ser capaz de decir algo sobre el mundo y no cualquier cosa. Debe estar, por así decirlo, anclada en la realidad, y esto sólo es posible si es que la proposición tiene sentido. Es decir, si la proposición es capaz de ser verdadera o falsa en comparación con los estados de cosas del mundo. Pues, "lo que la figura representa es su sentido" (TLP 2.221) y "para conocer si la figura es verdadera o falsa debemos compararla con la realidad" (TLP 2.223). Las

proposiciones del lenguaje poseen entonces ciertas condiciones de verdad determinadas por la existencia o inexistencia de hechos en el mundo. Y toda proposición que escape a estas condiciones, que no comparta ningún tipo de forma con el mundo y sus hechos, se den éstos o no en la realidad, deberá ser descartada como sinsentido, pues "sólo los hechos pueden expresar un sentido" (TLP 3.142). Por lo tanto, el sentido de una proposición está ligado esencialmente con el hecho que representa o figura. Como lo pone Marie McGinn: "Comprender el sentido de una proposición es leer de la proposición la situación [en el mundo] que representa." (McGinn M. , 2009, pág. 84).

Ahora bien, toda proposición que no sea capaz de figurar hecho alguno en la realidad, no podrá expresar ningún sentido en absoluto, pues para una proposición es esencial el estar articulada lógicamente. Esto significa que sus elementos estén coordinados de la misma forma en que lo están los objetos de cierto hecho en la realidad. En efecto, como señala McGinn:

> "Una proposición es una figura lógica sólo en cuanto combina elementos que son representativos de objetos en un modo que describe cómo tales objetos están combinados si la proposición es verdadera: 'La proposición es una figura de una situación sólo *en cuanto* esté lógicamente articulada' (NB, p. 8)". (McGinn M. , 2009, pág. 84)

Esto es así porque "la proposición es la descripción de un hecho atómico" (TLP 4.023). No obstante, este hecho puede o no existir y esto no significa un problema para la proposición, pues lo que ésta representa son hechos *posibles*, no únicamente efectivos: puede ocurrir que el hecho representado no sea efectivo, es decir, que no sea dado en el mundo, pero esto sólo implicará que la proposición sea falsa, no sinsentido. Como señala Wittgenstein: "La figura presenta los estados de cosas en el espacio lógico, la existencia y no-existencia de hechos atómicos" (TLP 2.11). Únicamente una proposición que no esté lógicamente articulada, es decir, que no respete las reglas de la sintaxis lógica según las cuales toda proposición debe ser capaz de figurar un hecho posible, será considerada como un *sinsentido.* Y, para Wittgenstein, toda proposición así deberá dejarse más allá del límite de lo que se puede decir.[1]

[1] Evidentemente, no todas las proposiciones sinsentido son iguales. En el *Tractatus,* Wittgenstein utiliza el vocablo alemán '*Sinloss'* para referirse a aquellas proposiciones que 'carecen de sentido', es decir, que no

Sin embargo, Wittgenstein no iba a mantener esta visión sobre el lenguaje por mucho tiempo. Tras haber finalizado el *Tractatus,* el autor determina haber resuelto definitivamente todos los problemas filosóficos, marginándolos al espacio de lo que se debe callar. En consecuencia, abandona el ejercicio de la filosofía y se dedica, entre otras muchas cosas, a trabajar de jardinero y a enseñar como profesor de escuela en una pequeña aldea rural en Austria. Y para 1929, cuando regresa por fin a Cambridge, su concepción de la filosofía ha cambiado definitivamente. Rudolf Carnap describe esta transformación de la siguiente forma:

> "Cuando encontrábamos en el libro de Wittgenstein [el Tractatus] afirmaciones sobre 'el lenguaje', las interpretábamos como refiriéndose a un lenguaje ideal; y esto significaba para nosotros un lenguaje simbólico formalizado. Posteriormente Wittgenstein rechazó explícitamente esta visión. Tenía una visión escéptica y a veces negativa de la importancia de un lenguaje simbólico para la clarificación y corrección de las confusiones en el lenguaje ordinario y también en el lenguaje habitual de los filósofos que, como se había mostrado a sí mismo, eran a menudo la causa de enredos filosóficos y pseudo-problemas." (Stroll, 2002).

Ahora bien, no es que Wittgenstein deje de pensar que malentendidos en nuestro lenguaje sean la causa principal de los problemas en los que caemos en filosofía, pues este acaba siendo un aspecto transversal a los distintos períodos de su pensamiento, pero sí se da cuenta de que un análisis lingüístico como el propuesto en el *Tractatus* no es suficiente para resolverlos. Esto es así, porque, en las *Investigaciones filosóficas,* Wittgenstein se da cuenta de que la naturaleza del lenguaje no es únicamente representativa. En efecto, tenemos en nuestro lenguaje cotidiano una multiplicidad de expresiones que no refieren a nada en específico en la realidad, que no tienen un objeto en el mundo al que figurar, pero que siguen, sin embargo, poseyendo significado.

---

respetan los requisitos básicos de la sintaxis lógica y que no tienen mayor importancia para nuestro lenguaje que la que posee un simple balbuceo; pero remite al término '*Unsinn'* para caracterizar a ciertas proposiciones que serían, en efecto, 'sinsentidos' pero que permitirían *mostrar* aspectos cruciales de la sintaxis lógica de nuestro lenguaje -como la forma de figuración, por ejemplo. A esta última clase de proposiciones corresponderían lo que Wittgenstein denomina *elucidaciones.* Para mayor detalle, véase TLP (3.263) y (Conant, 2000).

Wittgenstein enfatiza sobre este punto en una de las secciones iniciales de las *Investigaciones*, donde analiza una determinada concepción del lenguaje, de la 'esencia' del lenguaje, que operaría bajo un modelo puramente representativo. Esta corresponde a la *visión agustiniana* del lenguaje, que reduce al lenguaje por completo al ejercicio de nombrar. Cito el pasaje completo:

> "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." (IF §1)

Este fragmento de las *Confesiones* nos provee de una cierta idea de cómo opera el lenguaje. Según ésta, la esencia del lenguaje corresponde al nombrar: "Las palabras del lenguaje nombran objetos -las oraciones son combinaciones de esas denominaciones." (IF §1). Como reconoce Wittgenstein, esta visión del lenguaje no dista mucho de la que estaba presente en el *Tractatus*, en la cual toda oración es una figura de la realidad. En esta figura, sus elementos están coordinados de igual forma que los de los objetos del hecho figurado y, por lo tanto, hacen posible que la oración represente el mundo. No obstante, a pesar de que la forma en que San Agustín explica el funcionamiento del lenguaje en este pasaje parece coherente, no es en absoluto suficiente. Y a continuación, Wittgenstein adelanta una serie de críticas a su postura. En primer lugar, según Wittgenstein, la naturaleza del lenguaje no consiste sólo en la actividad de nombrar. El lenguaje entero no es reducible, por ejemplo, al acto de definir ostensivamente una palabra señalando un objeto en la realidad. Una explicación así sólo basta para alguien que piense en un lenguaje conformado de meros sustantivos como "mesa" o "gato" y de algunos nombres propios, pero esto no alcanza para determinar más que una pequeña parcela de lo que es nuestro lenguaje, no el lenguaje en su totalidad. Wittgenstein nos pide que consideremos el siguiente ejemplo:

> "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." (IF §1)

En esta situación, ¿es acaso el significado de "cinco manzanas rojas" las cinco manzanas rojas que compra quien envié donde el tendero? ¿o es algo más complejo? Wittgenstein señala que en este ejemplo no se explica nada acerca de cuál sea *el* significado de la palabra "cinco" o de "manzana", pues "no se habla en absoluto de tal cosa; sólo de cómo se *usa* la palabra "cinco"". (IF, §1 [la cursiva es mía]). En efecto, de lo que aquí se trata es simplemente de describir *el uso* de ciertas palabras en una determinada situación y no de mencionar cuál sea el significado de cada una. Esto es así porque, para Wittgenstein, el significado de 'manzana' no debe ser entendido en un sentido unívoco, como si se tratara de un único objeto en la realidad que hace verdadera a la expresión y al cual somos conducidos por el sentido de la misma -al modo del sentido y la referencia fregeanos[2]. Por el contrario, para el autor una concepción así no alcanza para explicar nuestro lenguaje ni el significado de las expresiones que utilizamos, pues "ese concepto filosófico del significado reside en una imagen primitiva del modo y manera en que funciona el lenguaje." (IF §2).

En segundo lugar, la visión agustiniana del lenguaje tampoco sirve para explicar el aprendizaje de una palabra. Para Wittgenstein, una definición ostensiva por sí sola no es capaz de asegurar a otro una comprensión correcta del significado de una expresión, pues esta definición puede siempre interpretarse de formas diversas. Esto es advertido por Wittgenstein ya en el *Cuaderno azul*, cuando nos señala el siguiente ejemplo:

> "Expliquemos entonces la palabra 'tove' apuntando a un lápiz y diciendo 'esto es tove'. (…) Ahora bien, la definición ostensiva puede ser interpretada de múltiples maneras" (BB, pág. 2)

Lo que esto nos hace ver es que una mera definición ostensiva no es suficiente para generar en nosotros la comprensión de una palabra, pues la ostensión siempre puede ser interpretada

[2] Véase (Frege, 1971).

de múltiples maneras. En efecto, como señala Wittgenstein, para que una definición ostensiva pudiese cumplir su cometido y explicar satisfactoriamente el significado de una expresión, éste significado tendría ya que saberse de antemano. Pero entonces no se explicaría nada en absoluto. Así, como indica el autor: "La definición ostensiva explica el uso -el significado- de la palabra cuando ya está claro qué papel debe jugar en general la palabra en el lenguaje" (IF §30).

En consecuencia, para Wittgenstein, el significado de una expresión no puede depender únicamente del objeto que se nombra mediante una palabra. Esto sólo puede funcionar en "la imagen de un lenguaje más primitivo que el nuestro" (IF §2) pero no como una representación acertada del funcionamiento completo de nuestro lenguaje. Para Wittgenstein, el significado de una palabra reside en su *uso.* Y es en la manera en que empleamos una misma expresión en diversas situaciones de nuestra vida, es decir, en cada uno de los distintos "juegos de lenguaje" donde la utilizamos, donde puede comprenderse su significado:

> "Para una *gran* clase de casos de utilización de la palabra "significado" -aunque no para *todos* los casos de su utilización- puede explicarse esta palabra así: El significado de una palabra es su uso en el lenguaje" (IF §43).

Es por esta misma razón que Wittgenstein nos advierte de no caer en uno de los errores más frecuentes de los filósofos: confundir uno de los usos posibles de una expresión como si fuera su único empleo. En efecto, Wittgenstein señala que una de las causas habituales de confusiones en filosofía es la absolutización del uso de una palabra, desgajándola de su contexto habitual de uso. Esto produce enredos en la comprensión del significado de la palabra y nos lleva a confusiones como las que tiene San Agustín al preguntarse por la naturaleza del tiempo en sus *Confesiones*:

> "¿Qué es el tiempo? ¿Quién puede explicarlo fácil y brevemente? (…) De seguro lo entendemos cuando hablamos acerca de él, y también lo entendemos cuando escuchamos a otros hablar acerca de él. (…) Llamamos a "diez días atrás" un tiempo recién pasado, y a "diez días más adelante" un tiempo por venir en breve. ¿Pero en qué sentido es algo no-existente largo o corto? El pasado ya no existe y el futuro todavía no está siendo (…) ¿Qué es, entonces, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; si quiero explicárselo a alguien que me pregunta, no lo sé…" (*Confesiones,* XI, c.14, 17)

Para Wittgenstein, las preguntas que atormentan al filósofo africano en este pasaje son sólo una consecuencia de haber desgajado una palabra de su juego de lenguaje, de haber

sacado a la expresión "tiempo" de su contexto de uso y preguntarse luego qué es lo que significa. La advertencia de Wittgenstein para esto es que, en vez de preguntarse en términos abstractos por el significado de la palabra, lo que Agustín debiese hacerse es prestar atención a la manera en que ésta funciona en los diferentes empleos que hacemos de ella. "¡No pienses, sino mira!" (IF §66) es la máxima que Wittgenstein nos recomienda. Por lo tanto, no debiese buscarse la "esencia común" que se oculta tras los diferentes empleos de una misma palabra, sino observar con atención y aprender a reconocer los distintos juegos de lenguaje en que ésta se inserta. Es decir, de lo que se trata es de aprender las reglas que determinan el uso en un juego de lenguaje y en reconocer los "parecidos de familia" existentes entre uno y otro juego. Recordemos que, para Wittgenstein, el significado está en el uso: no existe un único sentido para una palabra ni hay un significado que pueda fijarse de antemano a todas sus utilizaciones. Por el contrario, el significado de una palabra está mezclado con la forma en cómo podemos y solemos utilizarla. Por lo tanto, hay que tener siempre a la vista un *panorama sinóptico* de los usos de una palabra para evitar caer en confusiones como las del caso de Agustín. Esto consiste en reconocer el panorama de usos posibles de una expresión, evitando siempre tomar uno de ellos y volverlo un uso absoluto.

Ahora bien, conviene aclarar que por "juego de lenguaje" Wittgenstein no se refiere a algo así como juegos de palabras (trabalenguas, acertijos, etc.) ni representaciones normativas de cómo deben utilizarse de ciertas expresiones lingüísticas, sino que intenta simplemente describir aspectos de nuestra práctica común y habitual del lenguaje. En efecto, como señala Avrum Stroll, se trata de mostrar un "trozo de actividad humana cotidiana", donde "cada trozo es diferente; algunos pueden incluir las actividades de albañiles, otros de abogados y otros pueden enfocarse en prácticas tales como afirmar, dudar, creer y seguir reglas." (Stroll, 2002).

Así, mediante la descripción de diversos juegos de lenguaje, Wittgenstein invita al filósofo a dejar de teorizar por un momento y reconocer en estos diversos juegos cierto número de semejanzas. No se trata, sin embargo, de semejanzas fundadas en una "esencia común" a todos los casos, sino solo de tomar cuenta que, como señala Wittgenstein, los juegos de lenguaje están emparentados unos con otros y se parecen entre sí del mismo modo como se asemejan y relacionan los miembros de una familia:

"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" (IF §66).

O, como añade luego:

"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 dan entre los miembros de una familia: estatura, facciones, color de los ojos, andares, temperamento, etc., etc. – Y diré: los juegos componen una familia" (IF §67).

Los juegos de lenguaje, entonces, nos permiten observar el funcionamiento del lenguaje en las distintas facetas de la actividad humana. Esto evidencia un cambio en la forma que Wittgenstein se enfrenta al análisis del lenguaje. En efecto, el Wittgenstein de las *Investigaciones* reemplaza la explicación teórica y metafísica del lenguaje, que presentaba en el *Tractatus*, por un método eminentemente descriptivo, con un despliegue de diversas situaciones lingüísticas ordinarias. Enfatizando en el carácter anti-teórico de esta filosofía del segundo Wittgenstein, Avrum Stroll señala que con esto "Wittgenstein está recordándole a los teóricos [los filósofos] que ellos también son seres humanos ordinarios que utilizan el lenguaje de acuerdo a las reglas de la comunidad en la que son criados" (Stroll, 2002). Y estas reglas no pueden sino jugar un papel crucial en el funcionamiento de nuestro lenguaje, pues son ellas los medios a través de los cuales somos capaces de dar significado a nuestras expresiones y comprender de forma correcta la manera en cómo utilizarlas.

2. A propósito de reglas

En §85 de las *Investigaciones,* Wittgenstein señala lo siguiente:

"¿A qué llamo 'la regla por la que él procede'? -¿A la hipótesis que describe satisfactoriamente su uso de la palabra, que nosotros observamos; o a la regla que consulta al usar el signo; o a la que nos da por respuesta si le preguntamos por su regla? -¿Y qué pasa si la observación no permite reconocer claramente ninguna regla y la pregunta no revela ninguna? -Pues él me dio por cierto una explicación cuando le pregunté qué es lo que entiende por "N", pero está dispuesto a retirar y alterar esa explicación. -¿Cómo debo, pues, determinar la regla de acuerdo con la cual él juega? Él mismo no lo sabe. -O más correctamente: ¿Qué debe aún querer decir aquí la expresión "regla por la que él procede"?" (IF §82).

Como evidencia este parágrafo, la pregunta acerca de las reglas no es un tema sencillo. En efecto, la discusión al respecto ocupa diversas secciones de las *Investigaciones Filosóficas* y acaba siendo uno de los asuntos más importantes del libro. A lo largo del texto, Wittgenstein se pregunta acerca de la relación entre las reglas y los juegos de lenguaje, entre las reglas y la explicación y comprensión de una palabra, entre reglas y significado, reglas y uso, reglas para interpretar a otra regla, el seguir una regla como práctica, etc. Por lo que conviene preguntarnos: ¿en qué consisten estas reglas? ¿cuál es su función en un juego de lenguaje? ¿y cómo se relacionan con los significados de nuestras expresiones?

Pues bien, al igual que en todo tipo de juego, Wittgenstein indica que en un juego de lenguaje también están implicadas ciertas reglas. ¿Pero de qué forma? Evidentemente, estas son reglas especiales. Al menos en un primer sentido, debe señalarse que las reglas no fijan las posibilidades de un juego de lenguaje de un modo rígido o único. Por el contrario, Wittgenstein señala que la regla por sí misma no puede decirme nada acerca de su aplicación, pues está ahí sólo como un "indicador de caminos" (IF §85). Una regla siempre puede interpretarse de una u otra forma, sin que la propia regla sea capaz de hacerme decidir cuál sea la forma *correcta* de interpretarla. Por lo tanto, si la regla funciona como un indicador de caminos, esto no impide que yo pueda seguirlo en formas distintas:

> "¿No deja éste ninguna duda abierta sobre el camino que debo tomar? ¿Muestra en qué dirección debo ir cuando paso junto a él: si a lo largo de la carretera, o de la senda o a campo traviesa?" (IF §85)".

En efecto, siempre hay más de una interpretación posible para la misma regla. Y apelar a reglas sobre cómo interpretarla no tiene sentido, pues ¿no podríamos acaso interpretar de otra forma estas mismas reglas también? En consecuencia, postular reglas para interpretar una regla sólo nos lleva a un regreso ad infinitum en las interpretaciones, y esto no tiene sentido. Wittgenstein reconoce este problema en §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". Pero entonces, ¿qué puede indicarme una regla?

Ahora bien, en §139, Wittgenstein comienza una discusión acerca de si la comprensión del significado de una palabra sería capaz de establecer la manera en que debo utilizarla en

adelante. Es decir, la pregunta es por si su significado nos entregaría un estándar de corrección apropiado para el uso que luego hacemos de la palabra:

> "Cuando alguien me dice la palabra "cubo", por ejemplo, yo sé lo que significa. ¿Pero puede venirme a las mientes el *empleo* completo de la palabra, cuando la *entiendo* así?". (IF §139)

Lo Wittgenstein se interroga es si acaso bastaría nuestra comprensión individual del significado de una palabra para establecer sus condiciones de uso, o si, en definitiva, sería necesario sumar algo más:

> "¿puede lo que captamos *de golpe* concordar con un empleo, ajustarse a él o no ajustarse a él?" (IF §139)

Sin embargo, según Wittgenstein, no basta con el significado que uno entiende de la palabra, o sea, con la mera comprensión individual que cada uno posee de la regla, pues ésta no puede indicarnos la forma correcta de utilizarla. Por ejemplo, en el caso de la palabra "cubo", supongamos que al oírla nos viene a la mente una cierta *figura* que, a su vez, nos insinúa un cierto modo de empleo. ¿Podría ser este modo el modo correcto de utilizarla? Evidentemente no, pues como señala Wittgenstein:

> "La figura del cubo nos *insinuó* ciertamente un determinado empleo, pero yo también podía emplearla de manera diferente" (IF §139).

En efecto, la figura mental que tenemos de cómo utilizar la expresión no es condición necesaria ni suficiente para establecer un uso correcto de la misma. Pues, como apunta Wittgenstein, podríamos perfectamente hacer omiso al curso de acción que la figura nos insinuaba y esto no presentaría ningún error.

Sin embargo, cuando utilizamos habitualmente una expresión no sentimos que podamos utilizarla simplemente como se nos antoje, sino que, por el contrario, creemos que, de alguna forma, el uso correcto de la expresión estaría ya determinado desde el momento en que la comprendimos. Esto quiere decir que, de algún modo misterioso, una vez que comprendo el significado de una expresión, comprendo, asimismo, los incontables usos correctos y los incontables usos incorrectos de la misma, que se extenderían ante mí como una serie de rieles tendidos hasta el infinito (IF §218).

Pero ¿en qué sentido pueden estar contenidas dentro de mi acto de comprensión todas las directrices futuras que fijarían el uso adecuado de la regla? ¿no correspondería esto más bien a un enredo gramatical? Pues bien, Wittgenstein dice más adelante en las *Investigaciones* lo siguiente*:*

> "'Es como si pudiéramos captar de golpe el empleo total de la palabra.' -Decimos, por cierto, que lo hacemos. Es decir, describimos a veces lo que hacemos con estas palabras. Pero no hay nada asombroso, nada extraño, en lo que sucede. Se vuelve extraño cuando somos llevados a pensar que el desarrollo futuro tiene que estar ya presente de alguna manera en el acto de captar y sin embargo no está presente. -Pues decimos que no hay duda de que entendemos esa palabra y que, por otro lado, su significado reside en su empleo." (IF §197)

Entonces, cuando decíamos que "captamos de golpe el empleo de la palabra", sólo nos referíamos a que entendemos la palabra y que somos capaces de utilizarla en la práctica, pero en ningún momento afirmábamos que el criterio para utilizar la palabra adecuadamente, para dominar su uso, estaba de algún modo contenido en esa propia comprensión. A continuación, Wittgenstein lleva esto al ejemplo de una partida de ajedrez:

> "No hay duda de que ahora quiero jugar al ajedrez; pero el ajedrez es el juego que es en virtud de todas sus reglas (etc.). ¿No sé, pues, a qué quiero jugar hasta que *he* jugado?, o por el contrario, ¿están contenidas todas las reglas en mi acto de intención?" (IF §197).

Las reglas para jugar correctamente al ajedrez, por tanto, no están en mi mero acto de comprensión, en mi mera intención al respecto. Pero de seguro debe haber algo más que haga posible el jugar esta partida y que me explique cómo comprendo el modo correcto de seguir sus reglas:

> "¿Dónde se efectúa la conexión entre el sentido de las palabras "¡Juguemos una partida de ajedrez!" y todas las reglas del juego? -Bueno, en el catálogo de reglas del juego, en la instrucción ajedrecística, en la práctica cotidiana del juego." (IF §197).

Es decir, lo que Wittgenstein señala es que la conexión entre el significado de "jugar una partida de ajedrez" y las reglas para hacerlo se da en la *práctica*, en el ejercicio mismo del juego. Y esto ocurriría de la misma forma para el resto de nuestras palabras, pues ni una comprensión individual de la regla ni las reglas por sí mismas permitirían proveernos de un modo correcto de actuar en conformidad a la regla. Para lograr esto, es necesario el elemento

intermedio de la práctica que permita que el juego de lenguaje pueda desarrollarse. De esta forma, "alguien se guía por un indicador de caminos solamente en la medida en que haya un uso estable, una costumbre." (IF §198).

Ahora bien, otro aspecto importante del asunto es que una regla tampoco puede seguirse en forma privada. Para este punto, Wittgenstein da dos argumentos: primero, seguir una regla no es algo que pueda hacer una sola persona una única vez, pues es necesario para la comprensión de una regla un uso habitual de la misma, es decir, una suerte de entrenamiento en su uso:

> "No puede haber sólo una única vez en que un hombre siga una regla. (…) -Seguir una regla, hacer un informe, dar una orden, jugar una partida de ajedrez son *costumbres* (usos, instituciones)." (IF §199)

Pero, además, está el problema de que una interpretación privada de la regla no basta para afirmar que se la sigue de forma correcta, pues, para Wittgenstein, hay una distinción importante entre *creer* seguir una regla y seguirla efectivamente. Y, en el caso de un individuo considerado aisladamente esta distinción no puede zanjarse. Pues, en tal caso, sería correcto todo lo que le pareciera correcto al hablante. Y, como apunta, Wittgenstein:

> "Esto sólo quiere decir que aquí no puede hablarse de correcto" (IF §258)

Por consiguiente, si queremos dar sentido a la idea de seguimiento de reglas en un modo que permita establecer un criterio de corrección efectivo de sus aplicaciones, lo que indica Wittgenstein es que debemos considerar al ejercicio de seguir una regla como una *práctica* en la que nos entrenamos:

> "Por tanto 'seguir una regla' es una práctica. Y *creer* seguir la regla no es seguir la regla. Y, por tanto, no se puede seguir 'privadamente' la regla, porque de lo contrario creer seguir la regla sería lo mismo que seguir la regla." (IF §202).

En consecuencia, el seguimiento de reglas no puede reducirse al modo en que un hablante individual interpreta o comprende una cierta regla. Por el contrario, el seguimiento de reglas consiste más bien en una actividad, una *técnica*, en la que debemos adiestrarnos y perfeccionarnos. Y para hacer esto debemos prestar atención al funcionamiento del lenguaje en la comunidad, en el juego de lenguaje mismo, en el que estamos insertos, considerando

las distintas formas en que allí se siguen reglas y se comprenden palabras. En efecto, es la comunidad, y no nosotros mismos, la que funciona como estándar de corrección de nuestro uso de nuestras expresiones lingüísticas y la que hace posible la idea de atribuirle un significado parecido al nuestro a las expresiones de los demás.

En este sentido, las consideraciones sobre el seguimiento de reglas en las *Investigaciones,* mantendrían una estrecha relación con los argumentos que Wittgenstein da sobre la imposibilidad de establecer un lenguaje privado, que se presentarán en el siguiente apartado.

3. Las justificaciones tienen su fin en alguna parte: sobre lenguaje privado y forma de vida

En conexión con las consideraciones acerca de lo que significa seguir una regla, Wittgenstein presenta una serie de ejemplos y argumentos que vienen a oponerse a la posibilidad de establecer un "lenguaje privado". Evidentemente, esto no quiere decir que sea imposible hablar con uno mismo en el pensamiento, escribir reportes sobre la actividad mental en primera persona, o algo por el estilo. Por el contrario, lo que Wittgenstein pretende enfatizar es que, si tratáramos de establecer un lenguaje, con todas las reglas y características que posee el lenguaje que utilizamos a diario, pero basándonos sólo en la actividad interna y privada de la (primera) persona, esta empresa sería imposible:

> "¿Qué pasa, pues, con el lenguaje que describe mis vivencias internas y que sólo yo mismo puedo entender? ¿*Cómo* designo mis sensaciones con palabras?" (IF §256).

En efecto, el autor muestra con el siguiente ejemplo las distintas dificultades a las que tal empresa se sometería, si se llegara a intentar. Cito el pasaje completo:

> "Imaginémonos este caso. Quiero llevar un diario sobre la repetición de una determinada sensación. Con ese fin la asocio con el signo "S" y en un calendario escribo este signo por cada día que tengo la sensación. -En primer lugar observaré que no puede formularse una definición del signo. -¡Pero aún puedo darme a mí mismo una especie de definición ostensiva! - ¿Cómo?, ¿puedo señalar la sensación? -No en el sentido ordinario. Pero hablo, o anoto el signo, y a la vez concentro mi atención en la sensación -como si la señalase internamente. -¿Pero para qué esta ceremonia?, ¡pues sólo algo así parece ser! Una definición sirve por cierto para establecer el significado de un signo. -Bien, esto ocurre precisamente al concentrar la atención; pues, por ese medio, me imprimo la conexión del signo con la sensación. –"Me la imprimo", no obstante, sólo puede querer decir: este proceso hace que yo me acuerde en el futuro de la conexión *correcta.* Pero en nuestro caso yo no tengo criterio alguno de corrección. Se querría decir aquí: es correcto lo que en

cualquier caso me parezca correcto. Y esto sólo quiere decir que aquí no puede hablarse de 'correcto'." (IF §258)

En este parágrafo hay dos voces en discusión: una que puede atribuírsele al propio Wittgenstein y otra a un interlocutor dispuesto a llevar un diario sobre la aparición de una determinada sensación 'S', lo que podría considerarse un intento por establecer una suerte de "lenguaje privado". En este caso, la tarea de Wittgenstein es encargarse de señalar las diferentes razones que harían imposible la empresa de su interlocutor. Así, la primera complicación consiste en que no es posible realizar una definición ostensiva del signo 'S', porque no es posible efectuar una conexión entre el signo y la sensación ya que la sensación privada no funciona como una muestra apropiada para la definición: pues ¿cómo podría diferenciar la sensación correcta de la incorrecta? ¿y cómo distinguir la sensación efectiva de 'S' de una aparente? Como señala Wittgenstein: "Bueno, *creo* que ésta es de nuevo la sensación S." - ¡Quizás *crees* creerlo!" (IF §260). En consecuencia, todo intento de definición ostensiva privada se volverá infructuoso, y la sensación 'S' no podrá ser definida como tal.

De §260, además, puede extraerse una segunda complicación para establecer un lenguaje privado: no se puede distinguir entre lo correcto y lo que me *parece* correcto. Pues, al igual que en el caso de cuando se intentaba seguir una regla privadamente, cuando nos esforzamos por establecer el significado de una palabra aislándonos del lenguaje comunitario, de su contexto de uso y las reglas públicamente observables de su práctica, inevitablemente corremos el riesgo de confundir una atribución correcta de significado con una que sólo parece serlo. Y, en consecuencia, un lenguaje privado carecería de un criterio de corrección adecuado para distinguir un uso privado correcto de uno que sólo me parece correcto. Es por esta razón que aquí "no puede hablarse de correcto" (IF §258).

Esto, por otra parte, guarda relación con un aspecto importante del seguimiento de reglas, según el cual, la manera en que yo utilizo un cierto término debe *justificar* en algún sentido que la forma en que lo utilizo es la adecuada, es decir, que sigo la regla correctamente. ¿Pero qué es lo que me justifica? ¿Y cómo? Como señala Wittgenstein:

"Seguir una regla es análogo a: obedecer una orden. Se nos adiestra para ello y se reacciona a ella de determinada manera. ¿Pero qué pasa si uno reacciona *así* y el otro *de otra manera* a la orden y el adiestramiento? ¿Quién está en lo correcto?" (IF §206).

En efecto, frente a respuestas incompatibles a la misma orden ¿qué puede funcionar como criterio de corrección? En mi opinión, una salida que puede leerse a partir de Wittgenstein es proponer a la *comunidad* como el criterio de corrección del uso de nuestras expresiones. En este sentido, el seguimiento de reglas sólo estaría dado en el contexto de una práctica, de una cierta costumbre; pero esta práctica no puede ser privada, por las razones aducidas más arriba[3], sino que debe formar parte de la propia vida comunitaria y de su juego de lenguaje para funcionar adecuadamente, ya que es la comunidad en su *acuerdo*, y no un individuo aislado o una interpretación particular de la regla, la que funciona como el estándar que señala la aplicación correcta de la regla.

En este respecto, vale hacer notar que Wittgenstein enfatiza bastante en la estrecha relación que habría entre el concepto de 'acuerdo' y el de 'regla':

> "La palabra "concordancia" y la palabra "regla" están *emparentadas* la una con la otra; son primas. Si le enseño a alguien el uso de la una, le enseño con ello también el uso de la otra." (IF §224).

Por lo tanto, el seguimiento de reglas dependería siempre de una cierta regularidad en el acuerdo de las respuestas que entregamos a las preguntas sobre el significado de las distintas expresiones de nuestro lenguaje. Sin embargo, este acuerdo no se funda en una interpretación, pues las interpretaciones no bastan para fijar el significado, sino que, como indica Wittgenstein "toda interpretación pende, juntamente con lo interpretado, en el aire" (IF §198). Por el contrario, este acuerdo sería básico, pues constituiría la *forma de vida* de la propia comunidad, y sería nuestra última justificación del modo en cómo utilizamos el lenguaje:

> ""¿Cómo puedo seguir una regla?" -si ésta no es una pregunta por las causas, entonces lo es por la justificación de que actúe *así* siguiéndola." (IF §217).

Evidentemente, las justificaciones deben tener final en alguna parte. Pero esta justificación no puede consistir en una definición del uso de una regla -ya hemos visto más arriba que eso sólo nos llevaría a un regreso en las interpretaciones-, ni en una captación especial de la

[3] A saber: la confusión de lo que parece ser correcto con lo correcto y la ausencia de un criterio de corrección externo que permita distinguir un seguimiento correcto de uno incorrecto. Aun cuando ambos argumentos parezcan idénticos, creo que se distinguen al observarse con detalle.

misma que nos indique cómo actuar en cada caso. Por el contrario, la justificación de nuestro uso se halla imbuida en nuestra práctica, es decir, en el acuerdo que yace al fondo de la misma:

> "Si he agotado los fundamentos, he llegado a roca dura y mi pala se retuerce. Estoy inclinado a decir: "así es simplemente como actúo"" (IF §217).

En este sentido, la justificación de nuestra conducta respecto de la regla ocurre en un nivel más básico que el de nuestras interpretaciones de ella. Este espacio corresponde a un nivel que nos justifica para que, inmersos en la práctica del juego de lenguaje comunitario, actuemos con completa confianza y no sometamos a duda nuestra forma de actuar en cada momento. Pues, como apunta Wittgenstein:

> "Cuando alguien a quien temo me da la orden de continuar la serie, actúo presto, con perfecta seguridad y la falta de razones no me perturba." (IF §212).

De esta forma, para Wittgenstein, cuando hablamos del lenguaje, no podemos separarlo de la manera en cómo lo utilizamos realmente. Pues, en efecto, nacemos dentro de una comunidad que posee ya un lenguaje funcional y en el cual somos instruidos, aprendiéndolo poco a poco. Por lo tanto, la justificación de las distintas formas en que lo utilizamos con sentido debe hallarse ya dentro de esta misma práctica, dentro de nuestros diversos juegos de lenguaje, pues esto es parte de nuestra *forma de vida*:

> "La expresión "juego de lenguaje" debe poner de relieve aquí que *hablar* el lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida." (IF §23).

En consecuencia, creo que es posible leer el concepto de 'forma de vida' como este ámbito más básico y fundamental de nuestro lenguaje en el cual todos acordamos y del cual todos dependemos para actuar con la seguridad que habituamos en nuestra práctica lingüística. Corresponde a ese espacio según el cual se nos hace posible seguir una regla con completa certeza, casi con una creencia *ciega:*

> "Cuando sigo la regla no elijo. Sigo la regla *ciegamente."* (IF §219)

Sin embargo, esto no ocurre porque me haya dado instrucciones explícitas sobre la regla en las que ahora dependa y confíe, sino porque mi actuar habitual, al que estoy acostumbrado

en la práctica del juego de lenguaje, *concuerda* con el actuar de la comunidad. Y es este mismo actuar en acuerdo el que funciona como justificación:

> "Sin embargo, la fundamentación, la justificación de la evidencia tiene un límite; -pero el límite no está en que ciertas proposiciones nos parezcan verdaderas de forma inmediata, como si fuera una especie de *ver* por nuestra parte; por el contrario, es nuestra *actuación* la que yace en el fondo del juego de lenguaje." (OC §204)[4].

La concordancia en las respuestas se manifiesta en nuestro actuar dentro de la comunidad. Y este acuerdo es parte constitutiva del mismo lenguaje, es una parte vital:

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

Por lo tanto, el fin de las justificaciones se halla entonces en este nivel básico, intrínseco a nuestra naturaleza humana, al que Wittgenstein denomina "forma de vida". Sin embargo, la justificación no es teórica: se da en la práctica misma del lenguaje. Nuestras reglas funcionan si es que el lenguaje, el juego de lenguaje completo, funciona: "El indicador de caminos [la regla] está en orden si, en circunstancias normales, cumple su finalidad." (IF §87). Y alcanzamos entonces un nivel en el que actuamos con naturalidad y sin dudar.

Como señala Norman Malcolm, todo el propósito de la discusión wittgensteiniana sobre las reglas puede resumirse en que

> "seguir reglas para el uso de una expresión no es otra cosa que usar la expresión como es ordinariamente utilizada -lo que equivale a decir, como es utilizada por aquella mayoría de personas que participan en las actividades en las que la expresión está involucrada. Por lo tanto, el significado de la expresión es independiente de mí, o de cualquier persona particular; y esta es la razón por la que puedo usar la expresión correcta o incorrectamente." (Malcolm, 1989).

[4] Se enfatizará en la relación de ciertos pasajes de *Sobre la Certeza* con la propuesta del acuerdo comunitario en el tercer capítulo, luego de haber pasado por la versión original de esta propuesta de Saúl Kripke en el capítulo segundo.

Por consiguiente, el criterio de corrección no está en la definición privada que pudiéramos hacer de la palabra, pues no podemos hacer tal cosa en absoluto, ni tampoco en una interpretación particular de cómo utilizar la expresión. Por el contrario, la práctica lingüística, la manera en que cotidianamente otorgamos significado a nuestras expresiones se funda en un acuerdo común, de forma de vida y de lenguaje, acerca de cómo responder en cada caso. Y actuando en conformidad a tal concordancia, a la práctica comunitaria, pareciera entonces que no necesitamos de mayor justificación.

Capítulo II:

De los hechos semánticos al seguimiento *a ciegas*: reglas y comunidad según Kripkenstein

Introducción

La aparición de *Wittgenstein: A propósito de reglas y lenguaje Privado* (1982) de Saúl Kripke llamó la atención de la comunidad wittgensteiniana en forma considerable. Hasta entonces, un grupo no menor de filósofos se había ocupado de estudiar las ideas del Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas* sobre seguimiento de reglas y la imposibilidad de un lenguaje privado; pero nadie se había atrevido a ofrecer una lectura tan sugestiva y original como la de este pensador norteamericano.

El texto, presentado como "una exposición elemental" de lo que según el parecer de Kripke constituye "el hilo principal del trabajo de la última etapa de Wittgenstein sobre la filosofía del lenguaje y la filosofía de la matemática" (Kripke, Wittgenstein a propósito de reglas y lenguaje privado, 2006), comprende una interpretación escéptica de Wittgenstein, que se centra en dos núcleos principales: el seguir una regla y el argumento contra el lenguaje privado. A diferencia de la mayoría de los intérpretes de Wittgenstein que situaban el argumento contra el lenguaje privado a partir del parágrafo §243 de las *Investigaciones* en adelante, la propuesta kripkeana se enfoca en las secciones inmediatamente anteriores a éstas, particularmente en §§138 – 242, señalando que sería en estos pasajes donde el filósofo austríaco expone sus ideas sobre seguimiento de reglas y lenguaje privado y que es, por tanto, donde debiese centrarse la atención.

Sin embargo, la lectura de Kripke no se parece en nada a la de una exégesis. Alejándose de la tarea de algunos como P.M.S. Hacker (P.M.S. Hacker, 2009) o Marie McGinn (McGinn M. , The Routledge philosophy guidebook to Wittgenstein and the Philosophical Investigations., 1997), la aproximación de Kripke a Wittgenstein consiste en una presentación detallada de un argumento (el de Wittgenstein contra el lenguaje privado) y de una serie de problemas derivados del mismo, en una forma inusitada hasta esa fecha. Sin embargo, más allá de que el autor afirme que en el texto no pretende presentar ideas suyas

propias, también reconoce que enunciar explícitamente el argumento y sus conclusiones no es tarea fácil y que, en efecto, termina, en diversas ocasiones, presentándolo de formas que el propio Wittgenstein no aprobaría y que, en cierto punto, responden más bien a su ingenio personal. No es de extrañarse entonces que la crítica haya acuñado el nombre 'Kripkenstein' para referirse al hablante de "*Wittgenstein a propósito de reglas y lenguaje privado*", para distinguir así en el texto lo que es lectura de las *Investigaciones* y lo que es interpretación más bien kripkeana[5].

La propuesta del autor consiste en presentar, primero, una 'paradoja escéptica' sobre el significado y la noción de regla -que el autor atribuye al propio Wittgenstein[6]- y luego una 'solución escéptica' para la misma. Comenzaremos exponiendo el argumento escéptico kripkensteiniano, en el que se funda su paradoja sobre el significado.

1. La paradoja escéptica

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

El segundo capítulo de *A propósito de reglas* comienza citando este pasaje de las *Investigaciones*, a partir del cual Kripke desarrollará su 'paradoja escéptica'. Luego, el autor nos pide que prestemos atención a un ejemplo matemático en el que se mostrará esta paradoja. Habitualmente, todos utilizamos la palabra "más" y el símbolo '+' para denotar una determinada función matemática, a saber, la de la adición. Esta función está definida para

[5] En la Introducción, el propio autor reconoce que su texto no es una lectura absolutamente fiel a Wittgenstein: "Probablemente muchas de mis formulaciones y remodelaciones del argumento están hechas de un modo que no aprobaría el propio Wittgenstein. Por eso el presente trabajo no debiera ser considerado como una exposición ni del argumento "de Wittgenstein" ni del "de Kripke", sino del argumento de Wittgenstein según impresionó a Kripke, según constituyó un problema para este último." (Kripke, Wittgenstein a propósito de reglas y lenguaje privado, 2006)

[6] Personalmente, no comparto la posición de Kripke respecto a que §201 leído en su totalidad constituya en efecto una 'paradoja' ni mucho menos una 'escéptica' sobre el significado, pues en el texto sólo se cita la mitad de dicho parágrafo, mitad que podría atribuirse no al propio Wittgensten, sino más bien a su interlocutor. A mi parecer, la voz de Wittgenstein debe entenderse como lo que viene inmediatamente después de lo que cita Kripke. A saber, lo que se lee a partir de "Que hay ahí un malentendido se muestra ya en que…" (IF §201) en adelante. En este sentido, comparto las observaciones que McDowell hace al respecto cuando señala que Kripke pasa por alto la idea de que, según Wittgenstein, hay una comprensión de la regla que no puede reducirse a una *interpretación*. Para esto, vid. "*Wittgenstein on Following a Rule*" (McDowell, 1984).

todos los pares de enteros positivos y entrega una única respuesta para cada caso de aplicación. Kripke enfatiza en este punto señalando que

> "hay un punto que es crucial para mi "captación" de esta regla. Aunque yo personalmente sólo he calculado una cantidad finita de sumas en el pasado, la regla determina mi respuesta para una cantidad indefinida de sumas nuevas que nunca previamente he tomado en consideración." (Kripke, Wittgenstein a propósito de reglas y lenguaje privado, 2006, pág. 21).

Por lo tanto, aun cuando en el pasado no hayamos calculado todas las instancias posibles de esta función (no es como si algo así fuera posible, en cualquier caso, dado que somos seres finitos y la regla de la adición está definida para una cantidad infinita de aplicaciones), podemos de todas maneras aplicarla y confiar en que el modo en que lo hacemos es el correcto. En efecto, utilizamos la regla de adición cotidianamente y sin problemas.

Ahora bien, Kripke nos pide que imaginemos lo siguiente:

> "Supongamos, por ejemplo, que '68 + 57' es un cálculo que no he realizado nunca hasta ahora. No hay duda de que existe un ejemplo como éste, puesto que he realizado sólo una cantidad finita de cálculos en el pasado (…) Realizo el cálculo y obtengo, por supuesto, la respuesta '125'. Tengo la confianza, quizás tras la revisión de mi operación, de que '125' es la respuesta correcta." (Kripke, Wittgenstein a propósito de reglas y lenguaje privado, 2006, pág. 22)

Hasta ahora, no hay nada fuera de lo común: aplicamos la misma función que hemos aplicado en cualquier otra ocasión y ésta nos entrega un resultado que nos parece correcto. Vale recalcar que la respuesta '125'

> "es correcta tanto en el sentido aritmético de que 125 es la suma de 68 y 57, como en el sentido metalingüístico de que 'más', según me propuse utilizar esa palabra en el pasado, denotaba una función que, cuando se aplica a los números que llamo '68' y '57', arroja el valor 125." (Kripke, Wittgenstein a propósito de reglas y lenguaje privado, 2006).

Sin embargo, supongamos ahora que se nos presenta un "escéptico extravagante" que pone en duda nuestra certeza sobre el resultado de la adición recién realizada, no en términos aritméticos, sino precisamente en su sentido metalingüístico. No nos dice que hayamos

calculado de mala manera ni que la revisión del resultado sea defectuosa, sino que no nos hemos percatado de que, en efecto, según hemos utilizado el término ‘más’ en el pasado, ¡la respuesta que ahora debiésemos dar a ‘68 + 57’ no era 125 sino 5! Una reacción natural frente al escéptico sería preguntarle si es que no ha sufrido un golpe severo en la cabeza en el corto plazo o si no se encuentra, citando a Kripke, “bajo una fuerte dosis de LSD” (Kripke, Wittgenstein a propósito de reglas y lenguaje privado, 2006). Pero concedámosle el punto y dejémosle continuar en su desafío.

Efectivamente, el escéptico nos señala que si tenemos la intención de responder “125” a “68 + 57” con la seguridad con que lo hacemos, ello no puede ser consecuencia de habernos dado instrucciones específicas para esta suma en particular pues no hemos hecho eso en absoluto. Aun cuando, por hipótesis, nunca antes habíamos calculado esta suma, sino sólo sumas que involucraban números menores, la regla que aplicamos en este caso es la misma que utilizamos en otras sumas anteriores como “2+2”, “4+6”, etc. Ésta consiste en la regla de adición, que aprendimos e interiorizamos desde el momento que aprendimos a sumar. Pero ¿qué tan seguros estamos de esto? El escéptico señala que podría ser el caso de que estuviésemos *malinterpretando* nuestro uso previo de los signos “más” y “+”, y que la función que realmente queríamos denotar era la función *cuás*, que se simboliza “‡” y se define del modo siguiente:

$$x \ddagger y = x + y, \text{ si } x, y < 57$$
$$= 5, \text{ en otro caso.}$$

Por lo tanto, la respuesta que debiésemos dar en el caso de “68 + 57” parece que sí debiera ser ‘5’ y no ‘125’, como pensábamos.

El propósito de Kripke aquí no es concederle simplemente la razón al escéptico e intentar persuadirnos de que, efectivamente, cada vez que utilizamos el signo ‘+’ estamos en realidad refiriendo a la función *cuás* y que, por ende, la adición misma es una cosa imposible. Se trata, evidentemente, de algo más complejo y menos disparatado:

“El punto básico es éste: de ordinario, supongo que, al calcular “68 + 57” del modo como lo hago, no estoy simplemente dando un salto injustificado al vacío. Sigo indicaciones que

me di a mí mismo anteriormente y que determinan unívocamente que en este nuevo caso debo decir "125"." (Kripke, 2006, pág. 25).

Por lo tanto, si estoy tan seguro de que la respuesta que estoy dando al desafío del escéptico es *correcta,* en el sentido metalingüístico de que la función que quise denotar mediante 'más' corresponde a la de la adición y no a la de la cuadición, debería haber algún *hecho* en mí al que pudiera apelar para justificar la idea de que '125' es el resultado adecuado. De otra manera, no podríamos afirmar con sentido que el signo '+' significa la función de adición, pues la hipótesis de que lo que significa es en realidad la función cuadición es igualmente compatible con todos los usos pasados de la expresión. Por lo tanto, frente al desafío del escéptico, una atribución de significado tan simple como que mediante el signo '+' quiero decir la función de adición y no cualquier otra no puede mantenerse si es que no hallamos un hecho que pueda justificarla, es decir, que pueda hacerla verdadera. Este es el núcleo vital de la paradoja escéptica. Como señala Glenda Satne al respecto:

"Nos hallamos entonces en el caso paradójico: frente a formulaciones normativas incompatibles, nos pide el escéptico que justifiquemos nuestra aplicación del término 'más' al presente caso, nos pide que mostremos que según el *significado* de dicho término la respuesta correcta es '125' y no '5'". (Satne, 2005, pág. 23) [las cursivas son mías].

Es decir, si es que pretendemos seguir adelante con las ideas de que la respuesta a '68+57' no es '5' y que esto es así porque lo que significábamos con el signo '+' es la función de adición y no cualquier otra, se hace necesario encontrar un hecho que funde mi haber significado la adición mediante '+' y que permita justificar entonces la confianza con que entrego la respuesta '125' para la operación.

En lo que sigue, la discusión toma dos formas: en primer lugar, el escéptico pondrá en duda que haya hecho alguno que consista en que yo quise decir 'más', en vez de 'cuás', que dé respuesta a su reto escéptico. En segundo lugar, pondrá en duda que yo posea razón alguna para tener confianza suficiente en que ahora debo responder '125', en vez de '5'. Ambas formas están relacionadas, pues si estoy seguro de que '125' es la respuesta correcta, esto es así porque también estoy seguro de que signifiqué la suma mediante 'más'. Por lo tanto, para poder responder al escéptico debemos ser capaces de ofrecer un hecho que constituya la certeza que tengo sobre estas dos creencias. Kripke recalca este punto señalando lo siguiente:

> "La respuesta al escéptico debe satisfacer dos condiciones. Primera, debe explicar cuál es el hecho (acerca de mi estado mental) que constituye mi querer decir más, y no cuás. Pero, además, hay una condición que cualquier supuesto candidato a ser ese hecho debe satisfacer. Debe, en algún sentido, mostrar cómo es que estoy justificado al dar la respuesta "125" a "68 + 57"". (Kripke, 2006, pág. 25)

De esta forma, todo hecho que podamos tomar como candidato debe satisfacer las dos condiciones siguientes: i) una condición *ontológica*: el hecho debe mostrar que quiero decir adición y no cuadición mediante "más", o sea, debe justificarme al señalar que según el modo en que utilicé la expresión en el pasado, el signo '+' efectivamente refería a la función de la adición y no a cualquier otra. Debe, en efecto, poder sustentar la idea de que la función de adición era y es el *significado* de la expresión '+', fijando así una de las aplicaciones normativas incompatibles en vez de la otra; y ii) una condición *normativa*: el hecho en cuestión debe hacerme saber cómo continuar correctamente cuando utilizo la función de la adición. Pues, si sostenemos que '125' es la respuesta correcta no a causa de instrucciones particulares dadas al caso, sino en virtud del propio significado del signo '+', entonces éste debe hacerme saber cuáles son los pasos correctos a dar en cada caso. El hecho debe, en efecto, determinar de algún modo cuáles son las respuestas correctas para todas las posibles sumas del futuro.

Algunos como Glenda Satne añaden una tercera condición que todo *hecho semántico*[7], es decir, todo hecho que pueda hacer verdadera a una atribución de significado como "quiero decir la suma mediante '+'", debe cumplir. Esta corresponde a una *condición epistémica*, según la cual el candidato ofrecido como respuesta al desafío escéptico debe ser un hecho "compatible con la comprensión semántica que los hablantes manifiestan en la vida

[7] Diversos comentarios me han hecho ver que la noción de *hecho semántico* no es lo suficientemente intuitiva y que merece, al menos, profundizarse un poco. A grandes rasgos, un hecho semántico será un hecho que determine el significado de expresiones como '+' o 'más' en una forma que cumpla las dos (o tres -siguiendo a Satne-) condiciones de adecuación recién presentadas. Es decir, que pueda hacer verdaderas a atribuciones de significado como "Jones quiere decir adición mediante '+'" y que permita, por tanto, hacer falsa a otra como "Jones quiere decir cuadición mediante '+'", o cualquier otra por el estilo. El propósito del argumento escéptico kripkeano será, en definitiva, poner en duda la posibilidad de ofrecer un hecho tal; lo que quitará sustento a la propia noción de *significado* -entendida en el sentido de aquello que se corresponde con nuestras expresiones y posibilita una serie de aplicaciones correctas e incorrectas de las mismas- y abrirá camino para la "solución escéptica" que Kripke postulará para el problema. Espero, de todas formas, que la comprensión del término *hecho semántico* se vaya aclarando en el curso del texto.

cotidiana.” (Satne, 2005, pág. 33). Es decir, el hecho ofrecido debe ser un hecho que forme parte del conjunto de hechos que conforman el lenguaje de la comunidad. No puede ser un hecho, por así decirlo, “desconocido” para los hablantes, sino que debe hallarse ya dentro de la práctica y la competencia lingüística que éstos manejen habitualmente. Debe ser un hecho capaz, en efecto, de dar cuenta de la relación entre el hablante y el significado.

Por lo tanto, si queremos superar la noción paradojal de significado a la que nos lleva el desafío del escéptico -a saber, una en la que no podríamos hablar realmente de que alguien quiera decir una cosa y no otra con sus palabras o sus expresiones lingüísticas, ya que no tendríamos forma de mantener sólo una de todas las interpretaciones posibles para ellas, volviéndose bastante difícil considerar que alguien está significando algo realmente con sus expresiones- nos vemos obligados a ofrecer una clase de hecho en la que podamos fundar nuestras atribuciones de significado y así dar sustento al resto de nuestro lenguaje. Como hemos apuntado, todo hecho que se proponga deberá cumplir con las dos o tres condiciones -ontológica, normativa y epistémica- recién presentadas. Veamos ahora si hay algún hecho que cumpla con estas condiciones y que pueda funcionar como una respuesta adecuada, o si acaso el desafío del escéptico debe quedar sin responder.

1.1 La inexistencia de los hechos semánticos

Ahora bien, debe dejarse en claro que el alcance del desafío del escéptico no es tan radical como para poner en duda mi uso *actual* del término ‘+’ o el de alguna otra de mis palabras, ni mucho menos el del lenguaje completo que creo estar utilizando correctamente en el momento presente. En efecto, si es que entiendo al escéptico y él me entiende también a mí es porque compartimos un lenguaje que no se pone en cuestión. Kripke enfatiza en este punto señalando que

> “para que el escéptico pueda siquiera conversar conmigo, debemos de tener un lenguaje común. Por tanto, estoy suponiendo que el escéptico, provisionalmente, no está poniendo en duda mi uso *presente* de la palabra “más”.” (Kripke, 2006).

Lo que realmente cuestiona el escéptico entonces es que mis intenciones pasadas respecto a la regla de la adición concuerden con las de mi uso presente, señalando que mediante ‘más’ siempre he querido decir *cuás*. El objetivo de la duda es poner en cuestión que haya algún

hecho -que podría estar compuesto de intenciones, interpretaciones respecto a la regla, disposiciones a responder a ella de un cierto modo, reglas para seguirla, etc.- en mi historia mental o en la de mi conducta que permita distinguir, a mí o incluso a un Dios omnisciente[8], si efectivamente quise decir "adición" o "cuadición" con '+' en el pasado. Esto sirve para destacar que el desafío escéptico tiene más bien un carácter ontológico y no epistemológico, pues remite a la existencia o inexistencia misma de los hechos semánticos en cuestión, y no únicamente a nuestras capacidades epistémicas para conocerlos. Como apunta Satne al respecto,

> "la apelación al punto de vista del ojo de Dios tiene como fin establecer el desafío en el terreno ontológico más amplio posible. Se admitirán como posibles respuestas aún aquéllas que apelen a hechos sólo perceptibles desde el punto de vista de Dios, no meramente del hablante en primera persona o del teórico en tercera persona." (Satne, 2005, pág. 32).

Entonces, si incluso bajo condiciones epistémicas idealizadas un hecho de tal clase no puede hallarse, entonces deberemos asumir que su existencia no es algo efectivo y que el resultado de la propuesta escéptica es de carácter ontológico: no hay hechos semánticos en absoluto.

Ahora bien, vale recalcar cuál sería el problema con la inexistencia de esta clase especial de hecho, con la ausencia de este "hecho superlativo" -si seguimos a Wittgenstein en §192 de las *Investigaciones*. Pues, en efecto, ¿habría algún problema en absoluto? Bueno, evidentemente lo hay. La cuestión radica en que si no puedo distinguir si con "más" he querido acaso referirme a una u otra función en el pasado, si no puedo establecer con completa seguridad cuál es realmente el significado de dicho signo ¿puedo todavía afirmar que '125' es la respuesta correcta? ¿Y cómo estoy justificado para aquello? ¿Puedo, en

[8] Kripke señala que no hay ninguna limitación respecto al tipo de hecho que es posible citar para responder al escéptico: "La evidencia no tiene por qué quedar confinada a la que esté disponible para un observador externo, capaz de observar mi conducta manifiesta pero no mi estado mental interno. (…) Por eso, sea lo que sea aquello en lo que consiste "mirar dentro de mi mente", el escéptico asevera que aun si fuese Dios quien mirara, ni siquiera Él podría determinar que quise decir adición mediante "más"." (Kripke, Wittgenstein a propósito de reglas y lenguaje privado, 2006)

efecto, responder de alguna manera y no quedarme pasmado frente al escéptico? El punto crucial para el escéptico es el siguiente. Citando a Kripke:

> "Éste [el escéptico] arguye que, cuando respondí "125" al problema de "68 + 57", mi respuesta fue un injustificado salto al vacío; mi historia mental pasada es igualmente compatible con la hipótesis de que quise decir cuás y, por tanto, debería haber respondido "5". (…) No hay nada que justifique una inclinación bruta a responder de un modo en lugar del otro." (Kripke, 2006, pág. 29).

El problema está entonces en que, al parecer, no habría nada que me justifique a responder, con la seguridad con que lo hago, '125' a '68 + 57'.

Ahora bien, una primera solución que podría pensarse para este problema sería la de definir la función de adición mediante otra regla como, por ejemplo, la de contar. Así, para explicar que '125' es la respuesta adecuada a la suma de '68' y '57' apelaríamos a la función de contar explicando que, si tenemos 68 canicas rojas, por un lado, y 57 azules por el otro, podemos ir contándolas una a una hasta llegar al número '125', que será el resultado correcto para la operación. Sin embargo, como señala el propio Wittgenstein de las *Investigaciones*, proponer reglas para la interpretación de una regla no nos permite asegurar nada. En efecto, ¿cómo sabemos que la regla de "contar", según la he utilizado anteriormente, no quiere decir en realidad otra regla, supongamos la de "*cuontar",* que nos instaría a proceder igual que la regla "contar" para números menores a 57 pero que nos entrega siempre el resultado '125' para números mayores? De esto ya nos advertía Wittgenstein al señalar que "las interpretaciones solas no determinan el significado" (IF §198). El punto es que toda regla siempre puede interpretarse de una forma no-estándar; y el problema está, precisamente, en si somos en verdad capaces de reconocer cuál sería la manera "estándar" de hacerlo.

Como señalará Kripke, el desafío escéptico nos va llevando de a poco hacia un nivel en el que no se hace posible justificar de modo expreso cuál es el seguimiento correcto de una regla, pues no es posible identificar un hecho que fije una interpretación unívoca de la regla y que me justifique a responder de una u otra manera a la pregunta por '68 + 57'. Lentamente, se va comprendiendo que cuando seguimos una regla, lo hacemos más bien *a ciegas.*

En palabras del autor:

> "Resulta tentador responder al escéptico apelando, desde una regla, a otra más "básica". Pero el paso escéptico puede repetirse igualmente en el nivel más "básico". Al final, el proceso debe detenerse –"las justificaciones tienen un final en alguna parte"- y lo que me queda es una regla que está enteramente sin reducir a ninguna otra. ¿Cómo puedo justificar mi aplicación presente de dicha regla cuando un escéptico podría fácilmente interpretarla de modo que arroje uno cualquiera de entre un número indefinido de resultados distintos? Parece que mi aplicación de la regla es un injustificado palo de ciego. Aplico la regla *a ciegas*." (Kripke, 2006, pág. 32)

Qué signifique este "seguir a ciegas" la regla no es algo que el texto de Kripke -tampoco el del propio Wittgenstein- deje demasiado claro[9]. Sin embargo, el autor señala que "normalmente, cuando consideramos una regla matemática como la de adición, nos vemos a nosotros mismos como siendo *guiados* en nuestra aplicación de la misma a cada nuevo caso" (Kripke, Wittgenstein a propósito de reglas y lenguaje privado, 2006). De esta forma, creemos que aquello que nos guía es lo que nos justifica a aplicar la regla como lo hacemos. El propio Wittgenstein se ocupa de este tema en diversas secciones de las *Investigaciones*[10]. En §170, por ejemplo, se refiere al caso de la lectura de un texto, en el que "nos dejamos *guiar* de manera totalmente intencional por las letras". O en §172, cuando considera una serie de casos donde tendría lugar la "vivencia del ser guiado". Una concepción así de las cosas podría denominarse un modelo cartesiano del seguimiento de reglas, en el cual sería cierto acto de comprensión individual de la regla el que nos justifica a aplicarla del modo en que lo hacemos. Esta posición depende de la idea de que la interpretación que hacemos de la regla es la que guía nuestro camino en la aplicación de la misma.

Sin embargo, las anotaciones de Wittgenstein sobre el *ser guiado*, que pueden encontrarse al menos en §§156-178, junto a las diversas críticas a la idea de que la comprensión correcta de la regla pueda fundarse a partir de una interpretación de ella[11] -algunas de las cuales ya

[9] Evidentemente, esto está en estrecha relación con lo que dirá Kripke más adelante sobre que "seguir la regla injustificadamente no implica seguirla ilegítimamente". Se propondrá también que esta noción guarda estrecha relación con el concepto wittgensteiniano de "forma de vida". De todas formas, se volverá a este tema de forma más exhaustiva en el apartado 4 de este capítulo, tras haber explicado en la solución de Kripke el paso de una semántica de condiciones de verdad a una de condiciones de aserción, en la que el concepto de "forma de vida" juega un papel crucial.
[10] Véase §§170-178, §183, §214, §219, §222, §226.
[11] Véase (IF §§198-202).

hemos presentado más arriba-, tienen por objetivo mostrar que el modo cartesiano para el seguimiento de reglas es una idea "mitológica":

> "-Miras cada signo, pones esta cara, escribes las letras con deliberación (etc.) -¿Es ésta, pues, la vivencia de ser guiado? -Ahí querría decir: "No, no es ésa; es algo más interior, más esencial." -Es como si primeramente todos estos procesos más o menos inesenciales estuvieran revestidos de una atmósfera particular que se disipa cuando los miro de cerca." (IF §173)"

> "Haz un garabato arbitrario sobre el papel. -Y ahora cópialo al lado, déjate guiar por él. -Quisiera decir: "¡Seguro! Ahora me he dejado guiar. ¿Pero qué cosa característica ha sucedido al hacerlo? -Si digo lo que ha sucedido, ya no lo encuentro característico." (IF §175)

Lo que estos parágrafos quieren evidenciar es que la sensación del *ser guiado* al aplicar una regla, al continuar una serie o escribir una palabra no constituye una condición necesaria ni suficiente para actuar correctamente. La idea del ser guiados en la aplicación de una regla corresponde más bien a un proceso mental que nada tiene que ver con la justificación de un uso adecuado, y creer que debemos buscar en ella el criterio para seguir la regla correctamente es tan solo una confusión filosófica originada, como siempre, a partir de un enredo gramatical. En palabras de Wittgenstein:

> "Así pues, en este movimiento, y sensación, no se contenía la esencia del guiar y sin embargo te impelía a usar ese nombre. Es sólo una *forma fenoménica* del guiar la que nos impone esa expresión" (IF §178).

Por lo tanto, la justificación del uso de una expresión o del seguimiento de una regla no puede hallarse en esta mera apariencia interna del ser guiado. Pero tampoco puede encontrarse en la mera interpretación que un individuo hace de la regla, pues ésta no es capaz de establecer un criterio adecuado que distinga entre lo que sería seguir la regla correctamente y lo que solamente le *parecería* un modo correcto de seguirla a cierto hablante. Wittgenstein enfatiza en esto al señalar que "*creer* seguir la regla no es seguir la regla" y que, en consecuencia, "no se puede seguir 'privadamente' la regla, porque de lo contrario creer seguir la regla sería lo mismo que seguir la regla" (IF §202). Pero si la idea de un uso correcto de la

regla no depende de una interpretación particular y privada (cartesiana) de ella que funcione como guía en su aplicación entonces ¿en qué puede fundarse?

Volvamos ahora al caso del escéptico kripkensteiniano. Pues, una vez que dejamos claras las condiciones -ontológica, normativa y epistémica[12]- que todo hecho semántico o determinante del significado debe cumplir, pareciera que somos conducidos a negar la posibilidad de hallar un candidato semejante. Es decir, la paradoja desde la que comenzamos nos va induciendo cada vez más hacia la idea de que no hay nada en lo que fundar nuestra comprensión de la regla. Su propósito, en efecto, es el de reconocer la inexistencia de los hechos sobre el significado. Scott Soames otorga al argumento escéptico de Kripke la siguiente estructura, que permite apreciar el punto en cuestión:

> "(1) Si hubiera hechos semánticos (hechos acerca del significado), deberían estar determinados por hechos más fundamentales, o bien ser hechos primitivos no determinados por hechos más fundamentales.
>
> (2) Los hechos acerca del significado no están determinados por hechos más fundamentales.
>
> (3) Los hechos acerca del significado no son hechos primitivos
>
> Conclusión: No hay hechos semánticos" (Soames, 1998)

En efecto, las únicas alternativas posibles, según (1), sería que los hechos semánticos fueran de una de las dos siguientes clases:

i) *Hechos no semánticos* que determinarían a los ya denominados hechos semánticos -que son los hechos que estamos buscando. Dentro de esta clase, Kripke considera como ejemplo a mis disposiciones pasadas a responder problemas de adición, mis cálculos pasados utilizando la regla de adición o la mismas reglas y algoritmos que seguí al realizar dichos cálculos. Sin embargo, ninguno de estos candidatos no-semánticos es capaz de pasar el problema del regreso en las interpretaciones o el problema de la finitud, que consisten, respectivamente, en que toda regla que se postule para interpretar una regla (en este caso los algoritmos y los cálculos

[12] Véase (Satne, 2005, págs. 33-36)

pasados) depende a su vez de otra regla para ser interpretada; y en que los casos en que la regla ha sido instanciada (en este caso mis disposiciones pasadas a responder a la regla) son siempre finitos y, como la regla de la adición está definida para infinitos casos de aplicación, habrá números infinitamente grandes para los que no tenemos disposición a responder.

ii) *Hechos primitivos* que apelarían ya a nociones semánticas. Es decir, se considerarían a los hechos acerca del significado como entidades a las que tenemos acceso inmediato. Dentro de esta clase Kripke considera imágenes mentales o representaciones psicológicas, intenciones y estados cualitativos introspectibles. Pero, como ya hemos visto más arriba, mi historia mental completa es compatible tanto con la hipótesis de que quise decir 'más' como que quise decir 'cuás' mediante el signo '+'. Y además, Kripke señala que un hecho de esta clase, es decir, un hecho al que tuviéramos acceso directo y que, al mismo tiempo, fuera capaz de determinar por sí mismo el uso correcto de una expresión y fundamentar una cierta atribución de significado, sería un hecho bastante misterioso, del que no encontramos ningún ejemplo claro.

Por lo tanto, si no es posible encontrar hechos en mi historia mental o en la de mi conducta que me permitan distinguir si quiero significar la función de adición o cualquier otra mediante "más", pareciera entonces que la noción misma de significado careciera de sustento. Como señala Kripke:

> "Cuando inicialmente presentamos la paradoja, no tuvimos más remedio que utilizar el lenguaje, y dimos por descontado los significados presentes. Ahora vemos, tal como esperábamos que esta concesión provisional era en realidad ficticia. No puede haber hecho alguno respecto a lo que quiero decir con "más", o con cualquier otra palabra, en ningún momento. Al final, hay que dar un puntapié a la escalera." (Kripke, 2006, pág. 35)

Este puntapié a la escalera lo que quiere decir es que, para poder seguir considerando al lenguaje humano como algo significativo y no un mero agregado de sinsentidos que proferimos a gusto, lo que debe abandonarse es justamente la necesidad de encontrar un hecho que sostenga y haga posible a nuestras atribuciones de significado. Lo que debe caer junto con la escalera es un modelo al que Kripke denomina "semántica de condiciones de

verdad", en el cual una oración obtiene su significado en virtud de sus condiciones de verdad, es decir, mediante su correlación con ciertos hechos cuya existencia o inexistencia la hacen verdadera o falsa, en cada caso; y sobre la cual dependería cada una de nuestras atribuciones de significado para estimarse como correcta o incorrecta. Kripke señala que esta semántica estaría ya presente en el propio Wittgenstein del *Tractatus* (razón ésta de la analogía con la escalera):

> "La más simple y básica de las ideas del *Tractatus* mal puede ser desechada: una oración declarativa obtiene su significado por virtud de sus *condiciones de verdad,* por virtud de su correspondencia con los hechos que deben darse si es verdadera. Por ejemplo, "el gato está sobre el felpudo" es entendida por aquellos hablantes que reconozcan que es verdadera si y sólo si un cierto gato está sobre un cierto felpudo; es falsa en otro caso. La presencia del gato sobre el felpudo es un hecho o condición-en-el-mundo que, si se diese, haría verdadera a la oración (haría a esta expresar una verdad)."[13] (Kripke, 2006, pág. 85)

En efecto, si se mantiene esta concepción de las cosas, el desafío escéptico desproveerá al lenguaje de sustancia y lo abandonará a un espacio de sinsentido, en el que nadie puede seguir una regla de forma correcta ni confiar en que lo que uno diga tenga el mismo significado para el otro que lo oye. Pues, si no podemos encontrar los *hechos* que harían verdaderas o falsas a nuestras atribuciones de significado -los hechos semánticos-, éstas perderían su fundamento, y, por lo tanto, no podríamos afirmar con seguridad que alguien signifique una y no otra cosa con sus palabras. En definitiva, como señala Kripke -no sin cierta cuota de dramatismo-: "parece que la idea entera de significado se desvanece en el aire" (Kripke, Wittgenstein a propósito de reglas y lenguaje privado, 2006, pág. 36), pues se nos arrojaría a un estado "paradojal" sobre el significado: sólo podríamos hablar del significado de una expresión sin estar realmente seguros que el significado que le atribuimos sea el correcto. Es decir, correspondería a una idea del significado que carecería por completo de las nociones de correcto e incorrecto. En consecuencia, se trataría de una explicación del significado que

[13] A mi parecer, esta corresponde a una lectura un tanto positivista del *Tractatus*, pues ignora la noción wittgensteiniana de *sentido*, que es crucial para no entender la relación entre hecho y proposición como la de un simple verificacionismo; pero para los propósitos de esta presentación, no se entrará en mayor discusión sobre el tema.

abandonaría la más mínima noción de normatividad: ser capaces de distinguir un uso legítimo de uno ilegítimo. Y eso no podría constituir una explicación del significado en absoluto.

Sin embargo, Kripkenstein no aceptará las terribles conclusiones a las que nos lleva la paradoja escéptica. Por el contrario, el autor propondrá una solución para la misma, que permitirá rehabilitar la idea del lenguaje significativo y la posibilidad de atribuirle significado a las expresiones de los demás. Ahora bien, la respuesta que da Kripke a estas increíbles consecuencias consistirá en una "solución escéptica"[14] del problema, que estará basada en el tránsito de esta semántica de condiciones de verdad a una de *condiciones de aserción*, en la que, para establecer la corrección del uso de una expresión, no será necesario conocer cuál sea el hecho, si es que hay alguno, que justifique que el modo en que la aplicamos es el correcto; sino simplemente reconocer aquellas circunstancias determinadas en las que la utilización de la expresión se hace posible y en las que ésta cobra "cierta utilidad para nuestras vidas". Es decir, se trata más bien de mirar sinópticamente los diversos usos de la expresión en nuestro lenguaje y reconocer los diferentes juegos de lenguaje en los que proferirla cobra significado, pasando de evaluar nuestras adscripciones de significado mediante una semántica de condiciones de verdad a hacerlo a través de una semántica de condiciones de aserción.

2. La solución escéptica: de condiciones de verdad a condiciones de aserción

Como apuntamos más arriba, Kripke no da una respuesta que refute de manera explícita el desafío del escéptico, es decir, que muestre que éste falla por alguna razón, y que rechace, por tanto, sus inauditas conclusiones. Una salida de este tipo podría denominarse una "solución directa" de la paradoja escéptica[15]. Por el contrario, lo que hace Kripke es entregar una "salida escéptica" para el problema. Esta consiste, a la usanza humeana, en una solución que acepta los resultados negativos de la duda o desafío escéptico y que reconoce que aquello que intentábamos encontrar es algo que simplemente no puede hallarse. Sin embargo, esto

[14] Se explicará la diferencia entre "solución escéptica" y "solución directa" al escepticismo filosófico en el siguiente apartado.

[15] En el caso de Kripke, una solución directa consistiría en lo siguiente: "En el caso de este argumento [el del escéptico], una salida directa (…) consiste, por un lado, en mostrar que la argumentación falla por alguna razón y, por otro, implica ofrecer un hecho constitutivo del significado." (Satne, 2005, pág. 30) Es decir, una salida directa al problema implica mantenerse dentro del marco de condiciones de verdad para evaluar nuestras atribuciones de significado.

no quiere decir que Kripke conceda al escéptico la imposibilidad del significado y, por ende, la del lenguaje mismo. El autor en ningún caso pretende defender, como en ocasiones se ha comentado, la dramática resolución de que todo el lenguaje carece de sentido. Por el contrario, la solución escéptica consiste tan sólo en admitir que no es posible hallar hechos que determinen el uso correcto de nuestras expresiones y que, por ende, el modelo de condiciones de verdad para explicar nuestras atribuciones de significado debe ser abandonado. Como señala Satne:

> "La solución escéptica entonces concede los resultados negativos del argumento e intenta desarrollar una teoría compatible con la inexistencia de los hechos semánticos". (Satne, 2005, pág. 30).

Esta teoría semántica será la de *condiciones de aserción o aseverabilidad,* que explicaremos en lo que sigue.

2.1 El argumento contra el lenguaje privado y el paso del *Tractatus* a las *Investigaciones*.

En el tercer capítulo de *A propósito de reglas,* Kripke presenta su "solución escéptica" al desafío escéptico presentado en el capítulo segundo, junto al argumento en contra del lenguaje privado. Ambos temas están profundamente ligados el uno con el otro y, al igual que en Wittgenstein, es difícil establecer límites tajantes entre ambos. Hay que volver a enfatizar, además, que el texto no se presenta como una idea personal de Kripke sino más bien como una nueva lectura de las *Investigaciones* del propio Wittgenstein. En consecuencia, Kripke atribuye tanto la paradoja escéptica como su solución al ingenio del propio filósofo vienés. Yendo aún más lejos, el autor señala que: "La paradoja escéptica es el problema fundamental de las *Investigaciones filosóficas*." (Kripke, 2006, pág. 91) y que en su solución a ésta puede leerse con claridad el tránsito del -así llamado- "primer Wittgenstein" al segundo. En efecto, Kripke explica que la estructura misma de la obra respondería a este tránsito, exponiéndola según el orden siguiente:

> "Yo atribuiría, por tanto, la siguiente estructura aproximada a las *Investigaciones filosóficas* (aunque las divisiones entre las partes no son tajantes y son hasta cierto punto arbitrarias). Los §§1-137 ofrecen la refutación preliminar de la teoría del lenguaje del

Tractatus y sugieren la concepción de trazo grueso con que Wittgenstein se propone reemplazarla. (…) Las secciones 138-242 se ocupan del problema escéptico y de su solución. Estas secciones -las centrales de las *Investigaciones filosóficas*- han constituido el interés primario de este ensayo." (Kripke, 2006, págs. 90-91)

Más allá de si la estructura que expone Kripke es o no fiel a la del propio Wittgenstein[16], lo que nos interesa en este trabajo es exponer a trazo grueso la propuesta kripkensteiniana, sin estimar cuán leal pueda llegar a ser ésta a los textos o al pensamiento wittgensteiniano. Como ya señalamos, para Kripke el argumento contra el lenguaje privado se encuentra presente en la solución que Wittgenstein da a su paradoja de §201: "pues, supuestamente, su solución no admitirá un lenguaje así." (Kripke, Wittgenstein a propósito de reglas y lenguaje privado, 2006, pág. 73). Pero ¿en qué consiste y cómo funciona este argumento? Y lo más importante ¿en qué sentido se relaciona con el problema del seguimiento de reglas?

Kripke señala que, a diferencia de las lecturas tradicionales, su visión rechaza que el propósito del argumento del lenguaje privado sea llevarnos a la conclusión de que requerimos de criterios externos para poder identificar nuestras experiencias internas. No por nada el autor reconoce que, en efecto, "¡tendría que estar realmente en baja forma si necesitara *ayuda* externa para identificar mis propias sensaciones!" (Kripke, 2006, pág. 74). El punto en juego es que, como hace notar Ayer en su famosa discusión con Rush Rhees, si yo fuera tan escéptico como para dudar de *todas* mis identificaciones de estados internos, ¿cómo podría alguna identificación pública serme de ayuda? ¿No es acaso que mi reconocimiento de lo público depende ya del reconocimiento de mis estados privados? Kripke y Ayer concuerdan en esto:

"Pero a menos que haya algo que a uno se le permita reconocer, ninguna prueba puede completarse nunca […] Compruebo mi recuerdo de la hora en la que el tren tiene prevista su salida visualizando mentalmente una página de la guía de horarios de salida; y se me exige comprobar esto, a su vez, mirando la página [Ayer está aludiendo a §265]. Pero a menos que pueda confiar en mi vista llegado este punto, a menos que pueda reconocer los

[16] En efecto, este aspecto ha generado no poca controversia, pero dada la extensión de este trabajo, no podemos hacernos cargo aquí de tal debate. Para mayor detalle, véase ***Fuente especificada no válida.***, (McGinn M. , The Routledge philosophy guidebook to Wittgenstein and the Philosophical Investigations., 1997, págs. 73-106)

números que veo escritos en el papel, no habré mejorado mi situación […] Sea el objeto al que esté intentando referirme tan público como usted guste […] mi seguridad de que estoy usando la palabra correctamente […] debe al final descansar en el testimonio de los sentidos." (Ayer, 1954, citado en Kripke, 2006, pág. 75, nota 47.)

Sin embargo, Kripke señala que esta crítica -que corresponde a una de las lecturas clásicas en contra del argumento de Wittgenstein- malinterpreta el propósito y el alcance reales del argumento contra el lenguaje privado. En efecto, el problema mayor de éste no se encuentra en cómo mostrar que algo así como el lenguaje privado sea imposible, sino, por el contrario, en mostrar, tras el argumento escéptico de §201, cómo algún lenguaje cualquiera -público o privado- podría ser realmente posible. Como reconoce el autor:

"El problema principal de Wittgenstein es que parece que ha mostrado que *todo* lenguaje, *toda* formación de conceptos, es imposible, en realidad ininteligible." (Kripke, 2006, pág. 75)

Pero entonces, ¿cómo podría la solución escéptica sernos de ayuda en este punto? Pues, si es que esta solución acepta la conclusión escéptica de que no hay hechos semánticos en los que podamos fundar nuestras atribuciones de significado ¿en qué sentido puede devolver al lenguaje su carácter significativo?

Un aspecto crucial para poder entender la propuesta kripkensteiniana a cabalidad se encuentra presente en el tránsito que Kripke lee entre el "primer" Wittgenstein y el autor de las *Investigaciones filosóficas*[17]. Como ya hemos señalado, la solución escéptica implicará el rechazo de cierta concepción de las cosas para la cual requeriríamos de cierta clase de hechos que justificaran adscripciones de significado como "Jones significa adición mediante '+'"; pues la conclusión escéptica ha dejado establecida la imposibilidad de hallar tal clase de

[17] En IF §23 cuando Wittgenstein enfatiza en la multiplicidad de usos posibles del lenguaje, para presentar la noción de "juego de lenguaje" e introduciendo la idea del lenguaje como una "caja de herramientas", en contraposición a la estructura bajo la cual lógicos como Frege y Russell lo estudiaron a principios del siglo XX, se menciona a "el autor del *Tractatus*" como habiendo pertenecido también a este último grupo. Esto sirve como evidencia textual para sostener la ya tan común distinción entre el "primer" y el "segundo" Wittgenstein, donde el primero de ambos correspondería al del período del *Tractatus Logico-Philosophicus* y *Observaciones sobre la forma lógica*, mientras que el segundo sería el autor de obras más tardías de su pensamiento como las *Investigaciones filosóficas*, los *Cuadernos Azul y Marrón*, la *Gramática filosófica*, entre otras. Sin embargo, esta diferenciación no es absoluta y ha sido bastante discutida por un gran número de intérpretes. Para algunas voces disidentes al respecto, véase (Crary & Read, 2000) y también (Read & Lavery, 2011).

hechos y, por lo tanto, ha vuelto al lenguaje un ámbito del cual no podemos dar cuenta con sentido. Esta concepción, que kripkenstein rechazará en su solución, es una que diversos intérpretes han denominado la concepción "clásico-realista" del significado[18].

Kripke explica el cambio de perspectiva entre ambos períodos con la siguiente cita de Dummett:

> "Las *Investigaciones* contienen un rechazo implícito de la idea clásica (realista) fregeano-tractariana de que la forma general de explicación del significado es un enunciado de las condiciones de verdad." (Kripke, 2006, pág. 85)

¿Pero en qué consiste la idea clásica realista sobre el significado? ¿Y en qué sentido ésta depende de condiciones de verdad? Explicaremos esto en el apartado siguiente.

2.2 La concepción clásico-realista del significado y la semántica de condiciones de aserción.

En la lectura que hace George Wilson sobre "*Wittgenstein propósito de reglas…",* se señala que el libro comienza con una concepción escueta de en qué consistiría significar algo mediante un término. Esta visión se presentaría ejemplarmente en el caso de la adición, significada mediante '+', pero se extrapolaría al resto de las expresiones que utilizamos en nuestro lenguaje:

> "Para que yo haya significado adición mediante '+' (…) debo haber establecido algún *estándar de corrección* para mis aplicaciones actuales y potenciales del término. Significar algo mediante '+' consiste esencialmente en mi tener una *intención* o *regla* apropiada acerca de qué debe contar como una aplicación correcta e incorrecta de la expresión." (Wilson, 1998, pág. 102).

En el caso del signo '+', el estándar de corrección que se tomaría sería la propia *función de la adición*, la que, en virtud de su definición matemática, nos proveería de un único resultado para cualquier par de números naturales a la que se aplique. Sin embargo, para establecer esta y no otra función como estándar de corrección, debo asumir otra regla -una

[18] Véase (Wilson, 1998) (Kusch, 2006) (Karczmarczyk, 2011).

regla ‘metalingüística’, por así decirlo- que asegure que los valores de la función que significo mediante ‘+’ cuando la aplico sean dados por los valores de la función de adición y no por los de cualquier otra, como la cuadición. Es decir, de lo que se trata es de adoptar una *regla* o *intención semántica* para ‘+’, que asegure que las aplicaciones correctas del término sean establecidas por la tabla infinita de valores que la función de adición genera. Según Wilson, esto puede traducirse en que, si quiero significar adición mediante ‘+’, deben haber ciertos hechos acerca de mí que hayan de algún modo seleccionado (*singled out*) la función de la adición de un modo por el que he sido capaz de formar una intención de que será *esta* función (adición) y no otra (cuadición) la que determine las aplicaciones correctas de mi uso del término. Por lo tanto, si queremos asegurar que ‘125’ es la respuesta correcta a ‘68+57’ porque mediante ‘+’ significo la función de adición -que por un hecho de pura aritmética entrega para tales números la respuesta ‘125’- y no cualquier otra, entonces debo poder apelar a cierto *hecho semántico* que señale que *realmente* seleccioné la regla de la adición como criterio de corrección. Es decir, un hecho que muestre que es el caso que formé una intención o regla semántica sobre la función aritmética de la adición y no sobre la de la cuadición y que, en consecuencia, estoy *justificado* por ella a responder ‘125’ a ‘68+57’ y no otra cosa.

Sin embargo, como ya ha mostrado el argumento escéptico, encontrar un hecho tal no es posible. Y por lo tanto, si es que perdemos acceso a aquello que nos justificaría a decir que significamos en efecto la adición mediante ‘+’, la función de la adición por sí misma -entendida en un sentido puramente aritmético- ya no puede justificarnos en absoluto a responder como lo hacemos, pues no habría nada que asegure que nos hemos comprometido desde un principio con ella y no con cualquier otra función. En la ausencia de un hecho que la confirme, es decir, que la haga verdadera, mi intención semántica respecto de la regla de la adición sería tan injustificada como mi respuesta ‘125’ frente al desafío del escéptico. Es así como la noción misma de significado pierde sustento, haciéndose imposible afirmar de cualquier otro o incluso de mí mismo que sea un seguidor de reglas competente. Ahora bien, Kripke señala que “la idea de correspondencia con hechos debe ser eliminada antes de poder abordar el problema escéptico” (Kripke, Wittgenstein a propósito de reglas y lenguaje privado, 2006). Lo que esto quiere decir que toda apelación a hechos para justificar nuestras

atribuciones de significado debe descartarse. Y, por lo tanto, la justificación debe buscarse en otra parte.

En este sentido, las *Investigaciones filosóficas* evidencian para Kripke el paso en Wittgenstein de una semántica de condiciones de verdad a una de *condiciones de aserción o aseverabilidad*. Si seguimos a kripkenstein, y a la solución de éste a su paradoja, todo lo que se necesita para establecer el significado de una palabra es responder a estas dos preguntas: ¿en qué circunstancias se nos permite hacer una aserción dada? ¿y cuál es el papel de dicho permiso en nuestras vidas? En efecto, el autor señala que

> "Wittgenstein reemplaza la pregunta '¿Qué ha de ser el caso para que esta oración sea verdadera?' por otras dos: primera, '¿En qué condiciones puede esta construcción de palabras aseverarse (o negarse) apropiadamente?'; segunda, '¿Cuál es el papel y la utilidad en nuestras vidas de nuestra práctica de aseverar (o negar) la construcción de palabras en estas condiciones?'" (Kripke, 2006, págs. 85-86).

Una concepción así permitiría salvar al lenguaje de las inconvenientes conclusiones del desafío escéptico, pues la inexistencia de hechos semánticos no implicaría que no podamos asegurar un significado para nuestras expresiones. La legitimación del uso de una palabra sólo requiere que haya circunstancias aproximadamente especificables en las que tal palabra sea lícitamente aseverable, y que "el juego de aseverarla" (es decir, la posibilidad de su aserción dentro de un determinado juego de lenguaje) tenga un papel en nuestras vidas. De esta forma, Kripke puede sortear la conclusión escéptica no ignorándola ni refutándola expresamente, sino más bien incorporándose dentro suyo para salir después, "mediante ella, por encima de ella." Su solución es "escéptica" porque concede la inexistencia de hechos semánticos, pero a la vez reconoce que éstos no son necesarios para dar justificación a nuestras atribuciones de significado. Pues lo que hace Kripke es proponer una teoría semántica -si es que realmente podemos llamarla así- que ya no pretende establecer la corrección de nuestras expresiones lingüísticas en términos de condiciones de verdad. Ya que se acepta la conclusión radical de la paradoja: no hay hechos semánticos en los que fundar

nuestras atribuciones de uso correcto. Pero, al mismo tiempo, se afirma que tales hechos no son necesarios para establecer criterios básicos de normatividad.

Glenda Satne dice al respecto de esta solución:

> "Kripkenstein nunca acepta el argumento escéptico como un argumento acerca de la imposibilidad del lenguaje. Lo que admite es que es falsa la suposición según la cual requerimos de *hechos semánticos* para dar cuenta de que el lenguaje es significativo. Así, no necesitamos *hechos semánticos* para justificar nuestras respuestas o nuestras atribuciones de significado. Todo lo que necesitamos son *condiciones que legitimen la aserción* de esas oraciones. De acuerdo con Kripke, podemos darle la espalda a la necesidad de *hechos semánticos* desde un enfoque de condiciones de verdad a una visión del lenguaje basada en condiciones de aserción o justificación." (Satne, 2005, págs. 30-31).

Ahora bien, sobre cuáles sean estas circunstancias aproximadamente especificables en que la aserción de una determinada expresión se hace posible aún no hemos dicho todo lo que hay que decir. Por el momento sólo señalaremos que, para Kripke, las nociones de *acuerdo* y de *comunidad* jugarán un papel crucial en la explicación de cómo en ciertas circunstancias estamos autorizados a utilizar de tal y tal modo un término o a afirmar de alguien que lo utiliza correctamente y en otras simplemente no.

2.3 La noción de *acuerdo comunitario.*

Como ya se ha señalado en diversas ocasiones, la solución escéptica nos mueve a observar bajo qué circunstancias atribuciones de significado como "Jones quiere decir 'adición' mediante '+'" son hechas y cuál es el rol que éstas juegan en nuestras vidas. Para enfatizar en esto, Kripke toma por un momento el caso de una persona considerada aisladamente. Nos señala el hecho obvio de que, cuando somos preguntados por casos como '68+57', no dudamos de si realmente estamos significando adición y no cuadición mediante el signo '+' o si, en definitiva, mis intenciones lingüísticas presentes concuerdan con las del pasado, sino que, por el contrario, respondemos con total confianza y seguridad que la respuesta correcta es '125'. En efecto, como señala Wittgenstein, "las explicaciones tienen final en alguna parte" (IF §1): podemos dar razones para explicar nuestro resultado en términos del cálculo

o de mis disposiciones, pero, como nos ha hecho ver el escéptico, éstas se nos agotan rápidamente. “Y el término no es una presuposición sin fundamentos sino una manera de actuar sin fundamentos” (OC §110)- citando al propio Wittgenstein. En efecto, lo que señala Kripke es que “la idea toda del argumento escéptico es que al final alcanzamos un nivel donde actuamos sin ninguna razón por cuya virtud podamos justificar nuestra acción. Actuamos sin dudar, pero *a ciegas.*” (Kripke, 2006, pág. 99)

Kripke señala que esto es un caso importante de la distinción que Wittgenstein hace entre actuar “sin justificación” (‘*Rechtfertigung’)*, pero no “ilegítimamente” (‘*zu Unrecht’*). Dice que es parte del juego de lenguaje de nuestras reglas, de la manera en que realizamos atribuciones de significado, que un hablante pueda, sin dar mayor justificación, seguir su propia inclinación segura de que la respuesta ‘125’ y no ‘5’ es la respuesta *correcta* para ‘68+57’. Sin embargo, esto no puede ocurrir en el caso de un individuo aislado, pues, en tal situación, a lo único que tendría acceso el hablante sería a sus disposiciones a responder de una cierta forma, pero aquello no puede ser suficiente, pues no sería capaz de zanjar las aguas entre lo que le parezca correcto al hablante y lo que efectivamente sea correcto. Por lo tanto, si es que consideramos a un individuo aisladamente, lo único que podemos decir es que está *justificado* para aplicar la regla del modo que le parece o que le place, no del modo correcto. En consecuencia, la noción de seguir una regla privadamente pierde todo contenido sustantivo.

Sin embargo, el panorama se hace muy distinto si consideramos al hablante en interacción con una comunidad. Pues, entonces, señala Kripke, habrá otros que tendrán condiciones de justificación para atribuirle al sujeto un seguimiento de reglas correcto o incorrecto, y éstas no consistirán simplemente en que la propia autoridad del sujeto -sus intenciones particulares- deban aceptarse incondicionalmente. Si tomamos, por ejemplo, el caso de un niño que aprende a sumar, veremos que el maestro que lo instruye no aceptará cualquier respuesta como la correcta. Por el contrario, el niño deberá cumplir diversas condiciones si es que el instructor pretende adscribirle el dominio del concepto de adición. Así, para casos pequeños, deberá asegurarse de que el niño responda con la respuesta correcta y no cualquiera. Luego deberá hacer lo mismo para números mayores, etc. No obstante, podemos

preguntar, ¿no implicaría esto que el maestro sólo intenta hacer coincidir las respuestas del niño con las que él mismo tiene la disposición a dar? ¿no es esto una vuelta a la posición disposicional?

La solución de Kripke para esto es la noción de *acuerdo.* Si bien señala que dos individuos como Jones y Smith están autorizados para ser sujetos a corrección el uno al otro en sus atribuciones de significado, el modo en que lo hacen es análogo al caso del niño que aprende a sumar con la ayuda de su instructor. Lo único que Jones tiene a su alcance para poder juzgar que el otro es un *correcto* seguidor de reglas, es que Smith comparta las mismas inclinaciones a responder que él. Y esto sólo puede verse en la práctica. De esta manera, si Smith concuerda con él en suficientes casos, Jones juzgará que Smith está, de hecho, siguiendo la misma regla que él, a saber, la de la adición. Pues, como explica el propio Wittgenstein, "la palabra "concordancia" y la palabra "regla" están *emparentadas* la una con la otra; son primas." (IF §224).

Sin embargo, si este acuerdo en las respuestas no ocurriese, Jones no tendría ningún otro medio para juzgar que Smith opera según la regla de adición y no cualquier otra, y, por tanto, tendría poco sentido la práctica de atribuirle significado a sus aserciones. Pues a todo lo que tienen acceso Smith y Jones es a sus inclinaciones particulares para problemas de adición particulares[19]. Pero, como señala Kripke:

> "Smith *no* tiene por qué aceptar la autoridad de Jones sobre estas cuestiones: *Smith* estimará que Jones quiere decir adición mediante 'más' sólo si estima que las respuestas de éste a problemas de adición particulares concuerdan con las que *él,* Smith, se inclina a dar. (Kripke, 2006, pág. 103)"

[19] En el próximo capítulo, se volverá a elaborar sobre este punto, enfatizando en que, para Kripke, estas inclinaciones poseen un carácter primitivo en la atribución intersubjetiva de significado. Se argumentará, por tanto, que las inclinaciones cumplirían o, más precisamente, el *acuerdo* en estas inclinaciones, jugaría un rol *trascendental* en la práctica comunitaria, parecido al que las denominadas *proposiciones bisagra* o *gramaticales* mantendrían respecto de las posibilidades de un juego de lenguaje. Para esto, se tomará en cuenta la lectura de (Karczmarczyk, 2011) y aportes desde *Sobre la certeza* y las *Observaciones sobre los fundamentos de la aritmética.*

Por lo tanto, si las respuestas que ambos diesen a problemas de adición fueran completamente distintas en el transcurso de la práctica y de la evaluación intersubjetiva, en bastante poco podríamos rescatar la idea de un lenguaje significativo. Pues todo lo que tendríamos sería un panorama en el que cada uno afirmaría tener un conocimiento particular de la regla, un "idiolecto" de la misma, del cual no podríamos saber realmente si concuerda o no con el del resto. En efecto, "si estuviésemos constreñidos a un parloteo de discordancias, con Smith y Jones aseverando mutuamente el uno del otro que están siguiendo la regla erróneamente, mientras los demás discuerdan con los dos y todos entre sí, escaso interés tendría la práctica que se acaba de describir" (Kripke, 2006, pág. 103).

Para salvar esto, Kripke enfatiza en que la concordancia, el acuerdo en las respuestas es un hecho bruto. "De hecho, nuestra comunidad real, es (aproximadamente) uniforme en sus prácticas con respecto a la adición." (Kripke, 2006, pág. 103) Y, por tanto, todo individuo que afirme haber comprendido (*mastered*) el concepto de adición, será juzgado por la comunidad como un seguidor correcto de la regla si es que sus respuestas concuerdan con las de la comunidad en casos suficientes. Por el contrario, aquellos que se desvíen y persistan en la desviación tras habérseles corregido, simplemente no podrán participar de la vida de la comunidad y en su comunicación.

En efecto, Kripke señala que todo el 'juego' que hemos descrito -de que la comunidad atribuye un concepto a un individuo en cuanto éste exhiba suficiente conformidad, bajo circunstancias de prueba, a la conducta de la comunidad- perdería sentido fuera de una comunidad que habitualmente acuerda en sus prácticas. Si no hubiera acuerdo general en las respuestas, el juego de atribuirle conceptos a otros no existiría. En efecto, este acuerdo es el hecho más fundamental de nuestro juego de lenguaje:

> "El conjunto de respuestas en las que concordamos, y el modo como se entretejen con nuestras actividades, es nuestra *forma de vida*. Y, por lo tanto, seres que concordaran en dar consistentemente respuestas estrafalarias cuasiformes a preguntas como '68+57' compartirían otra forma de vida. Por definición, esta otra forma de vida sería extraña e incomprensible para nosotros" (Kripke, 2006, pág. 108).

De esta forma -y parafraseando a Wittgenstein- si un león pudiera hablar, no lo entenderíamos. Pues lo que quiere enfatizar Kripke, con evidente acento humeano, es que nuestro juego de lenguaje nos permite atribuirles a nuestros pares una comprensión del significado de las expresiones de nuestro lenguaje igual a la nuestra, en cuanto la regularidad, la "conjunción constante" en las respuestas, podríamos decir, esté presente. La regularidad y la concordancia deben tomarse como un hecho bruto, pues "ésta no es una concordancia de opiniones, sino de forma de vida." (IF §241).

Tal vez una última aclaración sobre la semántica de condiciones de aserción sea pertinente. Kripke señala, casi al final del tercer capítulo, que la propuesta de Wittgenstein no debe confundirse con una teoría que, para cualquier *n* y *m*, el valor de la función que significamos por 'más', *es* (por definición) el valor que casi toda la comunidad lingüística daría como respuesta. Eso sería una teoría de las condiciones de verdad de aserciones como "Significamos 'adición' mediante '+'". Por el contrario, Kripkenstein sólo se ocupa de señalar que entregamos respuestas para problemas nuevos de adición sin dudar; que la comunidad entera está en el derecho para corregir un cálculo desviado; que en la práctica aquella desviación es rara, y otras observaciones afines. Observaciones así dejarían en claro las condiciones de aserción en las que las atribuciones semánticas que solemos realizar tienen sentido y en las que juegan cierto papel para nuestras vidas. Pero, como no se cansa de aclarar Kripke, "lo que se sigue de estas condiciones de aseverabilidad *no* es que la respuesta que todos dan a un problema de adición sea, por definición, la correcta; sino más bien la trivialidad de que, si todo el mundo concuerda en una cierta respuesta, entonces nadie se sentirá justificado para llamarla errónea" (Kripke, 2006, pág. 122).

Capítulo III:

Tres modelos para leer a Kripkenstein

Introducción

En el capítulo anterior, presentamos a trazo grueso la propuesta kripkensteiniana en *Wittgenstein a propósito de reglas y lenguaje privado* (2006), exponiendo tanto su 'paradoja escéptica' sobre nuestras atribuciones de significado, como su 'solución escéptica' para la misma. Esta última, como vimos, implicaba un abandono del modelo de condiciones de verdad para analizar las adscripciones de significado de nuestro lenguaje mientras que proponía reemplazarlo por uno de condiciones de aserción o justificación, en el cual las nociones de *acuerdo* y *comunidad* jugaban un rol de vital importancia.

Ahora bien, desde su aparición, esta propuesta no ha estado ausente de críticos y se ha vuelto un texto al cual la mayoría de los autores que se han ocupado luego sobre el tratamiento que hace Wittgenstein acerca del seguimiento de reglas y el lenguaje privado han tenido que remitir indefectiblemente[20]; siendo el común denominador de estas críticas el rechazo a algunas de las dos partes de la propuesta kripkensteiniana, con autores que incluso impugnan tanto la paradoja como su solución. No obstante, el objetivo de este trabajo es algo diferente. En efecto, sin llegar a proponer algo así como una defensa directa del texto[21], lo que me interesa aquí es rescatar ciertas intuiciones tanto del texto de Kripkenstein como de los de algunos de los autores que discuten sobre su propuesta, para proponer una forma diferente de entender el seguimiento de reglas en el propio Wittgenstein. Este nuevo modo de leer a Wittgenstein intentará tender un puente entre dos aspectos al parecer contradictorios de cómo la noción de regla es expuesta en las *Investigaciones filosóficas* y otros textos del autor, y compatibilizaría en ciertos rasgos la propuesta de Wittgenstein con la de algunos críticos suyos como McDowell.

[20] Para un buen resumen de la discusión a partir del texto de Kripkenstein, véase "*Rule-Following and Meaning"* (Miller & Wright, 2002).
[21] Tarea ya más o menos emprendida por algunos: véase (Karczmarczyk, 2011) (Kusch, 2006)

No obstante, en parte debido a la extensión de este trabajo y a la innegable dificultad de lo que me propongo llevar a cabo, esta relectura original de Wittgenstein sólo se realizará de un modo escueto y más bien aproximado, dejando en claro cuáles son los aspectos principales de la misma y en qué sentido ésta combinaría a la vez aspectos de las propuestas de Kripkenstein y McDowell, pero sin llegar a entrar en mayor detalle en ciertos temas que, aunque poseen evidente importancia para sostener una propuesta así, requerirían de un trabajo de largo aliento e imposible de realizar en este espacio.

De cualquier modo, antes de presentar lo anterior, será imperioso revisar la lectura que hace John McDowell (1984) del texto de Kripkenstein, dejando el claro las críticas que éste realiza a su propuesta y la defensa que propone de la idea de objetividad respecto a la normatividad del significado. Luego, se revisarán las propuestas de George Wilson (1998) y de Glenda Satne (2005) como posibles correcciones de la de McDowell, abarcando de esta forma un espectro más o menos general de la discusión en torno al seguimiento de reglas a partir de Kripkenstein.

Comencemos entonces, revisando la propuesta de McDowell y observando por qué, según el autor, la lectura de Kripkenstein no sería un modo adecuado de interpretar al propio Wittgenstein ni tampoco una propuesta suficiente por sí misma.

1. Un par de ideas equivocadas: Kripkenstein según McDowell.

El artículo "*Wittgenstein On Following a Rule"* (1984) de John McDowell es ya un clásico dentro de la discusión contemporánea sobre seguimiento de reglas. En dicho trabajo, su autor realiza una lectura personal de Wittgenstein y un resumen de cómo deberían -o más bien de cómo *no* deberían- leerse las anotaciones clásicas sobre reglas y lenguaje privado en las *Investigaciones filosóficas* (§§138-242) y otros textos posteriores del autor.

Ahora bien, el escrito de McDowell comienza realizando una crítica a dos modelos que intentan explicar, en un modo bastante distinto al del filósofo sudafricano, las observaciones de Wittgenstein sobre *rule-following*. Éstos corresponden, por una parte, al de Crispin Wright (1980) y por otra, al de Kripkenstein (2006). A lo largo del ensayo, McDowell se encargará de rechazar ambas propuestas, reemplazándolas por una lectura personal del asunto, que correspondería a la única forma de rescatar la posibilidad del seguimiento de reglas en un

sentido *objetivo.* Esto, ya que, según el autor, las lecturas de Wright y Kripke se presentarían como "los dos cuernos de un dilema" sobre el seguimiento de reglas que, como situándonos entre Escila y Caribdes, nos arrojaría de un extremo al otro de un mar turbulento en el que no podemos conducirnos con claridad. Pasemos a revisar, primero, la lectura que McDowell hace de la propuesta de Wright.

1.1 El primer cuerno del dilema

En el primer apartado (§1) del artículo, el autor comienza señalando que, acorde a cierta concepción 'intuitiva' del seguimiento de reglas, solemos pensar acerca del significado y la comprensión en "términos contractuales":

> "Nuestra idea es que aprender el significado de una palabra es adquirir una comprensión que nos obliga subsecuentemente -si tenemos ocasión de utilizar el concepto en cuestión- a juzgar y hablar en ciertos modos determinados" (McDowell, 1984, pág. 45).

Así, cuando comprendemos una expresión, estaríamos comprometidos a ciertos patrones de uso lingüístico por los significados mismos de nuestras expresiones. Ahora bien, la idea de Wright, por el contrario, consiste en que, siguiendo las observaciones de Wittgenstein al respecto, una concepción como la anterior carecería por completo de sentido. Pues, en efecto,

> "en nuestro entendimiento de un concepto no hay ninguna determinación rígida o por adelantado de qué es lo que vaya a contar como una aplicación correcta suya." (Wright, 1980, pág. 21).

Según Wright, esto es así porque la idea del 'patrón' que seguimos al utilizar una expresión es algo que, en definitiva, no puede explicarse realmente:

> "Tenemos que reconocer (…) que el "patrón" es, estrictamente, inaccesible a una explicación definitiva. Pues, como Wittgenstein nunca se cansó de recordarse a sí mismo, ninguna explicación del uso de una expresión es prueba contra un malentendido; las explicaciones verbales requieren una comprensión correcta del vocabulario en el cual son expresadas y las muestras están siempre abiertas a una variedad inagotable de interpretaciones." (Wright, 1980, pág. 216)

Lo que esto quiere decir es que una explicación por sí misma no basta para asegurar una comprensión del uso de una expresión, ya que, como señala Wittgenstein, antes de saber qué es lo que ésta significa, tenemos que comprender ya la manera en que debemos utilizarla; o sea, tenemos que saber de antemano cuál es su lugar en el 'juego de lenguaje'. Y esto no puede asegurarse sólo mediante una explicación, pues éstas siempre están abiertas a múltiples interpretaciones y, en consecuencia, no habría nada a lo que pudiéramos apelar para saber cuál de todas sea la adecuada. Por lo tanto, según Wright, la idea de 'patrón' de uso lingüístico sólo nos llevaría a la idea de que comprender una expresión sería una especie de 'salto misterioso' sobre la interpretación correcta, es decir, una "suposición inspirada sobre el patrón de aplicación que el instructor está intentando hacer entender" (Wright, 1980, pág. 216). Pero esto en ningún sentido sería capaz de sustentar cuál sea el modo correcto de aplicar la expresión, ya que, si todo lo que tenemos es un conocimiento particular -y bastante misterioso- sobre cómo entender la continuación del patrón lingüístico, no somos capaces de salvar la clásica distinción wittgensteiniana entre *creer* seguir una regla y seguirla realmente (IF §202). En consecuencia, no sabríamos en realidad cómo utilizar la expresión correctamente.

Para superar estos problemas, lo que propone Wright es una apelación a la comunidad. En efecto, como recién señalamos, si todo lo que tuviésemos fuera una intuición particular de cómo continuar la serie, sólo seríamos capaces de un conocimiento privado o '*idioléctico'* (*idiolectic)* de la regla, a partir del cual no tendríamos cómo extraer un criterio de corrección adecuado para su seguimiento. Sin embargo, si tomamos en cuenta al individuo como formando parte de una comunidad, entonces sí podríamos hacer espacio para el error (el caso de que sus respuestas no vayan a la par de la de sus compañeros) y, por tanto, también para el uso correcto (el caso de que sus acciones concuerden con las del resto). Así, como señala Wright:

> "Ninguno de nosotros puede hacer sentido unilateralmente de la de idea de un empleo correcto del lenguaje, salvo por referencia a la autoridad del asentimiento comunitario seguro sobre el asunto; y para la comunidad misma no hay autoridad, así que tampoco hay estándar para cumplir." (Wright, 1980, p. 220)

Ahora bien, McDowell evidentemente no aceptará una lectura así. Por el contrario, el autor sostiene que, si le concediéramos el punto a Wright, no tendríamos entonces cómo dar cuenta de un aspecto fundamental para la normatividad del significado: la *noción intuitiva de objetividad,* que consiste en lo siguiente:

> "La idea en riesgo es la idea de que las cosas sean de tal y tal forma de todas maneras, bien decidamos o no investigar el asunto en cuestión, y sin importar cuál sea el resultado de una investigación tal. Esta idea requiere la concepción de cómo podría decirse correctamente que las cosas sean así de todas formas (…) y esta noción de corrección (*correctness)* sólo puede ser la noción de cómo el patrón de aplicación que comprendemos (*grasp),* cuando llegamos a entender el concepto en cuestión, se extiende, independientemente del resultado actual de cualquier investigación, al caso relevante." (McDowell, 1984, pág. 46)

Es decir, de lo que se trata es de la posibilidad de concebir los patrones de uso de una expresión de un modo que sea independiente de la manera en que efectivamente lo utilizamos o hemos utilizado. Ahora bien, esta idea se ve completamente obliterada en la propuesta de Wright, pues en aquélla a lo único que tenemos acceso es a una comunidad de hablantes que concuerdan en sus prácticas, pero cuyo acuerdo, a pesar de justificar las acciones de los individuos, no está él mismo justificado de ninguna forma. Para McDowell, esto no correspondería en absoluto en una respuesta al problema de Wittgenstein en §202, ya que la comprensión de la regla por parte de la comunidad, fundada en un acuerdo contingente en las respuestas, se parecería demasiado a la comprensión particular que tendría un individuo aislado. Pues, como señala el autor:

> "Cualesquiera aplicaciones de una expresión sean las que aseguren la aprobación comunitaria, serán justo esas aplicaciones las que le parecerán a la comunidad como conformándose a su entendimiento de la expresión." (McDowell, 1984, pág. 49)

Por lo tanto, la salida de Wright no sería capaz de proveernos de un criterio *objetivo* de corrección del uso del patrón lingüístico que aprendemos cuando comprendemos una expresión, pues, según McDowell, un criterio así debería proveernos de un modo de seguir el patrón que sea independiente a toda opinión y todo uso por parte de la comunidad. Sólo así podría rescatarse la *noción intuitiva de objetividad* según la cual las cosas serían correctas

no porque a una comunidad o a un individuo particulares así le *parezcan* sino porque, objetivamente, ese sería el modo correcto de actuar. Tal vez podríamos decir que de lo que se trataría es de que el patrón sea correcto *en sí mismo* y con independencia de toda aplicación suya. Y esto no podría encontrarse en la propuesta de Wright, ya que en ella

> "hacemos espacio sólo para el salirse del paso (*go out of step)* de uno con [las acciones de] sus compañeros; no para salirse del paso con un patrón independiente de ratificación que ellos siguen." (McDowell, 1984, pág. 49)

Por lo que, para McDowell, su propuesta debería rechazarse.

1.2 El segundo cuerno del dilema

Luego de descartar la lectura de Wright sobre el seguimiento de reglas, McDowell menciona una segunda alternativa sobre el asunto, que estaría emparentada con la del primero, en cuanto esta también apelaría a la noción de comunidad para establecer el modo correcto de continuar una serie o establecer una práctica. Ésta correspondería a la propuesta de Kripke o *Kripkenstein* (2006), que revisamos de modo más o menos general en el capítulo anterior. Como vimos, dicha lectura constaba de dos partes: una 'paradoja escéptica' sobre el significado y una 'solución escéptica' para la misma. Como expusimos, la primera de éstas se presentaba mediante un argumento escéptico que hacía imposible determinar para alguien si es que el uso correcto de la expresión '+' correspondería al de la función 'más' o 'cuás'; pues, como indica McDowell, el resultado de la paradoja escéptica es que

> "No hay ningún hecho que pudiera constituir mi haber adjuntado uno y no otro significado al signo 'más'" (McDowell, 1984, pág. 50)

Por lo tanto, la noción misma de significado correcto perdería sustento, ya que no seríamos capaces de fijar un significado y no otro para una misma palabra, y, en consecuencia, la idea de atribuir significado a las expresiones de nuestros pares se haría imposible. Sin embargo, Kripkenstein presenta también una 'solución escéptica' para esto, que apelará a la noción de comunidad para establecer un criterio de corrección de nuestras atribuciones de significado y que, según McDowell, podría resumirse en los dos siguientes puntos:

> "Primero, debemos reformar nuestra concepción intuitiva del significado, reemplazando la noción de condiciones de verdad por una noción parecida a una de condiciones de

justificación. (…) Segundo, cuando consideramos las condiciones de justificación de los enunciados en los cuales expresamos la idea de que alguien fija un significado determinado a una expresión (las condiciones bajo las cuales afirmamos tales enunciados, y los roles que juegan en nuestras vidas), vemos que podemos hacer sentido de ellas [sólo] en términos de su uso para registrar la aceptación de individuos dentro de la comunidad lingüística" (McDowell, 1984, págs. 50-51)

Entonces, como intenta precisar el texto de McDowell, la solución escéptica nos permitiría corregir nuestras atribuciones de significado en términos de la aceptación y rechazo de los individuos dentro de la comunidad lingüística. De esta forma, la inclusión de un hablante dentro de la comunidad les otorgaría justificación a sus juicios y le permitiría comprender que su modo de actuar y responder, siendo este igual al de sus pares, corresponde al modo correcto de hacerlo. Esto, además, jugaría un rol importante en la vida de la comunidad, en cuanto haría posible que los demás confíen en que cada individuo comprende del mismo modo que ellos el lenguaje, atribuyéndole un significado parecido a sus expresiones y facultándolo para realizar acciones básicas como comprar, conversar, aprender y enseñar.

Ahora bien, McDowell tampoco aceptará esta postura como una explicación adecuada del seguimiento de reglas. De hecho, ni siquiera la admitirá como una lectura válida del propio Wittgenstein, pues afirmará que "la tesis de que Wittgenstein acepta la 'paradoja escéptica' parece una falsificación" (McDowell, 1984, pág. 52). Esto sería así porque el desafío escéptico que surge en el texto de Kripke, inspirado por el §201 de las *Investigaciones filosóficas*, según el cual no nos sería posible fijar una interpretación del uso de una expresión frente a la otra, tomaría en cuenta sólo una porción de dicho parágrafo e ignoraría el propósito real de Wittgenstein. En efecto, como indica McDowell, la parte faltante del parágrafo wittgensteiniano, y que no es citada por Kripkenstein, va de la siguiente forma:

"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 la 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"" (IF §201)

Por lo tanto, según McDowell, cuando, nos preguntamos, siguiendo el argumento del escéptico de Kripkenstein, cuál sería el hecho que constituye mi entendimiento del signo '+' de una forma en la que ciertas respuestas se tomarían como correctas y ciertas otras no, lo que hacemos es seguir todavía presos de cierto *malentendido*. Esto sería así porque con esa pregunta lo que continuamos buscando es un hecho que muestre mi haber puesto la correcta *interpretación* sobre la expresión de la regla, pero esto nunca puede satisfacerse. Ya que, como señala el propio Wittgenstein, bajo un modelo así "damos interpretación tras interpretación" y cuando creemos haber encontrado la definitiva, nos percatamos de una que yace bajo ella. Y bajo esta otra. Y así sucesivamente.

A partir de esto, McDowell señala que Kripke estaría leyendo a Wittgenstein de forma equivocada, pues no habría sido capaz de reconocer efectivamente la voz del filósofo austríaco en el texto, confundiéndola probablemente con la de su interlocutor. Así, el autor indica que "la lectura de Kripke retrata a Wittgenstein como apoyando este razonamiento [el modelo infinito de interpretaciones], y, consecuentemente, como estando dispuesto a abandonar la idea de haya algo que constituya mi entender una expresión de una forma determinada." (McDowell, 1984, pág. 52); mientras que, por el contrario, el propósito de Wittgenstein sería muy diferente:

> "Pero lo que Wittgenstein afirma claramente, en el segundo parágrafo de §201, es que el razonamiento está viciado por "un malentendido". La respuesta correcta a la paradoja, nos señala en efecto Wittgenstein, no es aceptarla sino corregir el malentendido sobre el cual depende: esto es, tomar conciencia de que "hay una captación de la regla que *no* es una *interpretación*." (McDowell, 1984, pág. 52)

Es decir, la 'paradoja escéptica' de Kripkenstein estaría errando el tiro: de lo que se trata no es de encontrar algún hecho que constituya cuál sea la interpretación correcta de la regla, sino, por el contrario, tomar consciencia de que existe un modo de seguir una regla que *no* depende de interpretaciones. Para McDowell, esto es un claro ejemplo de lo que él denomina "el primer cuerno del dilema" sobre el seguimiento de reglas que surge desde §201: mantenernos presos en el modelo de las interpretaciones y pretender encontrar un hecho que fundamente una de ellas como la correcta. "El segundo cuerno del dilema", por otra parte, correspondería a abrazar una cierta *mitología* sobre el significado y la comprensión como,

por ejemplo, creer que significar una expresión del modo en que lo hago consiste en arribar a una interpretación última, la cual no sea susceptible a ninguna interpretación ulterior; es decir, que "no sea susceptible al movimiento del pensamiento en la línea escéptica de razonamiento" (McDowell, 1984, pág. 53).

En consecuencia, la propuesta kripkensteiniana parecería haberse levantado con el pie equivocado desde un principio. Pues, según McDowell, la paradoja escéptica que propone no sería capaz de mirar más allá del modelo de las interpretaciones, conduciéndonos a un estado en el que no habría nada, ningún hecho (semántico), en el que pudiéramos fundar la comprensión correcta del uso de una expresión y la atribución a otros de significado; y no quedaría en absoluto claro cómo la 'solución escéptica' que se propone para este problema pudiera mejorar en algo las cosas, pues, según el autor, no se entiende cómo "una 'solución escéptica' puede evitar el efecto destructivo que la concesión [de la paradoja escéptica] amenaza tener." (McDowell, 1984, pág. 58)

2. Dos réplicas a McDowell

Ahora bien, según las críticas de McDowell, el planteamiento kripkensteiniano, al igual que el de Wright, no correspondería a una lectura fiel de Wittgenstein, razón ya por la cual la lectura debería, según el autor, ser rechazada de buenas a primeras; pero, no siendo esto suficiente, McDowell indica que la posición de Kripkenstein ni siquiera consistiría en una propuesta coherente por sí misma, ya que la conclusión radical a la que nos lleva la paradoja escéptica, según la cual no podríamos establecer una comprensión del uso correcto de una expresión pues no seríamos nunca capaces de fijar una interpretación de la regla frente a otra, no tendría cómo ser rehabilitada por la solución escéptica propuesta para ello. En efecto, una mera apelación a la comunidad, para McDowell, no permite llenar la noción intuitiva de objetividad que constituye el requisito mínimo de toda explicación sobre el seguimiento de reglas. Esta consiste en que el patrón de uso que aprehendemos pueda extenderse de forma objetiva y autónoma del modo en como la utilicemos. Es decir, que la regla pueda establecer su curso de usos correctos con independencia de lo que a nosotros nos *parezca*. Y esto es precisamente lo que no sería posible en la salida comunitaria de Kripke, pues todo lo que habría en ella sería que lo correcto será lo que a la comunidad le parezca correcto. Y evidentemente esto no sería hablar de lo correcto en absoluto.

Sin embargo, esta lectura no es definitiva. En efecto, existen autores que están en desacuerdo con las críticas que la interpretación de McDowell hace a la de Kripke, señalando, por ejemplo, que éste último no sólo sería una lectura más o menos coherente con el Wittgenstein de las *Investigaciones*, sino que, además, la lectura del propio McDowell no sería fiel a la de Kripke mismo. Por lo que las críticas sobre la paradoja y la solución escépticas que recién presentamos no estarían justificadas.

En consiguiente, en este apartado revisaremos dos críticas a la posición de McDowell en *Wittgenstein On Following a Rule.* Estas consisten, primero, en la que realiza George Wilson (1998), donde el autor rechaza la idea de que el texto de Kripke sea una lectura inadecuada del propio Wittgenstein, clarificando los objetivos y alcances reales de su 'argumento escéptico' y refutando las acusaciones de McDowell, a la vez que propone una forma de leer a Kripkenstein en la que éste no estaría comprometido realmente a la conclusión anti-factualista (la inexistencia de los hechos semánticos) con la que habitualmente se le carga[22]; y, en segundo lugar, la crítica que Glenda Satne (2005, cap. 8) realiza a tres núcleos centrales de la propuesta mcdowelliana: la noción de objetividad, la idea de que la objetividad es condición necesaria de la normatividad y la inadecuación de Kripkenstein con el rechazo del modelo de interpretaciones de Wittgenstein en §201.

2.1 Wilson y la crítica de Kripkenstein al realismo semántico

Si la comparamos con la lectura de McDowell, la interpretación que hace George Wilson (1998) del texto de Kripkenstein, comprende su propuesta desde una perspectiva muy distinta. Esto es así porque el autor no entiende, como McDowell, que el objetivo de la paradoja escéptica sea simplemente llevarnos a la imposibilidad de fijar una interpretación de la regla frente a la otra. En efecto, esto tendría muy poco sentido, pues todo el argumento se agotaría en cancelar la idea misma de lenguaje significativo – lo que complica, además, la

[22] En el caso de Wilson, se tomará en cuenta sólo la primera parte de su propuesta, enfatizando en la crítica a la lectura de McDowell y señalando que el modo en cómo Wilson presenta la propuesta kripkensteiniana sería la manera correcta de leerla, pues se evitaría la auto-refutación de la 'paradoja escéptica' y se haría comprensible el rechazo del modelo clásico realista como medio para entender nuestras atribuciones de significado en la 'solución escéptica'. Sin embargo, no se entrará a discutir la idea del autor sobre la posibilidad de que Kripkenstein no esté comprometido con la inexistencia de los hechos acerca del significado, pues esto escaparía un poco a los propósitos del presente trabajo. De todas formas, no me parece una lectura adecuada del asunto, pues trivializa un tanto la conclusión de la paradoja escéptica y no deja muy en claro la utilidad de la semántica de condiciones de aserción que se propone en la solución escéptica.

formulación de la propia paradoja en un modo en que no se refute a sí misma- a la vez que volvería imposible rehabilitar la comunicación y las atribuciones de significado a otros mediante el amparo de la solución escéptica. En oposición a McDowell, Wilson señala que el propósito del argumento se halla en algo muy diferente y que, una vez esclarecido cuál es éste, no sólo podrá comprenderse cómo la solución escéptica es capaz de solucionar de buena forma la paradoja de §201, sino que además se podrá observar que la posición de Kripke no estaría tan alejada del propio planteamiento wittgensteiniano.

En efecto, lo que el texto de Wilson explica es que el argumento escéptico está dirigido principalmente contra cierta concepción de las condiciones necesarias para que alguien signifique algo mediante un término. Esta corresponde a la visión *clásico-realista* sobre el significado. Según esta, querer decir algo mediante una expresión implica establecer cierto *estándar de corrección* (x) para las aplicaciones de la misma y, así mismo, poseer cierta *intención* al respecto, que determine que dicho estándar (x) y no otro (y) contará como el criterio de corrección de mis aplicaciones del término. Como señala el autor:

> "Para que yo haya significado adición mediante '+', según las observaciones anteriores, debo haber establecido algún *estándar de corrección* para mis aplicaciones actuales y potenciales del término. Significar algo mediante '+' consiste esencialmente en mi tener una *intención* o *principio* (*policy)* adecuadas sobre qué es lo que contará como una aplicación correcta e incorrecta de la expresión" (Wilson, 1998, pág. 102)

Por lo tanto, sería esta combinación de cierto estándar de corrección como guía o regla de mis aplicaciones y la correspondiente intención sobre dicho estándar, que permita seleccionarlo como la regla efectiva de mis aplicaciones correctas e incorrectas del término, lo que haría posible el uso con significado de una expresión y posibilitaría, por tanto, las atribuciones de significado a los demás. Sin embargo, señala Wilson, el propósito de la paradoja del escéptico kripkensteiniano se halla justamente en socavar esta concepción, pues ella muestra que no es posible respaldar la idea de que la intención que poseemos respecto al estándar de corrección (x) del uso de un término (t) esté justificada frente a la hipótesis de que nuestro estándar de corrección, según hemos utilizado (t) en el pasado, sea realmente (y), pues no puede encontrarse el *hecho semántico* que confirme dicha intención. De manera que no podría asegurarse realmente, bajo el marco semántico clásico-realista, que alguien

signifique una y no otra cosa mediante, por ejemplo, el signo '+'. Pues recordemos que, para Kripke, las intenciones respecto de la regla juegan un rol fundamental:

> "Este es todo el cometido de la noción de que al aprender a sumar capto una regla: mis intenciones pasadas con respecto a la adición determinan una única respuesta para una cantidad indefinida de casos nuevos en el futuro." (Kripke, 2006, pág. 21)

Esto porque, en efecto, afirmar que *quiero decir 'adición' y no 'cuadición' mediante '+'*, equivaldría a afirmar que *quiero que la función de 'adición' sea mi estándar de corrección cuando utilizo el signo '+'*. Y para que esto sea posible, deben haber *hechos* sobre mí que muestren de algún modo que he seleccionado la función de adición y no otra como mi estándar y, además, que lo he hecho de un modo que me ha permitido formar la intención, acerca de esta misma función, de que ella debe determinar las aplicaciones correctas de mi uso del término. Sin embargo, como ya hemos visto en el capítulo anterior, el desafío del escéptico tiene por objetivo mostrar que la búsqueda de tales hechos es una tarea imposible. Como señala Wilson:

> "En la discusión previa, se afirmó que deben haber hechos acerca de mí que, de algún modo, 'seleccionen' (*single out*) la adición de tal manera que se haga posible para mí el formar una intención, sobre aquella función, de que sea [la adición] lo que determine las aplicaciones correctas de mi uso de '+'. Bien entonces, pregunta el escéptico, ¿de qué manera específica la adición es 'seleccionada' por mí para que yo pueda formar la especificada intención sobre ella? El consiguiente argumento escéptico pretende demostrar que no hay respuestas satisfactorias a estas preguntas." (Wilson, 1998, pág. 103)

Por lo tanto, como no habrían hechos que justificaran la selección de una y no otra función como el estándar de mis aplicaciones de cierto término, el argumento escéptico nos llevaría a la fatídica conclusión de que todo el lenguaje carece de significado. Esto lo reconoce Kripke:

> "Pero si hay que conceder esto al escéptico, ¿acaso no es este el final del asunto? ¿Qué *puede* decirse en favor de nuestras atribuciones ordinarias de lenguaje significativo a nosotros mismos y a los demás? ¿No hemos alcanzado ya la increíble conclusión,

anuladora de sí misma, de que todo el lenguaje carece de significado?" (Kripke, 2006, pág. 84)

Bueno, en cierto punto, sí. Ya que, si concebimos el uso significativo del lenguaje y las atribuciones de significado bajo el marco clásico-realista, no podemos abandonar la paradoja escéptica de que nadie puede asegurar un significado a sus palabras. Sin embargo, debe notarse que esto sólo es así si es que nos mantenemos bajo *esa* concepción. Y permanecer en ella es justamente lo que Kripkenstein rechaza en la solución escéptica:

"Para que la solución escéptica de Wittgenstein a su paradoja sea inteligible, la concepción 'realista' o 'representacional' del lenguaje debe ser socavada por otra concepción." (Kripke, 2006, pág. 96)

En efecto, para rehabilitar tanto la idea del lenguaje significativo como la posibilidad de realizar atribuciones de significado a nuestras expresiones y a las de los demás, lo que Kripkenstein propone es abandonar el modelo clásico-realista y sus condiciones de verdad para analizar el uso de nuestras expresiones y nuestras atribuciones de significado[23]. Pues, según el marco de la solución escéptica, todo lo que se necesita para establecer el uso correcto de una expresión será que haya circunstancias aproximadamente especificables en donde el juego de atribución de significado a otros sea posible y en el cual éste cobre algún sentido para nuestras vidas. Y esto sólo será posible en el ámbito de una comunidad, pues a partir de la práctica y el uso efectivos que se haga de los términos dentro de ella obtendremos *condiciones de aseveración* según las cuales seremos susceptibles a la corrección intersubjetiva del uso de nuestras expresiones y de nuestras atribuciones de significado. Así, como señala Wilson:

"Muy aproximadamente, el Wittgenstein de Kripke sostiene que nuestra conducta lingüística actual *exhibe* nuestra 'comprensión de una regla' en este sentido: nuestros usos

[23] Sobre la relación del realismo semántico y las condiciones de verdad, Anandi Hattiangadi señala lo siguiente: "Más generalmente, el realista semántico sostiene que entender el significado de una oración declarativa consiste en comprender sus condiciones de verdad, y que entender el significado de una palabra consiste en comprender sus condiciones de corrección. Más aún, el realista semántico sostiene típicamente que nuestras adscripciones de significado y condiciones de corrección son ellas mismas capaces de verdad y falsedad. Hay un 'hecho de la cuestión' (*fact of the matter)* de si bien el doctor quiso decir 'varicela' para referirse a la varicela, por lo que hay un 'hecho de la cuestión' de si bien mi adscripción de significado a la afirmación del doctor es verdadera o falsa" (Hattiangadi, 2007, pág. 2)

del término, y las circunstancias en las cuales estos usos ocurren, son empleadas por nosotros para servir como *criteria* que garantizan (o fallan en garantizar) nuestras adscripciones de seguir una regla para un término, p. ej., de significar tal-y-tal mediante él. Más aún, en esta visión, estos criterios -estas 'condiciones de aseveración' ('*assertability conditions'*)- son consideradas como fundamentales y primitivas dentro del 'juego de lenguaje' de adscripciones de significado. De hecho, lo significativo (*meaningfulness*) mismo de las atribuciones de significado está substancialmente ocasionado por estos criterios." (Wilson, 1998, pág. 113)

A partir de esto, se pueden extraer dos críticas a la lectura de McDowell. Primero, no sería correcto afirmar que la lectura de Kripkenstein de §201 de las *Investigaciones filosóficas* no sea capaz de ir más allá del modelo de las interpretaciones y que, por ende, sea presa de un *malentendido.* Pues, por el contrario, el rechazo de la posición clásico-realista sobre el significado implica a su vez un rechazo a la idea de que el uso correcto de una expresión tenga que ser dictado siempre a partir de una interpretación de la regla que usamos para corregirlo. Además, por otra parte, si sólo dependiéramos de interpretaciones para establecer el uso correcto de la regla, la paradoja escéptica haría imposible todo uso significativo del lenguaje, pues, como indica Wittgenstein, toda interpretación puede hacerse concordar con la regla, de lo que se desprende que "no habría concordancia ni desacuerdo" (IF §201) posibles; por lo que tampoco quedaría muy claro cómo podría sernos de ayuda una semántica distinta, como la propuesta en la solución escéptica, si es que todo lo que tuviéramos que hacer fuera siempre hallar la *interpretación* correcta.

Pero este no es el caso. Pues, si seguimos a Wilson, la idea de la paradoja escéptica es mostrarnos que la aporía se produce sólo si nos mantenemos bajo el marco clásico-realista sobre el significado[24]. Y, en consecuencia, el propósito de Kripkenstein sería rechazar este modelo, reemplazándolo por la semántica de condiciones de aserción que propone la solución

[24] De hecho, el propio Wilson señala que el argumento escéptico de Kripkenstein no sería un argumento del regreso en las interpretaciones, en el que ninguna interpretación basta para fijar un uso de la regla *a* ante uno *b*, pues ésta siempre dependería a su vez en una interpretación ulterior, sino más bien en una suerte de argumento de la indeterminación, según el cual ningún hecho sobre mí sería capaz de fijar una interpretación 'clásico-realista' frente a otra: "Más bien, la presente lectura toma el argumento como siendo, tal y como a menudo enfatiza Kripke, una especie de argumento de indeterminación. Ningún hecho sobre el hablante es suficiente para determinar una interpretación 'clásico-realista', fuera de un número indeterminado de alternativas posibles, como la con la que la intención putativa del hablante está interesada." (Wilson, 1998, pág. 111. nota 12).

escéptica. En efecto, a la luz de Wilson, lo que Kripkenstein pretende mostrarnos con esto es que "significar algo no es una cuestión de las 'interpretaciones' que constituyen las condiciones clásico-realistas de satisfacción para nuestras frases y palabras" (Wilson, 1998, pág. 112), sino que las interpretaciones, como señala Wittgenstein, sólo consisten en "la sustitución de una expresión de la regla por otra" (IF §201), pero no pueden fundar ellas mismas un criterio de corrección adecuado para el uso de nuestras expresiones, pues "toda interpretación pende, juntamente con lo interpretado, en el aire" (IF §198).

En segundo lugar, tampoco sería adecuado afirmar que Kripkenstein ignora la segunda parte de §201. Pues, aun cuando no lo mencione explícitamente en el texto, su propuesta no haría caso omiso de la advertencia de Wittgenstein de que "hay una captación de la regla que *no* es una *interpretación*" que "se manifiesta, de caso en caso de aplicación, en lo que llamamos 'seguir la regla' y en lo que llamamos 'contravenirla'" (IF §201). Ya que, según Wilson, "esta propuesta sería el núcleo de lo que la 'solución escéptica' pretende elaborar" (Wilson, 1998, pág. 112). Y esto puede verse claramente en cuanto para ésta la manera en cómo la regla se exhibe en la práctica lingüística de la comunidad influye fuertemente en cómo establecer el modo correcto de seguirla. Ya que, de hecho, el acuerdo o concordancia en las respuestas y en los juicios constituye la *forma de vida* de la comunidad, que funciona precisamente como el criterio para garantizar nuestras atribuciones correctas e incorrectas de significado.

Por lo tanto, si seguimos las observaciones de Wilson, sería el propio McDowell el que estaría *malinterpretando* a Kripkenstein, pues ésta última correspondería a una lectura que, primero, no se alejaría completamente del texto wittgensteiniano, o al menos no en un modo en el que yerre por completo en apreciar aspectos básicos de Wittgenstein tales como que seguir una regla no puede reducirse a un acto puramente interpretativo; y, segundo, funcionaría como una propuesta coherente por sí misma, pues la paradoja escéptica sí podría ser resuelta por la solución que Kripkenstein propone para ello, a saber, el abandono del modelo clásico-realista para analizar nuestras expresiones y nuestras atribuciones de significado.

2.2 Satne y la crítica al requisito de objetividad

Como ya hemos revisado, la propuesta de McDowell (1984) posee varias aristas. En primer lugar, está la crítica que realiza a Kripkenstein respecto de que, en su lectura de las *Investigaciones*, el autor no sería capaz de ir más allá de cierto malentendido sobre las interpretaciones, leyendo de forma incorrecta el §201 y volviendo a su propuesta inconsistente -pues la solución escéptica no sería capaz de reestablecer la posibilidad del lenguaje significativo ni la de la atribución intersubjetiva de significado, que fueron canceladas por la paradoja escéptica. Así, como apunta Glenda Satne:

> "Para McDowell, el problema de la argumentación kripkeana se basa en no haber rechazado, tal como, según él, Wittgenstein lo sugería, la identificación entre significado e interpretación. La consecuencia de este error es la imposibilidad de dar una respuesta a la paradoja de las interpretaciones señalada por Wittgenstein y el considerar que la única salida es una salida que acepta la paradoja, la denominada solución escéptica" (Satne, 2005, pág. 135)

Por lo tanto, señalar que el autor no habría abandonado la identificación entre significado e interpretación, permitiría socavar la idea que la propuesta de Kripkenstein sea una lectura fiel de Wittgenstein, así como la de que sea una propuesta coherente por sí misma, pues la solución escéptica no funcionaría como una salida eficaz a la paradoja.

Ahora bien, McDowell indica que la posición de Kripkenstein se sitúa como uno de los dos cuernos de un dilema sobre el seguimiento de reglas. Este dilema surgiría a partir de mantenerse bajo el modelo de las interpretaciones para analizar nuestras expresiones con significado y concluiría en dos nociones problemáticas sobre el seguimiento de reglas que Wittgenstein presenta en las *Investigaciones*: por un lado, el de la paradoja de las interpretaciones (IF §201) que haría imposible asegurar una interpretación de la regla y, por otro, el del imaginario de una 'maquinaria súper-rígida' (IF §192, §194) que determinaría por adelantado las aplicaciones correctas de una expresión. Según McDowell, el punto de Wittgenstein es que ambas opciones son inaceptables. La primera, porque no seríamos capaces de justificar una interpretación de la regla como la *correcta*, ya que siempre podría postularse una interpretación similar pero incompatible -el caso de 'cuás' versus 'más', por ejemplo- lo que imposibilitaría la idea misma de seguimiento de reglas y, por tanto, de uso

correcto del lenguaje. Y la segunda, porque postular una instancia trascendente de la regla oscurece la manera en que nos relacionamos con ella epistemológicamente: no se explicaría la comprensión de este patrón independiente por parte del individuo más que por una suposición azarosa de que la forma en que lo sigue es la correcta. Y esto no sería capaz de superar la distinción entre *creer* seguir una regla y seguirla realmente, que Wittgenstein presenta en IF §202. Ambos dilemas surgirían, para el autor, de un malentendido que nos lleva a mantenernos bajo un modelo que iguala significados con interpretaciones y que nos impide ver que, como señala Wittgenstein, "hay una captación de la regla que *no* es una *interpretación*" (IF §201).

Ahora bien, según McDowell, el error de Wright y Kripke consistiría justamente en no prestar atención a esto último, ignorando que hay un modo de seguir la regla que no se reduce a meras interpretaciones de la misma y "que se manifiesta, de caso en caso de aplicación, en lo que llamamos 'seguir la regla' y en lo que llamamos 'contravenirla'." (IF §201). Este modo de seguir la regla consistiría en la idea de *práctica*. ¿Pero cómo entiende McDowell esta noción?

Pues también en el caso de Kripkenstein la práctica comunitaria juega un rol importante en determinar la corrección de nuestras atribuciones de significado. Ya que, en efecto, el fundamento de la salida escéptica de la paradoja se halla en cierta idea de práctica, en la cual, el juego de atribución de seguimiento de reglas y significado a los demás constituye la manera en que aseguramos la justificación para las adscripciones de significado a nosotros mismos y a los demás:

> "Es, entonces, en tal descripción del juego de atribución de conceptos en lo que consiste la solución escéptica de Wittgenstein. Ella proporciona tanto condiciones de justificación para la atribución de conceptos a los demás como una explicación de la utilidad de este juego en nuestras vidas." (Kripke, 2006, pág. 107)

Sin embargo, como apunta Satne, para McDowell, esta idea de práctica o juego en la solución escéptica estaría inhabilitada por no ser capaz de ir más allá del modelo de las interpretaciones y por rechazar la apelación a condiciones de verdad para analizar nuestras atribuciones de significado:

> "Según McDowell, la idea de *práctica, costumbre, comunidad,* en la solución escéptica kripkeana está desvirtuada a la luz de no poder fundamentar ninguna noción sustantiva de significado. En particular, este autor objeta el 'aberrante' rechazo de la semántica de condiciones de verdad, la que, según McDowell, es imprescindible para dar cuenta del significado." (Satne, 2005, pág. 137)

De tal manera que, si McDowell pretende superar la errónea igualación del significado con interpretación, sorteando asimismo los dos dilemas a los que ésta nos conduce, su idea de *práctica* debe ir por otro lado. En efecto, lo que hace McDowell es comprender la noción de práctica en un sentido *trascendental*, pues para el autor sería la práctica misma la que haría posible el seguimiento de reglas en un sentido *objetivo*, que es el que al autor le interesa. En efecto, uno de los principales objetivos de McDowell en su artículo es refutar cierto 'anti-realismo' con el que, según el autor, se habría estado interpretando a Wittgenstein. Así, en *Wittgenstein On Following a Rule*, el representante de esa perspectiva será Wright (1980), el cual, como hemos visto, rechazará toda posibilidad de concebir un patrón independiente de nuestra ratificación, es decir, un patrón de uso que sea independiente a la comprensión individual que cada uno posee de la regla. Pues, según Wright, todo el conocimiento que tenemos de cómo seguir la regla se reduce a un conocimiento particular de la misma, el cual no podemos afirmar que sea compartido por los otros. Para el sudafricano, esto sería bastante problemático respecto a cómo establecer un modo correcto de seguir la regla, pues no quedaría claro cuál sería el medio para fijar un modo apropiado de actuar según la regla que no se fundara en un criterio de corrección puramente subjetivo, lo que llevaría a diversas complicaciones. De hecho, en el caso de, por ejemplo, responder a una orden, tendríamos el problema de que, como señala McDowell, "[nuestra comprensión de la regla sería] algo que no podría comunicarse definitivamente a alguien más, por lo que sería a lo sumo una contingencia afortunada si ésta coincide con la comprensión de la orden que posee la persona que la emitió." (McDowell, 1984, pág. 55)

La solución de Wright para esto sería apelar a la noción de comunidad para asegurar un criterio de corrección suficiente. De esta forma, si tomamos en cuenta a un individuo como intentando formar parte del lenguaje de una comunidad, entonces debemos considerar la posibilidad de que sus respuestas y acciones no vayan a la par con la de sus compañeros, a

partir de lo cual podemos hacer espacio para la noción de error y, por oposición, también para la de uso correcto: que sus respuestas concuerden con las de la comunidad.

Sin embargo, para McDowell esto no es capaz de establecer un modo correcto de seguir la regla, pues la salida de Wright sólo explicaría el modo en que actuamos los unos de acuerdo con los otros, contando así las acciones iguales como las correctas y las desviadas como las incorrectas. Pero, según McDowell, esto no justifica un seguimiento de reglas correcto, pues carece en absoluto de la *objetividad* necesaria para aquello:

> "Pero es sólo para salirse del paso con sus compañeros para lo que hacemos espacio; no para salirse del paso con un *patrón independiente a la ratificación* que ellos siguen. Así que las nociones de correcto e incorrecto para las que hemos hecho espacio son, en el mejor de los casos, un débil sustituto para lo que sería requerido por la noción intuitiva de objetividad. Esta requeriría la idea de los conceptos como siendo autoritarios; y el distanciarse a partir de idiolectos no ha reestablecido esa idea." (McDowell, 1984, pág. 49) [las cursivas son mías].

En efecto, lo que le interesa al autor es sustentar un seguimiento de reglas objetivo, en el que los patrones de uso involucrados para establecer la corrección de nuestras expresiones sean independientes de lo que a nosotros mismos nos parezcan. Es decir, que se constituyan como patrones independientes a nuestra propia ratificación. Para sustentar esta idea, el autor apela a la noción de práctica, señalando que sería dentro de la propia práctica comunitaria donde estos conceptos o patrones se harían posibles. En efecto, como apunta Satne: "Así, la práctica comunitaria *constituye* conceptos que están más allá de las capacidades cognoscitivas individuales de los hablantes y que los hablantes *captan* individualmente" (McDowell, 1984, pág. 141). De esta forma, los conceptos involucrados en nuestra práctica estarían *constituidos*, en un sentido trascendental y más bien kantiano, de cierta forma por nuestra práctica misma, pues sus contenidos dependerían del modo en cómo ésta se desarrolla. Estos contenidos serían susceptibles de ser especificados mediante una semántica de condiciones de verdad, de la cual todo seguimiento de reglas válido no podría desprenderse.

De esta forma, podemos observar que McDowell integra en su propuesta el aspecto objetivo de la regla con el normativo, siendo el primero condición necesaria para el segundo,

a la vez que hace depender a ambos de la práctica misma que se hace de la regla; o sea que, poniéndolo en términos más cercanos al lenguaje empleado por el autor, los conceptos que utilizamos para fijar las aplicaciones correctas de nuestras expresiones están ya constituidos de antemano por el mundo[25]. Así, como señala Satne:

> "En conexión con esta idea de objetividad, defendida por McDowell, la noción de normatividad, de la cual la primera -la objetividad- es condición necesaria, será también producto de cómo el mundo constituye el significado de nuestros términos, el contenido de nuestros conceptos. El propósito de esta propuesta es mostrar que dar cuenta de la normatividad de nuestras nociones semánticas involucra al mundo, nexo que une la concepción normativa del lenguaje con la objetividad." (Satne, 2005, pág. 144)

Ahora bien, Satne adelanta una crítica considerable a la idea de objetividad exigida por la propuesta de McDowell. En ella, lo que se objeta es, primero, que la propuesta de McDowell sea capaz de ofrecer realmente una noción válida de objetividad respecto de la regla y, segundo, que la objetividad tenga que ser condición necesaria de toda normatividad.

En el caso de lo primero, el problema se halla en cuanto no quedaría demasiado claro cómo una regla podría constituirse a partir de la práctica comunitaria, siendo además determinada trascendentalmente por ésta, mientras que, a la vez, operaría de forma independiente al parecer cada uno de los hablantes que la aplican. En efecto, Satne se mantiene escéptica en cuanto a la posibilidad de una objetividad que trascienda el consenso comunitario, pero que a la vez esté absolutamente determinada por el mismo. Más allá de las aspiraciones de McDowell, el suyo consistiría en un intento vano por superar la clásica división entre la visión externalista sobre las reglas, según la cual el uso correcto de ella depende únicamente del acuerdo mutuo entre los individuos que la utilizan, y la internalista, que supone que la determinación del uso adecuado de la regla estaría dado por la comprensión particular que tenemos de ella. Así, Satne indica lo siguiente:

> "En síntesis, o se es externalista y se pierde la objetividad por los problemas señalados por Wittgenstein, o se es internalista y no se ve cómo este mundo interno a nuestro punto

[25] Evidentemente, la propuesta de McDowell en *Wittgenstein On Following a Rule* guarda estrecha relación con las intuiciones expresadas posteriormente por el autor en *Mind and World* (McDowell, 1994)

de vista alcanza para constituir nuestro discurso como propiamente objetivo. Desde esta perspectiva, la objetividad no parece posible." (Satne, 2005, pág. 145)

Por lo tanto, la posición de McDowell no sería una posición válida dentro del debate de las reglas sino tal vez sólo un esfuerzo aparente por establecer un camino medio entre el internalismo y el externalismo, pero que fracasaría en lograrlo pues no conseguiría realmente explicar cómo un patrón de uso puede ser objetivo en un sentido que a la vez depende de la comunidad y no depende de la comunidad en absoluto.

En segundo lugar, Satne señala, además, que a la idea del autor según la cual la objetividad sería una condición necesaria de toda normatividad podría achacársele una visión demasiado exigente de lo que contaría como un criterio normativo. Pues, según Satne, la normatividad, si se entiende correctamente, no depende necesariamente de la objetividad[26]. Para esto, la autora da el siguiente argumento:

"Mi argumento en favor de esta tesis se basa en algunos conceptos wittgensteinianos: la idea de que en el aprendizaje y el entrenamiento común en el lenguaje, las nociones de *estar en lo correcto* o que *parezca que se está en lo correcto* no colapsan, ya que somos corregidos por otros en nuestra práctica de hacer afirmaciones, y que nuestro acuerdo en la práctica (…) constituye un tribunal más allá del cual no se puede ir. De esto, dice Wittgenstein, no parece poder darse un fundamento: *el acuerdo normativo es básico*." (Satne, 2005, pág. 147)

Este argumento de Satne funciona como una réplica *à la Wright* contra McDowell, que defiende la posibilidad de una normatividad fundada en el aprendizaje y dominio de un juego de lenguaje y que rechazaría la exigencia mcdowelliana de objetividad como una visión demasiado exigente y un tanto equivocada sobre cómo establecer lo normativo respecto al significado.

3. ¿Qué hacer con Kripkenstein?

A lo largo de este trabajo hemos presentado, girando sobre el texto de Kripkenstein como núcleo principal, una serie de propuestas acerca de cómo entender las observaciones de

[26] Una crítica parecida puede hallarse en Karczmarcyk (2011).

Wittgenstein sobre seguir una regla. Sin embargo, después de revisar tanto la posición de McDowell y sus críticas al planteamiento de Kripkenstein como las réplicas al propio McDowell por parte de Wilson y Satne, cabe preguntarnos qué podríamos decir ahora sobre la propuesta de Kripkenstein y la forma en cómo la comunidad incide en el modo en que operamos según reglas en nuestro lenguaje. Queda, en efecto, por responder la pregunta ¿qué hacer con la propuesta de Kripkenstein?

Ahora bien, lo que me interesa a continuación no es en absoluto realizar una defensa de la posición kripkensteiniana, pues una tarea así obviamente implicaría un esfuerzo de no menor envergadura que debería incluir y hacerse cargo de una serie de otras críticas importantes que no hemos presentado en este trabajo[27]. Por el contrario, lo que pretendo es más bien, a partir de la lectura de Kripkenstein como también de la de McDowell, mostrar en qué sentido podríamos hacer cuenta de las propias reflexiones de Wittgenstein sobre *rule-following*[28]. Se trata, en efecto, de combinar en cierto punto las intuiciones de ambos autores en una visión distinta que haga posible dar cuenta de la idea de regla en dos de los sentidos en que ésta aparece en las *Investigaciones filosóficas.* Estos corresponden, por un lado, a la idea de la regla como 'indicador de caminos' y, por otro, a la noción del 'logical must' o de la rigidez lógica de la regla. Ambas caracterizaciones atraviesan prácticamente todo el debate sobre seguimiento de reglas en las *Investigaciones* y consisten, en el primer caso, en que "una regla está ahí como un indicador de caminos" (IF §85), es decir, que siempre deja abierto el modo en cómo utilizarla correctamente y que es la práctica la que se hace cargo de asegurar que la regla funciona correctamente, pues "el indicador de caminos está en orden -si, en circunstancias normales, cumple su finalidad" (IF §87). Mientras que, en el segundo sentido, la idea es que la regla puede determinar por adelantado cuál es el paso correcto a seguir en cada caso: es decir, que, una vez que la comprendemos, se nos hace posible entender cuál es el modo correcto de seguirla cada vez; en este segundo aspecto se trata, en cierto sentido, de

[27] Entre las más importantes se cuentan las de Boghossian (2002), Blackburn (1984), Horwich (1995), McGinn (1984), Pettit (1990) y Hacker y Baker (1986), por mencionar sólo algunas. Todas estas pueden hallarse en (Miller & Wright, 2002), a excepción de (P.M.S Hacker, G. Baker, 1986), que es propiamente un libro entero sobre el tema.

[28] Evidentemente, incluso una tarea al parecer tan simple como esta implicaría en realidad un trabajo de largo aliento del cual sólo alcanzaré a dar ahora algunas directrices generales, por lo que muchos puntos quedarán pendientes por argumentar y otros considerados sólo tangencialmente. Espero, de todas formas, poder continuar esta investigación en el futuro con la profundidad y detalle que se merece.

comprender la manera en que la regla fue *significada*, pues "el modo en que se significa la fórmula determina qué pasos hay que dar" (IF §190). ¿Pero de qué manera es esto posible? ¿Pueden congeniarse ambos aspectos, al parecer contrarios, del seguimiento de reglas?

Mi idea es que ambas características de la regla sólo se hacen compatibles si abandonamos cierta idea demasiado exigente de *objetividad*, según la cual el seguimiento correcto de una regla sólo podría establecerse mediante un modelo de condiciones de verdad, y observamos, a la vez, que la práctica y, principalmente, el *acuerdo* de la comunidad constituyen la regla en el sentido más objetivo que poseemos de ella: que la regla es capaz de entregarnos una respuesta para cada caso que es distinta a lo que efectivamente nos parezca correcto -es decir, que no pasa por alto la distinción entre *seguir* y *creer seguir* la regla (IF §202, §258).

En este sentido, podrían encontrarse méritos tanto en la propuesta de Kripkenstein como en la de McDowell. Ya que, en el caso del primero, a pesar de verse obliterada toda noción de objetividad de la regla, reduciéndose ésta a un externalismo absoluto, en el cual son los juicios básicos de corrección intersubjetiva los que determinan el uso correcto de una expresión y la posibilidad de atribución de significado a los otros en la comunidad; habría no obstante un énfasis fuerte sobre la noción de *acuerdo*, entendido este en cuanto concordancia en la práctica y en la acción, sin las cuales el seguimiento de reglas y el lenguaje se harían imposibles. En este punto, me parece que la propuesta de Kripke da en el clavo -o al menos en un clavo importante del amueblado wittgensteiniano- pues Wittgenstein enfatiza en diversos lugares la estrecha relación que existe entre la idea de seguir una regla y la de acuerdo o concordancia comunitarias, señalando así que

> "la palabra 'concordancia' y la palabra 'regla' están *emparentadas* la una con la otra; son primas. Si le enseño a alguien el uso de una, le enseño con ello también el uso de la otra." (IF §224)

Por lo tanto, quizás podríamos aventurar la idea de que sería esta *concordancia*, y no la idea de práctica entendida como lo hace McDowell, la que funciona como condición necesaria de la normatividad. Y viceversa, pues no habría la uno sin la otra: "el empleo de la palabra 'regla' está entretejido con el empleo de la palabra 'igual'" (IF §225). Incluso podría señalarse lo siguiente: la concordancia es *condición de posibilidad* de la normatividad. Naturalmente, esto guardaría cierta relación con lo propuesto por McDowell, pues,

considerando un sentido menor de objetividad, que no apele a hechos (semánticos) ni condiciones de verdad, sí podría señalarse que, sin acuerdo, sin una cierta correspondencia en la práctica de los individuos de la comunidad, el seguimiento de reglas y la atribución de significado a otros y a uno mismo no serían posibles. En efecto, el acuerdo comunitario *constituye* el modo en cómo utilizar correctamente una expresión. A esto último podría encontrársele respaldo en el propio Wittgenstein, cuando el autor señala, por ejemplo, que

> "Es cierto que *cualquier cosa* puede estar justificada de algún modo. Pero el fenómeno del lenguaje está basado en la regularidad, en el acuerdo en la acción" (RFM VI-39)

De esta forma, todo uso de una expresión con significado, toda adscripción intersubjetiva de significado y toda posibilidad de seguir una regla, de continuar un patrón lingüístico, de continuar una serie numérica, etc., en definitiva, toda posibilidad de un uso significativo del lenguaje, dependería ya de un *acuerdo* previo, de una concordancia fundamental en la acción. Sin embargo, como advierte Wittgenstein, de lo que se trata no es de un acuerdo en las definiciones simplemente, es decir, que no debe entenderse a la manera de un acuerdo manifiesto y evidente, establecido a partir de la decisión o autoridad de ciertos hablantes, sino como un componente implícito en la práctica del lenguaje, que subyace como su condición de posibilidad. En otras palabras, no se trata de que todos hagamos explícita la idea de que, por ejemplo, si significamos la suma mediante '+', entonces la respuesta correcta a '68+57' es '125', sino que, por el contrario, significamos la suma mediante '+' *porque* '125' es la respuesta que todos damos. Como señala Wittgenstein, "esto parece abolir la lógica; pero no lo hace" (IF §242). En efecto, si seguimos al autor en las *Observaciones sobre los fundamentos de la aritmética* (2001), la misma idea de regla aritmética depende ya de un acuerdo previo, pero, como señalamos, este acuerdo no es sólo un acuerdo en definiciones, sino en *juicios*. Como explica Wittgenstein:

> "Decimos que, para poder comunicarse, la gente debe estar de acuerdo una con la otra sobre el significado de las palabras. Pero el criterio para este acuerdo no es sólo un acuerdo con referencia a definiciones, p. ej., definiciones ostensivas -sino *también* un acuerdo en los juicios. Es esencial para la comunicación el que estemos de acuerdo en un gran número de juicios" (RFM VI-39)

Sin este acuerdo previo, entendido como concordancia, como correspondencia y acuerdo en la acción, la normatividad del significado y, en consecuencia, algunas de las ideas más ordinarias que tenemos del lenguaje -por ejemplo, que es posible adscribir un significado parecido al de mis palabras a las de los demás, que mis expresiones significan una y no otra cosa, etc.- serían imposibles. Pues la manera en que nos comunicamos depende en un sentido fuerte de la manera en cómo concordamos los unos con los otros tanto en los juicios como en la acción. Esta concordancia yace en el fondo de nuestro juego de lenguaje, es su *bedrock*. Y más allá de él no hay nada. El acuerdo en el lenguaje es nuestra *forma de vida*:

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

Ahora bien, ¿en qué sentido puede el acuerdo fundar la práctica del lenguaje? ¿no consistiría esto en una suerte de vuelta a la posición de McDowell en donde el seguimiento de reglas está *trascendentalmente* constituido por la práctica comunitaria? Pues bien, en un sentido sí y en otro no. Esto pues, por una parte, es evidente que el acuerdo comunitario no constituye las reglas en un sentido absolutamente objetivo, es decir, en una manera que forme patrones de uso independientes por completo de nuestra ratificación en la práctica: la objetividad -o una objetividad así al menos- no sería en absoluto condición de posibilidad del seguimiento de reglas, ya que una regla no puede decirnos nada *por sí misma*[29]. Sin embargo, por otra parte, nuestras reglas sí están determinadas en un sentido importante por el acuerdo. Pues las ideas mismas de regla y de uso correcto dependen fuertemente de la manera en que la comunidad opera en sus prácticas y acuerda en la acción y el juicio: la propia normatividad del significado está determinada por el acuerdo.

No obstante, si este acuerdo comunitario no puede ser sino un acontecimiento contingente, ¿cómo podríamos afirmarlo como *condición de posibilidad* de nuestras prácticas lingüísticas? En efecto, nos preguntamos, ¿cómo un acuerdo *contingente* podría fundamentar la normatividad de modo *necesario*?

[29] Véase (IF §219, §220, §221, §230).

Mi propuesta es que, si pretendemos dar respuesta a estas interrogantes, debemos considerar la noción wittgensteiniana de *proposición gramatical*, tal y como se presenta en *Sobre la certeza* (2006) como jugando un rol análogo al del acuerdo en la fundamentación de nuestra normatividad. En su último libro, Wittgenstein introduce la idea de proposición *gramatical* o proposición *bisagra* para referirse a aquellas proposiciones que yacen bajo el armazón de nuestro juego de lenguaje, en el *bedrock* del mismo, y que hacen posible el desarrollo del juego como tal. Son, por lo tanto, "proposiciones" -también podría hablarse aquí de "creencias"- que no son ni verdaderas ni falsas, pero que hacen posible la verdad y falsedad de todo el resto de nuestras proposiciones (creencias). Pues, "si lo verdadero es lo que tiene fundamentos, el fundamento no es *verdadero*, ni tampoco falso" (OC §205). Es decir, se trata de ciertas proposiciones, infundadas ellas mismas, que fundamentan el resto de las proposiciones y creencias del juego de lenguaje. En otras palabras, son proposiciones que funcionan como los ejes sobre los cuales gira todo el desarrollo del juego:

> "Es decir, las *preguntas* que hacemos y nuestras *dudas*, descansan sobre el hecho de que algunas proposiciones están fuera de duda, son -por decirlo de algún modo- los ejes sobre los que giran aquéllas." (OC §341)

En este sentido, el acuerdo comunitario, la concordancia en el juicio y la acción, funcionaría como el fundamento, el eje mismo a partir de y sobre el cual se desenvuelve la normatividad de nuestro lenguaje. La regla depende ya de este acuerdo, de esta concordancia en los juicios, que hace posible la idea del uso correcto como tal. Sin embargo, el acuerdo, el concordar, comunitario no es él mismo susceptible de corrección. Este *agreement* es básico, y funciona como la 'roca sólida' que, a pesar de no estar justificada por un fundamento ulterior, fundamenta y justifica nuestro seguimiento de reglas. En este sentido, el acuerdo entendido como *bedrock* permitiría que, cuando formamos parte de una comunidad lingüística, nuestro uso del lenguaje esté habilitado a pesar de que nosotros mismos no seamos capaces de dar cuenta de ello. Como nos recuerda Kripke, en el caso de la pregunta escéptica por '68+57' la idea de que no estemos seguros realmente de si mediante '+' significamos 'más' o 'cuás' ni de si, por tanto, la respuesta correcta es '125' o '5', es sólo una exageración filosófica. Pues en un caso ordinario, como señala Kripke, lo que hacemos es dar simplemente la respuesta en la que todos confiamos como la correcta:

> "Casi todos damos sin dudar la respuesta '125' cuando se nos pregunta por la suma de 68 y 57, ¡sin que se nos pase por la cabeza la posibilidad teórica de que podría haber sido apropiada una regla cuasiforme! Y actuamos así sin justificación." (Kripke, 2006, pág. 99)

Lo importante aquí es que, a pesar de que actuemos sin justificación, no estamos actuando *ilegítimamente*[30]. Pues el acuerdo implícito en la comunidad en que participamos nos autoriza de cierta forma a actuar injustificadamente. Injustificados, sí, pero no equivocados. Pues, como señala Wittgenstein: "Cuando sigo la regla, no elijo. Sigo la regla *ciegamente*." (IF §219). Lo que esto quiere decir es que, gracias al acuerdo, se nos hace posible participar del juego de lenguaje comunitario en una forma en la que, a pesar de no ser capaces de ofrecer justificación explícita para el uso de nuestras expresiones y para las atribuciones de significado que hacemos a los demás, estamos autorizados a participar del mismo y de las incontables actividades cotidianas que dependen de éste. En efecto, tomar consciencia de esta capacidad sería una de las tareas principales de la propuesta kripkensteiniana:

> "La idea toda del argumento escéptico es que al final alcanzamos un nivel donde actuamos sin ninguna razón por cuya virtud podamos justificar nuestra acción. Actuamos sin dudar, pero *a ciegas*." (Kripke, 2006, pág. 99)

Por lo tanto, si observamos el modo en que operamos según reglas en nuestro lenguaje, reconocemos que éstas poseen un carácter objetivo, en el sentido mínimo en el que, una vez que la regla es significada de un cierto modo, se establece el uso correcto para casos aún no considerados de la misma; pero que, a la vez, este carácter depende de un fundamento pragmático y contingente, según el cual el acuerdo comunitario en los juicios y en la acción constituye el modo en que la regla misma es significada y, por tanto, en cómo deben ser evaluadas las acciones respecto a ella. O, poniéndolo de un modo tal vez más claro, se trataría de que nuestras reglas sí poseerían cierta normatividad objetiva en un sentido mínimo, pero que dicho carácter no sería en absoluto independiente de nosotros, ya que está constituido

[30] Como indica el propio Wittgenstein: "Usar una palabra sin justificación no significa usarla injustamente (*wrongfully*). El problema para el juego de lenguaje anterior también existe aquí: Tráeme algo rojo. ¿Pues qué me muestra que algo es rojo? ¿el acuerdo del color con una muestra? -¿Qué derecho tengo yo para decir: 'Sí, eso es rojo'? Bueno, lo digo; y aquello no puede estar justificado. Y es característico de este juego de lenguaje como del otro que todos los hombres consientan en ello sin dudar" (RFM VII-40).

por la *forma de vida* en la que concordamos, es decir, por el modo efectivo en que se desarrollan nuestras prácticas y nuestras vidas.

Conclusiones generales

En este trabajo de investigación se intentó realizar una revisión general del tema del seguimiento de reglas en Wittgenstein y luego en la discusión más contemporánea que se ha originado a partir de las reflexiones del filósofo. En consecuencia, se revisaron, en primer lugar, las ideas centrales de la noción de regla, según aparecen en las *Investigaciones filosóficas* (1988) siguiendo tres ejes centrales: la noción de regla, la de forma de vida y el argumento en contra del lenguaje privado. Como vimos, estas tres nociones juegan un papel clave en el pensamiento wittgensteiniano sobre *rule-following* y poseen una estrecha relación en el modo de entender la manera en que operamos según reglas en nuestro lenguaje.

En segundo lugar, se dio espacio a una de las lecturas más importantes y polémicas en la discusión sobre seguimiento de reglas a partir de Wittgenstein. Esta corresponde a la propuesta de Kripke -o Kripkenstein- en *"Wittgenstein a propósito de reglas y lenguaje privado"* (2006), que se presentó y analizó de modo más o menos completo, discutiendo tanto su 'paradoja escéptica' sobre el significado como su 'solución escéptica' para la misma. Ahora bien, a pesar de la evidente complejidad de su propuesta y la dificultad para reconocerla como una lectura consistente con el propio Wittgenstein, es mi opinión que el texto sí nos brinda ciertas intuiciones fundamentales en cómo entender la normatividad lingüística en Wittgenstein, principalmente en cuanto a la fuerte relación que existe entre las reglas y la comunidad.

En tercer lugar, se intentó dar espacio para una voz contraria a la de Kripkenstein, con el propósito de engrosar más aún el panorama sobre las diferentes posiciones en el debate sobre cómo entender el seguimiento de reglas a partir de Wittgenstein. Esta postura consistió en la de McDowell en "*Wittgenstein on Following a Rule"* (1984), la cual se presentó con cierto nivel de detalle, enfocado principalmente a las críticas del autor a las propuestas de Kripkenstein y de Crispin Wright (1980); dando también cabida a la defensa que hace McDowell de la objetividad respecto del seguimiento de reglas. Acto seguido, se presentaron dos críticas importantes a la lectura de McDowell. Estas consistieron, primero, en la de George Wilson en *"Semantic realism and Kripke's Wittgenstein*" (1998), que enfatiza en el modo en cómo la propuesta de Kripkenstein funcionaría como un rechazo a cierto modelo

semántico (el clásico-realista) para analizar nuestras expresiones y atribuciones de significado, lo que haría compatible, en cierto punto, a Kripkenstein con el propio Wittgenstein; mientras que, en segundo lugar, se presentó la crítica de Glenda Satne en el capítulo 8 de *"El argumento escéptico: de Wittgenstein a Kripke"* (2005) a la defensa que hace McDowell de la objetividad como condición necesaria de toda normatividad, señalando que este sería un modelo demasiado exigente en lo que a establecer un criterio de corrección de las reglas de nuestro lenguaje significa.

En último lugar, al final del tercer capítulo se intentó presentar una lectura personal del asunto. Esta consiste en un intento por aunar dos características al parecer incompatibles de la regla en Wittgenstein: por un lado, su carácter de 'indicador de caminos', es decir, la regla como absolutamente determinada por la práctica; y por otro, el 'logical must' de la regla, o sea, la capacidad de ésta para determinar su uso correcto más allá de las aplicaciones efectivas que la comunidad haga de ella. En cierto punto, cada uno de estos aspectos podría homologarse, respectivamente, con la propuesta de Kripkenstein y con la de McDowell. En este sentido, mi propuesta sería también la de intentar tender un puente entre ambas posiciones. O quizás esto sería una posibilidad de la que aspiraría a hacerse cargo en un futuro, reconociéndola ahora al menos como posible.

Ahora bien, el modo en que pretendo unificar ambas características a primera vista incompatibles de la regla, está fundamentado, principalmente, en la noción de *concordancia*, tanto en los juicios como en las definiciones, y en la dependencia que el seguimiento reglas mantiene respecto a ésta -sobre este punto se tomaron en cuenta diversos aportes desde el propio Wittgenstein en varios de sus textos tardíos. Pero también, mi propuesta depende de las nociones de *forma de vida* y *proposición gramatical* para caracterizar esta concordancia o acuerdo comunitario como un fundamento no-rígido ni tampoco *objetivo* (al menos no en el sentido de McDowell) del seguimiento de reglas. Por el contrario, lo que se propone es que el acuerdo comunitario, tanto en las respuestas como en la acción, que compone la forma de vida de la comunidad, es lo que constituiría a su vez el fundamento para establecer un criterio de corrección para todo seguimiento de reglas. Sin embargo, este acuerdo básico, esta *forma de vida* de la comunidad, no dejaría de ser susceptible a ciertas modificaciones, por decirlas de algún modo, 'históricas', que harían que las acciones y juicios en los que acuerda

la comunidad varíen con el tiempo, modificando así también cuál sea el modo correcto de seguir una regla. Es en este sentido que el acuerdo comunitario poseería un rol análogo al de las proposiciones gramaticales en un juego de lenguaje: ambas constituyen el *bedrock* del juego de lenguaje, que condiciona y hace posible el desarrollo mismo del juego como tal.

Sin embargo, y evidentemente por temas de espacio y humildad intelectual, esta propuesta sólo se llevó a cabo de modo general y sin entrar en detalle en gran parte de los problemas que surgirían con la misma: ¿En qué sentido la noción de acuerdo comunitario *constituye* el 'logical must' de la regla? ¿de qué forma esto podría distinguirse de la posición del propio McDowell? Y si no es capaz de hacerlo, ¿cómo podría salvar las críticas clásicas a su propuesta?

Por lo tanto, esta investigación, más que pretender trazar el puente definitivo entre las dos ideas contrarias de la regla, entre Kripkenstein y McDowell, intenta anclar los cimientos, siquiera delineando los bocetos de este puente, para que interrogantes como las recién señaladas puedan ser contestadas a futuro de un modo que refleje la forma en que las reglas de nuestro lenguaje, para Wittgenstein, a pesar de guardar cierto sentido mínimo de objetividad, no pueden no depender de la práctica misma que hacemos de ellas, es decir, de la manera efectiva en que las utilizamos en nuestras vidas.

Bibliografía

Ayer, A. J. (1954). Can there be a Private Language? . *Proceedings of the Aristotelian Society. Vol. 28.*, 251-285.

Conant, J. (2000). Elucidation and nonsense in Frege and early Wittgenstein . In R. R. Alice Crary, *The New Wittgenstein* (pp. 174-218). London: Routledge.

Crary, A., & Read, R. (2000). *The New Wittgenstein.* Londres: Routledge.

Frege, G. (1971). Sobre sentido y referencia. In G. Frege, *Estudios sobre semántica* (pp. 49-84). Barcelona: Ariel.

Hattiangadi, A. (2007). *Oughts and Thoughts: Rule-Following and the Normativity of Content.* Oxford: Oxford University Press.

Hipona, S. A. (n.d.). *Confesiones* .

Horwich, P. (1995). Meaning, Use and Truth. *Oxford University Press.*

Karczmarczyk, P. (2011). *El argumento del lenguaje privado a contrapelo.* La Plata: Edulp.

Kripke, S. (1982). *Wittgenstein On Rules and Private Language.* Cambridge: Harvard University Press.

Kripke, S. (2006). *Wittgenstein a propósito de reglas y lenguaje privado.* Madrid: Tecnos.

Kusch, M. (2006). *A Sceptical Guide to Meaning and Rules: Defending Kripke's Wittgenstein.* Durham: Acumen Publishing Limited.

Malcolm, N. (1989). Wittgenstein on Language and Rules. *Philosophy Vol.54*, 5-28.

McDowell, J. (1984). Wittgenstein on following a rule. *Synthese. Vol.58, No. 3, Essays on Wittgenstein's Later Philosophy*, 325-363.

McGinn, C. (1984). Wittgenstein, Kripke and Non-Reductionism about Meaning. *Blackwell Publishers*.

McGinn, M. (1997). *The Routledge philosophy guidebook to Wittgenstein and the Philosophical Investigations.* London: Routledge.

McGinn, M. (2009). *Elucidating the Tractatus.* Oxford: Oxford University Press.

Miller, A., & Wright, C. (2002). *Rule-Following and Meaning.* Chesham: Acumen.

P.M.S. Hacker, G. B. (2009). *Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity. Volume II of an Analytical Commentary on the Philosophical Investigations. Essays and Exegesis 185-242.* Blackwell: Wiley-Blackwell.

Pettit, P. (1990). The Reality of Rule-Following. *Oxford University Press*.

Read, R., & Lavery, M. (2011). *Beyond the Tractatus Wars: The New Wittgenstein debate.* Nueva York: Routledge.

Satne, G. (2005). *El argumento escéptico: de Wittgenstein a Kripke.* Buenos Aires: Grama.

Soames, S. (1988). Facts, Truth Conditions and the Skeptical Solution to the Rule-Following Paradox. *Philosophical Perspectives. Vol. 12. Language, Mind, and Ontology.*, 313-348.

Soames, S. (1998). Skepticism about meaning: Indeterminacy, Normativity and the Rule-following Paradox. *Canadian Journal of Philosophy. Vol.23*.

Stroll, A. (2002). *Wittgenstein.* Oxford: Oneworld.

Wilson, G. (1998). Semantic Realism and Kripke's Wittgenstein. *Philosophy and Phenomenological Research, Vol. 58, No.1*, 99-122.

Wittgenstein, L. (1973). *Tractatus Logico-Philosophicus.* Madrid: Alianza.

Wittgenstein, L. (1988). *Investigaciones Filosóficas.* Barcelona: Critica.

Wittgenstein, L. (2001). *Remarks on the Foundations of Mathematics.* Oxford: Basil Blackwell.

Wittgenstein, L. (2006). *Sobre la Certeza.* Barcelona: Gedisa.

Wright, C. (1980). *Wittgenstein on the Foundations of Mathematics.* London: Duckworth.