



Sebastián Vargas Rodríguez

Profesor Luis Placencia

Universidad de Chile

# **Una investigación exhaustiva al argumento del lenguaje privado de Wittgenstein**

## Índice

1. Introducción.....	4
2. La problemática .....	5
a. Las secciones que le corresponden al argumento.....	6
b. La primera caracterización general de un ‘lenguaje privado’ en §243.....	7
c. Directrices para entender lo privado.....	9
d. Adversarios del argumento y la importancia de este.....	11
e. Exégesis del argumento del lenguaje privado.....	14
3. Interpretaciones del Argumento.....	34
a. Saul Kripke.....	34
i. “El verdadero argumento del lenguaje privado” y las secciones que le corresponden.....	34
ii. La paradoja escéptica.....	37
iii. La solución a la paradoja .....	39
iv. Conclusiones de Kripke.....	41

b.	Baker y Hacker: <i>On Misunderstanding</i> .....	42
i.	Desacuerdo con “El verdadero argumento del lenguaje privado” y las secciones que le corresponden’ de Kripke.....	42
ii.	Desacuerdo con el Escepticismo de Kripke.....	44
iii.	Distorsiones conceptuales de Kripke.....	49
iv.	Conclusiones.....	52
4.	Conclusiones.....	55
5.	Bibliografía.....	56
6.	Resumen.....	57

# Una investigación exhaustiva al argumento del lenguaje privado de Wittgenstein

## 1. Introducción

La complejidad del lenguaje y su intrincada relación con la experiencia individual han sido objeto de intensos debates filosóficos a lo largo de la historia. En este contexto, la reciente exposición sobre el lenguaje privado de Ludwig Wittgenstein ha desencadenado reflexiones profundas sobre la naturaleza del significado, la experiencia interna y los fundamentos epistemológicos de ciertos juegos del lenguaje. Este estudio se sumerge en la interpretación y el análisis de dicho lenguaje privado, examinando las distintas perspectivas presentadas por figuras prominentes como Saul Kripke y G. P. Baker & P. M. S. Hacker.

La disputa en torno a las secciones específicas del argumento, especialmente §§201-202, revela divergencias fundamentales en la interpretación del papel crucial de estas secciones en la filosofía del lenguaje. ¿Es el énfasis en el problema escéptico del seguimiento de reglas propuesto por Kripke la clave para entender el argumento, o debemos considerar una lectura más amplia que aborde la naturaleza tanto de la experiencia como del lenguaje, como propone Baker & Hacker?

La crítica wittgensteiniana a las tradiciones filosóficas que conciben lo mental como un mundo interior de experiencias subjetivas plantea desafíos significativos. La idea de acceso privilegiado a nuestro supuesto mundo interno mediante la introspección se ve cuestionada, revelando la insuficiencia de definiciones ostensivas privadas y la imposibilidad de establecer correlaciones entre objetos internos y signos con significados privados. Este cuestionamiento no solo tiene repercusiones en la filosofía del lenguaje, sino que también arroja luz sobre la filosofía de la mente y la epistemología.

Desde la perspectiva de la filosofía del lenguaje, la revisión fundamental propuesta por Wittgenstein implica un distanciamiento de las concepciones de los Empiristas Lógicos. La validez de las definiciones ostensivas privadas se ve desafiada, subrayando la necesidad de un entorno adecuado y una escenificación suficiente para definir ostensivamente una

palabra y comprender su significado dentro del contexto lingüístico. En el ámbito de la filosofía de la mente, el cuestionamiento de la privacidad epistémica y la posesión privada de sensaciones redefine la relación entre la experiencia interna y el lenguaje.

Este estudio también se adentra en la epistemología, donde Wittgenstein pone en tela de juicio los supuestos filosóficos que han abrazado la tradición desde Descartes. La crítica a la idea de que la experiencia privada constituye un conocimiento indubitable, fundamental para fundamentar el significado del lenguaje, insta a reconsiderar la relación entre el sujeto cognoscente y el mundo que lo rodea.

Así, a través de la exploración detallada de estas cuestiones, esta investigación busca desentrañar las confusiones fundamentales presentadas por Wittgenstein en su argumento contra el lenguaje privado. Además, se abordarán las divergencias en la interpretación de Kripke y Baker & Hacker, evaluando críticamente la validez de las perspectivas presentadas. En última instancia, esta investigación pretende contribuir al esclarecimiento de un debate filosófico complejo y esencial para comprender la naturaleza del lenguaje y la experiencia humana.

## 2. La problemática

### Una primera aproximación al lenguaje privado

El 'argumento del lenguaje privado' ha sido objeto de un extenso debate en la filosofía de los últimos años.<sup>1</sup> En primer lugar, ha habido discusiones acerca de cuál sección de las *Investigaciones Filosóficas* corresponde verdaderamente a este argumento. En segundo lugar, e íntimamente conectado con la cuestión precedente, se ha cuestionado si, dentro de esta obra, existe un argumento unificado en contra del lenguaje privado. En tercer lugar, ha habido un arduo debate en cuanto a qué está entendiendo Wittgenstein por 'privado' y por 'lenguaje privado', lo cual, en tanto se logre una identificación adecuada de este asunto, justamente da un punto de partida para formular una resolución sobre en qué consiste un argumento que cuestione la posibilidad de un lenguaje tal y, asimismo, da pie para responder la cuestión sobre quiénes son los adversarios del argumento. Por último, se ha

---

<sup>1</sup> Autores como: Saul Kripke (2006), G. P. Baker (1984, 2009), P. M. S. Hacker (1984, 2009, 2019), Norman Malcolm (1954, 1972, 1989), M. Kusch (2006), John Canfield (1996), entre otros; han formado parte de este debate.

debatido la identificación, al menos parcial, del o los adversarios a los que Wittgenstein se dirigía al desarrollar su argumento.

Este asunto es notablemente complejo y abarca una amplia gama de interpretaciones. Con esta primera caracterización, nuestro objetivo es proporcionar al lector unas directrices iniciales que le permitan comprender de manera más clara: (i) lo que entendemos por 'lenguaje privado' (asimismo, lo que se entiende por 'privado'); (ii) el 'argumento' que cuestiona la posibilidad de dicho lenguaje; (iii) las secciones de la obra en las que está contenido dicho argumento; y (iv) los oponentes o adversarios a los que se enfrenta el argumento de Wittgenstein. Estos cuatro puntos están intrínsecamente conectados, por lo cual, en esta sección se abordarán estos temas tanto de manera integral como también fragmentaria.

Con el objetivo de llevar a cabo una primera aproximación al argumento y a la problemática, primero nos parece pertinente tomar en consideración ciertas observaciones generales sobre las secciones que corresponden al argumento del lenguaje privado, para así luego centraremos en la primera descripción general que Wittgenstein ofrece en §243.

### Las secciones que le corresponden al argumento del lenguaje privado

La discusión sobre la ubicación y la naturaleza precisa del argumento del lenguaje privado en las *Investigaciones* de Wittgenstein ha sido objeto de considerable debate entre los estudiosos. La posición de Kripke, al sugerir que las cien secciones anteriores a §243 contienen el "verdadero argumento del lenguaje privado", añade una capa de complejidad a la comprensión de la estructura y desarrollo del pensamiento de Wittgenstein.

Según Kripke, el núcleo del argumento reside en la noción de 'seguir una regla', y sostiene que la conclusión del argumento se establece ya en §202. En las secciones §§143-242 Wittgenstein explora dos vías para resolver la cuestión de cómo es posible que una regla pueda guiarnos si todo puede hacerse ajustar con la regla. En §§143-84 explora la cuestión de la comprensión (con largas consideraciones sobre la lectura) concluyendo finalmente que la comprensión no es ni un evento mental, ni un estado o proceso de este tipo. Más bien lo que llamamos comprensión está más relacionado con el dominio de una técnica (*Auffassung*). La segunda exploración (§§185-242) pretende aclarar las nociones de

conformidad (o conflicto) de un acto con una regla y de un agente siguiendo una regla. Lo cual, en particular, aclara en qué consiste que el uso de una palabra sea correcto, que signifique algo y en qué consiste entender una expresión. Pero, a nuestro parecer y en contra de Kripke, en estas secciones no se estaba combatiendo contra una paradoja escéptica, sino, más bien se combate contra la doctrina del *Regelskörper* y su solución a la problemática de: ¿cómo una regla puede guiarnos si todo curso de acción puede hacerse concordar con la regla? (§§198, 201).

Para Kripke, las secciones §§243-315 representan más la aplicación de la paradoja escéptica al problema específico del lenguaje de sensaciones. Argumenta que la paradoja presentada en §201 es de naturaleza general, aplicable a todo el lenguaje. En las secciones posteriores, como §258, a juicio de Kripke, Wittgenstein aborda la cuestión con consideraciones más específicas y re-argumentaciones, pero según Kripke, estas se realizan en el marco de conclusiones generales establecidas en §202. En esta investigación, como se hará patente más adelante, no estamos de acuerdo con la lectura de Kripke y abogamos por la lectura estándar que considera que los argumentos principales están en §§243-315.

Sin embargo, es esencial tomar estas consideraciones como observaciones preliminares y preparativas. No son afirmaciones definitivas, sino elementos que proporcionan un contexto para abordar la problemática de determinar qué secciones corresponden al argumento del lenguaje privado.

### La primera caracterización general de un ‘lenguaje privado’ en §243

En §243 Wittgenstein nos brinda la primera caracterización general sobre lo que podría entenderse —en primera instancia— por lenguaje privado y —luego— lo que él entiende o desea plantear como un lenguaje privado, tal como se expone en §243 de las *Investigaciones*<sup>2</sup>:

Un hombre puede animarse a sí mismo, darse órdenes, obedecerse, censurarse, castigarse, formularse una pregunta y responderla. Se podría también imaginar

---

<sup>2</sup> Es relevante mencionar que, múltiples autores [como Kripke (2006), Baker y Hacker (1984, 2009), Kenny (2006)] a pesar de presentar desacuerdos fundamentales en sus interpretaciones de Wittgenstein, han partido o han tomado en consideración a la sección §243 como un punto de partida del argumento o como la misma definición o caracterización general de un ‘lenguaje privado’.

incluso hombres que hablasen sólo en monólogo. Acompañarían sus actividades hablando consigo mismos. —Un explorador que los observase y escuchase sus discursos podría conseguir traducir su lenguaje al nuestro. (Estaría por ello en situación de predecir correctamente las acciones de esas personas, pues también las oiría formar resoluciones y decisiones)

¿Pero sería también imaginable un lenguaje en el que uno pudiera anotar o expresar sus vivencias internas —sus sentimientos, estados de ánimo, etcétera— para su uso propio? —¿Es que no podemos hacerlo en nuestro lenguaje ordinario? —Pero no es eso lo que quiero decir. Las palabras de este lenguaje deben referirse a lo que sólo puede ser conocido por el hablante, a sus sensaciones inmediatas, privadas. Otro no puede, por tanto, entender este lenguaje.

En un primer momento, Wittgenstein da cuenta del caso posible en el que unos individuos tengan una forma de vida *monologal*, en la que todas sus experiencias, actividades cotidianas y expresiones lingüísticas se manifiesten como un soliloquio. Como bien se menciona, estos individuos actuarían como si *pensasen en voz alta*. Por lo cual, indica Wittgenstein, tomando en consideración esta primera caracterización de este lenguaje monologal, cabe la posibilidad que otro individuo —un explorador lingüista—podría ir y observar la conducta de estos individuos (con forma de vida monologal), podría escuchar sus discursos y ver cierta regularidad entre lo que estos individuos *dicen* y *hacen*; logrando así traducir su lenguaje al nuestro.

En un segundo momento, Wittgenstein plantea la interrogante acerca de la posibilidad de concebir algo tal como un lenguaje aparentemente más particular que el del párrafo anterior, i. e., uno que haga referencia a nuestras experiencias internas y que, por lo tanto, debido a su naturaleza, nadie podría llegar a comprender este lenguaje. Su observación inicial continúa con la siguiente: que este lenguaje no es en absoluto un lenguaje común y ordinario, como el que adquirimos en nuestra cultura natal, sino que se trata de un lenguaje destinado a expresar los conocimientos internos y privados de un individuo. En consecuencia, otro individuo no podría comprender (ni siquiera acercarse a comprender) dicho lenguaje. Así, si seguimos lo estipulado en §199, “Entender una oración significa entender un lenguaje. Entender un lenguaje significa dominar una técnica”. Por ende, si nos



tomamos en serio estas estipulaciones y observaciones, el tipo de 'lenguaje' que trata de caracterizar Wittgenstein en el segundo párrafo de §243 sería uno tal que no podría ser dominado por otros individuos. Esto significa que, la supuesta técnica que sería este 'lenguaje privado', sería una técnica privada que, por su naturaleza, no sería posible de aprehender por nadie más que el 'hablante' de este lenguaje.

Sin más, el argumento podría interpretarse en dos sentidos: uno débil y uno fuerte. El sentido débil del argumento considera a dicho 'lenguaje privado' como uno análogo a un 'código encriptado' o 'código secreto'. Esta noción de 'código encriptado' podría concebirse en varios sentidos. Aquí, por lo menos, se intenta expresar fundamentalmente lo siguiente: lo nuclear de la idea de 'código encriptado' es que, en último término, otro podría descifrarlo y de alguna forma podría llegar a traducirlo a su idioma. Esto es, dentro esta versión débil cabría la posibilidad de que un otro domine mi técnica, a pesar de ser una técnica 'secreta'. Por otro lado, el sentido fuerte del argumento considera si acaso es posible (o incluso concebible) algo tal como un lenguaje *necesariamente* privado, a saber, uno que no pudiera ser compartido con nadie, pues ningún otro individuo podría llegar a entenderlo o descifrarlo. Claramente, lo que inquietaba a Wittgenstein no es la versión débil del argumento, es patente que en el segundo párrafo de §243 lo descarta, pues lo que resalta en este pasaje es que otro no puede entender este lenguaje y, algo tal como un código encriptado podría descifrarse y llegar a ser comprendido por otros. En este sentido, a Wittgenstein le interesaba la versión fuerte del argumento, a saber, aquella en la cual dicho lenguaje es necesariamente privado: ningún otro individuo podría llegar a entender o descifrar dicho lenguaje; en último término, aquella supuesta 'técnica privada' no podría llegar a ser dominada por nadie más que el hablante.

### Directrices para entender lo privado

Hasta el momento, esta primera caracterización no es del todo suficiente para definir satisfactoriamente lo que entendemos por un 'lenguaje privado'. Uno podría legítimamente preguntarse a qué se refiere Wittgenstein aquí y quién ha intentado defender la idea de un lenguaje de este tipo que merezca ser abordada por sus argumentaciones. Para lograr una comprensión más completa de la noción de lenguaje privado, es necesario primero describir las pautas que debemos considerar al abordar lo 'privado'. Pero antes de adentrarnos

directamente al asunto, nos parece pertinente, para establecer claramente las directrices para comprender lo privado, revisar la siguiente observación de Kenny a modo de antecedente:

Whether such a language is possible [i. e., uno privado] has philosophical importance not so much as a question in its own right as because of its consequences for epistemology and philosophy of mind (Kenny, pg. 142).

Kenny trata de constatar la importancia del argumento que, a su parecer, tiene consecuencias tanto en la filosofía de la mente como en la epistemología. Ahora bien, ¿qué tiene dicho autor a la vista al realizar este juicio? A saber, ¿en qué medida el argumento en contra del lenguaje privado tiene repercusiones en la filosofía de la mente y la epistemología? Me parece que Kenny tiene a la vista algo que también constata Hacker (1998, pg 22) acerca de aquella forma de concebir al ser humano como una entidad compuesta de una sustancia corpórea y otra mental u espiritual. Esta idea, fuertemente encarnada y enraizada en nuestra cultura, es una ilusión filosófica que Wittgenstein pretendió socavar. A continuación, pretendo dar cuenta de ciertas razones que me parecen fundamentales para entender por qué dicha ilusión filosófica está fuertemente enraizada en nuestra forma de concebirnos como seres compuestos de un cuerpo y una mente.

Se puede intentar indagar en el origen explicativo de las convicciones que nos llevan a creer en la dualidad del ser humano como una entidad compuesta tanto por una dimensión corporal como por una mental o espiritual. Estas convicciones están estrechamente vinculadas a fenómenos cotidianos que experimentamos como seres humanos: el temor a la muerte y el anhelo de una vida después de la misma, el dolor por la pérdida de seres queridos y el deseo de un reencuentro en lo que concebimos como 'el más allá', es decir, más allá de este mundo terrenal y corpóreo (Hacker, 1998, pg. 22). Estos fenómenos comunes que nos acompañan en diversas etapas de nuestra vida nos *desconciertan* en términos explicativos, ya sea a través de experiencias visionarias, como las de un mesías, vivencias fuera del cuerpo, como en un desdoblamiento, o incluso el fenómeno del sueño, que en ocasiones parece alejarnos de nuestra propia corporalidad. Este desconcierto nos impulsa a explicar —con el fin de entender y darle sentido a— estos fenómenos utilizando lo que tenemos a mano: la concepción de la vida que suele concebir al ser humano como un

compuesto entre lo corpóreo y lo espiritual. En este sentido, la dimensión espiritual ofreció respuestas a los vacíos explicativos de estos fenómenos desconcertantes; por ejemplo, al enfrentar el fenómeno del desdoblamiento, concebimos la separación del cuerpo como la manifestación de nuestra parte espiritual. Igualmente, al lidiar con la muerte de un ser querido, el consuelo a menudo proviene de la idea de un reencuentro más allá de esta existencia, no en forma física, sino como almas. Esto es, el modo en el que el ser humano a solido abordar el desconcierto explicativo de aquellos fenómenos mencionados

Estos fenómenos desconcertantes y el afán de explicarlos, de darles un sentido, producen un conjunto de ideas —un sistema de creencias, una forma de ver el mundo y de vivir en él— que se enraíza profundamente en la gramática de nuestro lenguaje pues: «En nuestro lenguaje se ha depositado toda una mitología» (ORDF, pg. 49). Esto implica que nuestras costumbres, hábitos y convicciones, junto con nuestro lenguaje y mitología, se entrelazan y adquieren significado a lo largo de nuestras actividades. En nuestra cultura, la comprensión del fenómeno del desdoblamiento cobra sentido en función de nuestra convicción sobre la composición del ser humano. Palabras como "alma" y "espíritu", así como expresiones como "salir del cuerpo" o "viajar en el sueño", adquieren significado al entrelazarse con fenómenos que nos resultan desconcertantes sin considerar la interdependencia entre el sentido de estas palabras y las experiencias extracorporales. Sin la tendencia natural a concebir la existencia de experiencias extracorporales, la existencia de entidades extracorporales carece de sentido, o, mejor dicho: no tienen lugar ni en nuestra vida, ni en nuestro lenguaje. Estas experiencias y las palabras que las expresan están arraigadas en nuestra gramática en la medida en que forman parte integral de nuestra vida y nuestra manera de ver y dar sentido al mundo. Justamente, en la medida de que estas experiencias forman parte de nuestra vida y nuestra forma de ver el mundo (y de entenderlo, de darle sentido) es que estas experiencias (y las palabras que las expresan) están enraizadas en nuestra gramática. La expresión “Amén” no tiene sentido para quién no le da un lugar dentro de su forma de vida, o: en la medida que no tiene lugar dicha expresión en las actividades, costumbres y hábitos de un conjunto de individuos; esta expresión no cuenta con un sentido para ellos: no hay ningún lugar en la gramática de la respectiva forma de vida que interrelacione un hábito y la expresión que lo acompaña.

## Adversarios del argumento ya la importancia de este

Ahora bien, esta concepción del ser humano como una entidad alma-cuerpo ha adoptado diversas formas a lo largo de la historia humana, siendo claramente expresada en la antigua Grecia y en la Edad Media. Sin embargo, esta concepción perdura en la actualidad, evidenciando su arraigo en nuestra gramática y forma de vida.

Es patente que, desde Descartes, en la filosofía ha predominado la forma de concebir al ser humano como una entidad constituida por dos sustancias: la mente (*res cogitans*) y el cuerpo (*res extensa*). El dualismo cartesiano procreó gran parte de toda la discusión posterior sobre la mente, la naturaleza de esta, la interacción entre lo mental y lo corpóreo, etc. A pesar de que gran parte de la tradición posterior disiente con Descartes, rechazando su dualismo, la tradición sigue manteniendo ciertos supuestos, a saber, la estructura conceptual básica de la imagen cartesiana (Hacker, 1998, pg. 24).

Esta perspectiva cartesiana, así como las corrientes empiristas modernas (Hume, Locke), han concebido lo mental como un mundo interior de experiencias subjetivas. Bajo esta tradición, lo interno es entendido como contenidos privados de mi mente, a los cuales tenemos un acceso privilegiado. Mediante la introspección<sup>3</sup> accedemos a nuestra experiencia privada, esta nos proporciona un acceso directo a lo que ocurre en la mente (e indirecto a lo que ocurre en otras mentes), es decir, tenemos un acceso inmediato e indubitable de nuestro propio mundo interno. Como afirma Locke en su *Ensayo sobre el entendimiento humano*: “[...] quien reflexione sobre lo que pasa en su propia mente, no puede equivocarse [...]” (pg. 69), es decir “[...] nuestro conocimiento se funda y ejerce solamente sobre nuestras ideas” (pg. 162). Por tanto, cada uno, por sí mismo, es invariablemente consciente de lo que siente, piensa y desea. Según esta tradición, cuando un hombre es consciente de su dolor, él *sabe* con seguridad la existencia de ese dolor, es decir, conocemos indubitablemente lo que forma parte de nuestro mundo interno y privado; y solo podemos conocer dudosa o parcialmente el mundo interior de otras personas. Esta tradición, evidenciada claramente en Descartes, Locke y Hume, también se ha colado en las concepciones contemporáneas a la época de Wittgenstein, como los teóricos del ‘sense-

---

<sup>3</sup> El término introspección debe entenderse, naturalmente, como: el contemplar nuestro propio espíritu y referir lo que allí (privilegiadamente) descubrimos.

data' y filósofos del Círculo de Viena, sobre todo los empiristas lógicos que, como bien constató Quine (2002), caen en el dogma del reduccionismo, a saber, la creencia de que cualquier enunciado que sea significativo puede ser construido lógicamente a partir de enunciados observacionales, los cuales remiten directamente a la experiencia inmediata. De esto se sigue que cualquier enunciado con sentido sería equivalente a una construcción lógica de enunciados atómicos que remiten de manera directa a la experiencia sensorial. Estos, sin percatarse, se afirmaban en la pretensión de que es posible establecer una correlación *privada* entre elementos de mi experiencia sensorial (privada) y fragmentos de la realidad, es decir, que las palabras de nuestro lenguaje adquieren significado en la medida que refieran a nuestras propias experiencias. Como bien indica Kenny (2006, pg. 142):

[...] our actual language is a private language, not in the sense that it is peculiar to a single user, but in the sense that its words have acquired their meaning for each of us by an essentially private process: an internal ostensive definition in which an appropriate sample of experience was attended to and associated with a word.

Así, el argumento en contra del lenguaje toma suma importancia, en tanto está poniendo bajo juicios supuestos filosóficos acerca del conocimiento en general y por ello, el significado de las palabras de nuestro lenguaje en general, ej una teoría que suponga o implique un lenguaje privado solo podría adquirir significado mediante una definición ostensiva privada, pues estos filósofos también han supuesto que dicho conocimiento de experiencia privada puede expresarse en el lenguaje y, por ello, el significado de dichas palabras debiera basarse en los contenidos experiencia privada.

En este sentido, un 'lenguaje privado' sería uno tal que justamente expresara aquellos contenidos privados del hablante, dicho lenguaje referiría a sus sensaciones inmediatas. Por lo tanto, otro no podría entender este lenguaje (§243).

Como bien constata Kenny (2006, pg. 142-143) la noción de lenguaje privado para Wittgenstein descansa sobre dos confusiones fundamentales: una en cuanto a la naturaleza de la experiencia y la otra en cuanto a la naturaleza del lenguaje. El error relativo a la naturaleza de la experiencia refiere a concebir a esta como fundamentalmente privada y, en cuanto al lenguaje, a la creencia de que las palabras adquieren significado primordialmente

mediante una definición ostensiva (sin tomar en consideración la necesidad de un entorno adecuado, una escenificación, para poder definir una palabra ostensivamente; como afirma Wittgenstein en §30 de las *Investigaciones* «La definición ostensiva explica el uso —el significado— de la palabra cuando todo el papel de la palabra en el lenguaje está claro»). Ambos supuestos son los que Wittgenstein pretende socavar en las secciones subsiguientes a §243. Por lo cual, nos propondremos hacer un estudio exegético de las secciones que siguen a §243 para brindar unas directrices generales de los problemas en cuestión.

### Exégesis del argumento del lenguaje privado

En las secciones subsiguientes, Wittgenstein, justamente se propone poner bajo a examen los elementos que caracterizan al ‘lenguaje privado’ estipulado en §243. En primer lugar, se propone examinar la expresión “se refieren a” en §244.

En §244 Wittgenstein empieza poniendo bajo cuestión “¿Cómo *refieren* las palabras a las sensaciones?” Pregunta que es análoga a la que emite luego: “¿cómo aprende un hombre el significado de los nombres de sensación?”. A lo cual responde dando cuenta de una posibilidad a la respuesta por la pregunta de cómo un niño aprende una nueva *conducta* del dolor. En un primer momento, el niño simplemente llora y grita cuando se lastima y siente dolor, esta conducta es justamente la expresión primitiva de esta sensación. Luego, el niño se lastima y manifiesta su dolor con la expresión primitiva de este, a continuación, los adultos (que lo cuidan y educan) se acercan a consolarlo, para luego hablarle y enseñarle a este que, cuando *sienta* dolor, se acerque a ellos y les diga «¡Me duele esto!», «¡Siento dolor aquí!».

Pero, antes de que su interlocutor interprete que la palabra ‘dolor’ signifique la expresión primitiva de este (el gritar), Wittgenstein justamente repara que no debe concebirse que la palabra ‘dolor’ significa la expresión primitiva de esta sensación, a saber, la palabra no significa gritos y llantos.<sup>4</sup> Más bien, observa que “el dolor reemplaza al gritar y no lo describe”. En otras palabras, Wittgenstein está diciendo que, el lugar *gramatical* (§29) que ocupa la expresión primitiva del dolor, podría reemplazarse por la expresión lingüística de este, lo cual sería una nueva *conducta* del dolor. Pues, tanto la expresión primitiva como la

---

<sup>4</sup> A nuestro parecer, este reparo y observación hecha por Wittgenstein (de que la expresión verbal de dolor, no significa el dolor, ni tampoco lo describe) trata de justamente evitar caer en un conductismo filosófico.

expresión «¡Siento dolor!» *efectúan* lo mismo (en la mayoría de casos). Pero claro, como bien observa Wittgenstein en §29, para que el niño sepa cómo dar uso de la palabra que expresa la sensación del dolor, este debe ya tener el lugar en su lenguaje —el entorno apropiado— para expresar sensaciones: “Pues la palabra «número» indica aquí en qué *lugar* del lenguaje, de la gramática, ponemos la palabra.” (§29), en este caso, la cuestión puede expresarse de la siguiente manera: es necesario que en la gramática del niño ya esté ‘preparado el terreno’ (el lugar gramatical) para remplazar la expresión primitiva y natural del dolor por la expresión lingüística de este, es decir, es necesario que ya esté habilitado el lugar gramatical que corresponde a las sensaciones para así poder jugar al juego del lenguaje de las sensaciones. Aquí, no obstante, podría considerarse como irrelevante la conexión de la palabra ‘dolor’ con la expresión primitiva de dolor, pues suele ser el caso que la expresión de dolor puede ser fingido por alguien, como también alguien puede esconder dolor, es decir, no manifestarlo en su conducta. En este sentido, la única conexión entre la palabra ‘dolor’ y su expresión natural es que, *suelen* coincidir. Pero, Wittgenstein frente a esta posible objeción responde que no existiría ningún uso para la expresión verbal de dolor si la aplicación de dicha expresión estuviera separada de ciertos criterios de conducta. En este sentido, como bien constata Kenny (2006, pg. 145) es fundamental para el juego del lenguaje del ‘dolor’ que los usuarios de dicho juego sigan un comportamiento tal que concuerde con aquello que nosotros también llamamos ‘la expresión de dolor’, lo cual también posibilita (y no excluye) que alguien que juega este juego a veces oculte su dolor. En este sentido, asevera Wittgenstein: “La paradoja desaparece sólo si rompemos radicalmente con la idea de que el lenguaje funciona siempre de *un* solo modo, sirve siempre para la misma finalidad: transmitir pensamientos [o sensaciones]” (§304). Pues, jugar al juego del lenguaje de las sensaciones no implica que siempre estemos expresando (ya sea conductual o lingüísticamente) nuestras sensaciones. Por eso: “Rechazamos sólo la gramática que se nos quiere imponer aquí” (§304), a saber, aquella que implica que, si juego al juego del lenguaje de las sensaciones, entonces estoy obligado a expresarlas en todo momento.

No obstante, antes de avanzar, me gustaría hacer una observación acerca del ataque de Wittgenstein sobre la noción preminente de las definiciones ostensivas, lo que otros filósofos consideraron como el problema de la referencia. Es necesario tener a la vista este

modelo preminente: 'objeto y nombre'. Es decir, sobre todo, la idea que de que un hablante de un lenguaje comprende (domina) un nombre, en tanto este individuo esté familiarizado con dicho objeto al cual el nombre refiere u ostenta. Esto puede ser más claro si consideramos §293:

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

En este pasaje precisamente Wittgenstein está poniendo en tela de juicio el modelo 'objeto y nombre', pues aquí está criticando una teoría que considere que uno sabe lo que es dolor solo mediante su propia experiencia. Es decir, en tanto uno está familiarizado solamente con su propio dolor, entonces uno solo puede saber lo que es el dolor debido a su familiaridad con él, con su experiencia privada. Esto es patentemente falso, pues, si esto fuera así, entonces nadie podría explicarle a otro lo que significa la palabra 'dolor'; pues cada uno solo podría saber lo que es el dolor por su propia experiencia privada. Como ya revisamos, para que pueda definirse una palabra ostensivamente, es necesaria una escenificación que deje claro el lugar de dicha palabra en el respectivo juego del lenguaje.

En §245 Wittgenstein plantea la pregunta: “¿Pues cómo puedo siquiera pretender colocarme con el lenguaje entre la manifestación del dolor y el dolor?”. A nuestro parecer, esta pregunta quiere tratar de expresar que, la palabra 'dolor' no puede conectarse a la sensación de dolor directamente, pues esto supone que podría hacerse una definición ostensiva privada del dolor. Pero, como observa Wittgenstein en la sección §244, la palabra 'dolor' debe conectarse y ligarse con la expresión natural del dolor (no al dolor mismo), por eso es que el autor afirma que “la expresión verbal del dolor reemplaza al gritar y no lo describe” (§244). Como bien observa Kenny: “To try to connect 'pain' with pain in isolation from unlearned painbehaviour would be to try to insert language between pain and its expression.” (2006, pg. 145), es decir, es espurio el intento de conectar el dolor mismo con la palabra 'dolor' con independencia de en una conducta de dolor, la cual no puede ser considerada aislada e independientemente de un adiestramiento (i. e., sin una escenificación para el lugar gramatical del lenguaje de sensaciones), porque, piensa Wittgenstein, la manifestación verbal del dolor es ella misma una expresión del dolor mismo.



Wittgenstein, luego de encargarse en §244-5 de la expresión ‘referirse a’ sobre la referencia a las sensaciones privadas, en §246-53 empieza a poner en tela de juicio la cuestión relativa a la privacidad de las sensaciones, lo que expresa con la pregunta: «¿Hasta qué punto son mis sensaciones *privadas*?» (§246). A nuestro parecer, existen dos sentido o aristas que aborda Wittgenstein explícitamente en cuanto a la *privacidad* de las sensaciones:

- (i) la supuesta privacidad epistémica que tendrían nuestras sensaciones, lo que puede expresarse con la afirmación: «Sólo yo puedo saber que tengo dolor; otro solo puede conjeturarlo» (§246);
- (ii) y la posesión privada de sensaciones, lo que puede expresarse con la afirmación: “Otra persona no puede tener mis dolores” (§253).

En cuanto a la privacidad epistémica (i), Wittgenstein —tema que abordará en un primer momento desde §246-252— plantea la cuestión con la pregunta: “¿Hasta qué punto son mis sensaciones *privadas*?”. A lo cual el interlocutor responde apresuradamente que solo él puede *saber* si tiene dolor, mientras que otro solo puede presumir que él tiene dolor. Esta respuesta, a juicio de Wittgenstein, o es falsa o es un sin sentido.

En primer lugar, sería falsa porque el interlocutor estaría usando extrañamente la palabra *saber*, pues, si se usase la palabra ‘saber’ según su uso cotidiano, entonces puede decirse con justicia que, con frecuencia, otros suelen saber que yo tengo dolor. Por ejemplo, cuando un niño se cae jugando en el parque y debido a esta caída empieza a llorar, ¿acaso el padre que lo va a contener *no sabe* que el niño siente dolor? Es patente que, con frecuencia, *sé* que otros tienen dolor: cuando otro se cae, o se golpea, o se quema con un fósforo, etc.

En segundo lugar, la respuesta sería un sin sentido si tomamos la palabra ‘saber’ como si significara que conoces algo de tal manera que la duda está excluida lógicamente. Por eso es que, para Wittgenstein, la expresión «¡Yo *sé* que tengo dolor!» solo podría significar «¡*Tengo* dolor!». Y esto quiere decir lo siguiente: otros pueden *dudar* de que yo tenga dolor, pero no tiene sentido que yo mismo ponga en duda mi propio dolor, pues, yo *tengo* dolor. Haciendo un análogo a §247<sup>5</sup>, se podría hacer uso de la expresión: «Sólo tú puedes

---

§247: «Sólo tú puedes saber si tuviste la intención.» Se le podría decir esto a alguien al explicarle el significado de la palabra «intención». Pues quiere decir entonces: *así* es como la usamos. (Y saber quiere decir aquí que la expresión de incertidumbre carece de sentido).

saber si tienes *dolor*», a modo de explicación del significado de la palabra ‘dolor’, para dar cuenta del *uso* de esta palabra. En otras palabras, el único sentido que podría tener la aseveración de que solo yo puedo *saber* que tengo tal o cual sensación sería uno en el que, la palabra ‘saber’ se usará para decir que, en los casos referidos a las sensaciones, la incertidumbre carece de sentido; solo quizás bajo un estado alucinógeno podría tener una duda genuina sobre si siento dolor, o hambre, o frío, o calor. Ahora bien, siguiendo la comparación de §248, el fenómeno de la experiencia sensitiva, en tanto experiencia privada, podría ser comparable con los juegos solitarios, que son jugados por uno solo. ¿En qué es realmente comparable el uno con el otro? A nuestro parecer, Wittgenstein sobre todo tenía a la vista que, la experiencia sensitiva solo es sensible al sujeto que la siente (solo yo siento mi dolor de muelas), y los juegos solitarios solo son jugables por el individuo que juega (este tipo de juegos solo son jugados por una persona) y esto no implica que otro no pueda ver que alguien juega o percatarse (es decir, *saber*) que alguien está feliz o adolorido, justamente como dice Wittgenstein en §246 “Si usamos la palabra ‘saber’ como se usa normalmente (¡y cómo si no debemos usarla!) entonces los demás saben muy frecuentemente cuando tengo dolor.”. Sin embargo, alguien podría objetarnos y afirmar que, a pesar que vea a la otra persona con un estado de felicidad, esto no implica que esté feliz, pues siempre existe la posibilidad de la simulación, como bien constata Kenny:

One reason why people believe that one man can never know if another man is in pain is the possibility of pretence: may not a man who appears to be in pain be merely pretending? (Kenny, 2006, pg. 147)

Así, continuando con la cuestión relativa a la privacidad epistémica, ahora al respecto de la *posibilidad* de *saber* qué siente el otro, Wittgenstein en §249-50 enfrenta el caso posible en el que otra persona podría estar fingiendo, es decir, simulando, algo que refiera a sus experiencias internas. Imaginemos un filósofo extravagante que esté sumergido bajo el supuesto de que *no podemos* saber qué está sintiendo otro individuo (por no tener un acceso privilegiado a sus experiencias internas y por la posibilidad de fingir en nuestra conducta). Este filósofo podría ir a un hospital a visitar a los bebés recién nacidos para juzgar si acaso su conducta es genuina o si están fingiendo. El filósofo entra al pabellón de los recién nacidos, los mira, los juzga y luego exclama: «¡Ese niño está fingiendo su sonrisa!» o

«¡Aquel bebé está fingiendo su llanto!», etc. Pero, en este punto es justo increpar al filósofo y replicarle: «¿Y en qué experiencia se apoyan sus suposiciones?» Pues, como indica Wittgenstein al final de §249: mentir, fingir, disimular; entre otras conductas engañosas que buscan que un otro crea algo que no es el caso; son juegos del lenguaje que deben ser aprendidos como cualquier otro juego. Esto implica que, para fingir o mentir se necesita ya haber dominado ciertas habilidades y técnicas; o como dice Wittgenstein en §250 “Pero para una auténtica simulación aún le falta a esta conducta el entorno apropiado”. Por lo tanto, podría objetársele al filósofo que hay ciertos casos en los que la suposición de la simulación carece de sentido: como en el caso de los bebés de pecho y los animales no humanos.

Luego, en §251 Wittgenstein pregunta y presenta el siguiente caso:

¿Qué significa al decir: «No puedo imaginarme lo contrario de esto?» o «¿Cómo sería si fuese de otro modo?» —Por ejemplo, cuando alguien ha dicho que mis imágenes son privadas; o que sólo yo mismo puedo saber si siento un dolor; y cosas parecidas.

A nuestro parecer, lo que quiere presentar el autor aquí, es que, tomando consideración que la imposibilidad de la duda acerca de mis sensaciones, no es tan solo una imposibilidad psicológica, sino una imposibilidad lógica, aunque —sobre todo— es un sin sentido; de esto podría dar pie a inferir que, en tanto la incertidumbre es lógicamente imposible y un sin sentido, entonces el conocimiento que tengo de mis sensaciones es más fuerte que cualquier otra cosa; y esto podría parecer favorable para quien defienda la privacidad epistémica. Debido a esta posible (errada) inferencia, Wittgenstein se propone analizar qué podría significar la expresión «Yo sé que tengo un dolor y no puedo imaginarme lo contrario». Esta proposición, como bien observa el autor, puede tomarse en dos sentidos:

“Nos defendemos con estas palabras contra algo que por su forma nos parece una proposición empírica [es decir, que mi capacidad de imaginación no alcanza ahí], pero que es en realidad una proposición gramatical.” (§251).

Si tomamos la expresión «Yo sé que tengo un dolor y no puedo imaginarme lo contrario» como una proposición gramatical (i. e., como una proposición que explica el significado de

una palabra) entonces el sentido de dicha proposición es que carece de sentido dudar si acaso tengo un dolor, por lo cual dicha proposición sería correcta, como bien ya se observó en §247. Ahora bien, si tomamos dicha proposición como una proposición empírica (i. e., como una proposición que expresa una observación experiencial, sobre el mundo y sus fenómenos), nos veremos tentados a concebir que, en tanto no podemos dudar de nuestras sensaciones, por ende, debemos conocerlas sin lugar a dudas. Pero, observa Wittgenstein, que carezca de sentido afirmar «dudo de si tengo dolor» no implica que sea siempre verdadero decir «sé que tengo un dolor». Para esclarecer este asunto, Kenny (2006, pg. 148) sugiere evaluar estas expresiones no mediante la comparación de la proposición «Tengo un dolor», sino con expresiones como «¡Buenos días!» o «¡Cierra la puerta!», donde claramente no tiene sentido decir «Dudo de si buenos días» ni «Sé que buenos días»; asimismo pasaría con la otra expresión. Es decir, que la expresión «Tengo un dolor», a pesar de que tiene la forma de una oración declarativa (pues parece la descripción de un estado mental) *no lo es*; ya que esta misma expresión podría reemplazarse por un grito de dolor (i. e., la expresión primitiva de dolor); lo cual nadie estaría tentado a decir que describe un estado mental. Y, a su vez, es insuficiente para Wittgenstein defender la tesis de que, dicha expresión es una oración declarativa mostrando insistentemente que es una oración declarativa. En este sentido, si «Tengo un dolor» en verdad fuera una oración declarativa que describe un estado mental, entonces decir «Dudo de si tengo un dolor» carecería de sentido de la misma forma que carece de sentido decir «Dudo de si ¡ay!». Por tanto, tomar la expresión «Tengo un dolor» como una proposición empírica nos lleva al equívoco de creer que dicha expresión es una oración declarativa que describe un estado mental, del cual tendríamos completa certeza (pues la duda aquí sería lógicamente imposible). Si esto fuera así, entonces tendríamos que estar de acuerdo con que: en tanto es lógicamente imposible dudar de si «¡Buenos días!» el conocimiento de los «¡Buenos días!» debe ser de completa certeza. Pero esto es un absurdo, al cual llegamos si tomamos la oración «Tengo un dolor» como una proposición empírica. Por tanto, es patente que hablar tanto de conocimiento indubitable y certeza sobre expresiones «Tengo un dolor» están fuera de lugar. Esta expresión solo puede ser correcta si se toma en el sentido gramatical.

En §253 Wittgenstein pasa de lo relativo a la (i) privacidad epistémica a la (ii) posesión privada de sensaciones; o, como lo expresa Kenny (2006, 148) la inalienabilidad de las sensaciones. Wittgenstein plantea este problema en §253 de la siguiente manera:

«Otro no puede tener mis dolores.» —¿Qué son *mis* dolores? ¿Qué cuenta aquí como criterio de identidad? Considera lo que hace posible, en el caso de objetos físicos, hablar de «dos exactamente iguales». Por ejemplo, decir: «Esta silla no es la misma que viste ayer aquí, pero es exactamente igual».

Uno podría preguntarse en qué sentido podría ser verdadera la oración «Otro no puede tener mis dolores.» o su equivalente «Si son *mis* dolores, entonces *yo* los tengo». Estas afirmaciones, en tanto siguen la forma de una oración declarativa, no nos dicen realmente nada acerca del dolor, ni de *mi* dolor; sino, más bien, son enunciados gramaticales que resaltan la conexión entre el pronombre personal ‘yo’ y el pronombre posesivo ‘mi’. Esto puede verse claramente si nos percatamos que si sustituimos el sustantivo ‘dolores’ por cualquier otro la oración («Ya que esta es *mi* polera, entonces *yo* la tengo» o «Puesto que esta es *mi* mano, *yo* la tengo») seguirá siendo verdadera pues es una oración gramatical, no una oración declarativa acerca de la naturaleza del dolor. Como ya se pudo haber anticipado, Wittgenstein en §253 plantea dos cuestiones fundamentales a analizar en cuanto a la posesión privada de sensaciones:

- (a) «¿Qué son *mis* dolores?» Es decir, una pregunta que exige criterios para determinar el poseedor de un dolor.
- (b) «¿Qué cuenta aquí como criterio de identidad?» Es decir, una pregunta que pide criterios de identidad de un dolor.

A modo de respuesta de la primera cuestión, a saber, la pregunta sobre los criterios para determinar el poseedor de un dolor, me parece pertinente adelantarnos a §302 donde Wittgenstein sigue tratando lo relativo a la posesión privada de sensaciones. En esta sección el autor observa que: “La conducta de dolor puede indicar un lugar dolorido —pero es la persona paciente la que manifiesta dolor”. Es decir, los criterios para establecer quién es el poseedor de un dolor están relacionados con la conducta que manifiesta el dolor, aunque esto pueda sonar una trivialidad, es patente que el poseedor de un dolor es aquel individuo

que justamente le da expresión al dolor. Pero, de esto no se sigue que un poseedor de un dolor es solo aquel que expresa el dolor, sino, más bien, esto se puede expresar de la siguiente manera: mis dolores son los dolores que yo expreso, o también, —y más específicamente— si este dolor fuera expresado por alguien, sería expresado y manifestado por *mí*.

Por otro lado, volviendo a la pregunta que exige criterios de identidad de un dolor, podemos preguntarnos justamente frente a este problema: ¿cómo es que diferencio un dolor corporal de otro? Por ejemplo, puedo diferenciar un dolor de muelas de otro dolor de muelas, como también puedo diferenciar un dolor de encías de un dolor de estómago. La pregunta aquí es ¿cómo ocurre eso? Podría responderse a esto apelando a que cada dolor lo diferenciamos de otro dolor por su intensidad cualitativa o su locación corporal. Pero, si suponemos que tanto su locación como su identidad son idénticas —como dice Kenny (2006, pg. 149)— pues el sujeto A y el sujeto B comieron lo mismo hace unos minutos y ambos empiezan a presentar un dolor y molestia estomacal; alguien perfectamente podría afirmar que ambos tienen el mismo dolor. A su vez, si somos estrictos con el asunto, podemos replicar que, literalmente no tienen el mismo dolor en tanto que, cada uno de sus cuerpos el dolor se presenta en el lugar correspondiente (es decir, a ambos le duele el estómago después de haber comido lo mismo al mismo tiempo), pero uno se presenta en el cuerpo de A y otro en el de B. Sin embargo, con esto no respondemos aún a la pregunta por el criterio de identidad de un dolor. Para ahondar más en este complejo asunto, imaginémonos un caso en que dos siameses ('X' e 'Y') sienten *exactamente* el mismo dolor, esto es, ambos sienten dolor justamente en el lugar donde están unidos. Pero, ¿ambos sienten el mismo dolor? Si, en un sentido bien fuerte, puede afirmarse que ambos dolores son específicamente el mismo, no obstante, son *numéricamente* distintos, es decir, un dolor es el dolor del siamés X y otro el de Y. Pero, al tratar de responder la pregunta por la identidad de un dolor, apelando al poseedor del dolor como una característica propia del dolor mismo, estamos ocupando como criterio para identificar a un dolor a la identidad del agente poseedor del dolor. Y esto no sugiere en ningún sentido que, servirse del criterio de identidad de un agente poseedor de dolor para identificar —aplicar criterio de identidad— y diferenciar un dolor de otro, es algo privado; sino, más bien, sugiere que no hay nada oculto (es decir, privado) en los criterios de identidad de sensaciones que ocupamos. Por lo cual,

los criterios que usamos para identificar y diferenciar un dolor de otro no son *del todo* privados, más bien, pueden concebirse como una privacidad bastante parcial. Pues, es claro que *en un sentido* las experiencias sensoriales que tenemos son más privadas que nuestra conducta observable; a saber, una experiencia como el dolor, la vergüenza y el placer *pueden* ser escondidas por aquel individuo que las experimenta, podemos mantener estas experiencias en secreto, podemos no manifestar nuestras sensaciones en público. Por ejemplo, si estamos jugando ajedrez y estamos pensando y calculando los siguientes movimientos a ejercer en la partida, en un sentido podemos afirmar que dicha experiencia es *reservada* (privada) por nosotros, la mantenemos en secreto con un fin en particular. Pero esto no implica que todas las experiencias sean privadas. Podemos considerar sin problema los siguientes dos casos: 1) una persona siente picazón en su cuerpo y evita rascarse, es decir, esconde su picazón pues la mantiene privada al público; en este sentido podríamos decir que dicha sensación es privada; y 2) podemos considerar otro caso en el que una persona siente picazón y se rasca frente a sus acompañantes; en este sentido parece dudoso que alguien diría que *su* picazón es privada. En último término, en cuanto a la privacidad de las sensaciones se puede concluir que, algunas sensaciones son privadas (en el sentido expuesto anteriormente) pues *pueden* ser ocultas al público, pero de esto no se sigue que todas las sensaciones sean privadas. Aquí no se pretende rechazar que las sensaciones pueden ser *privadas*, sino que las sensaciones son *esencialmente* privadas; remitiendo nuevamente a lo que dice Wittgenstein en §304: “Rechazamos sólo la gramática que se nos quiere imponer.”. Por lo tanto, algunas sensaciones son privadas y otras simplemente no lo son.

Ya evaluadas estas complejidades relativas a la supuesta privacidad epistémica y a la supuesta posesión privada de sensaciones<sup>6</sup>, Wittgenstein en §256 vuelve a atender la cuestión relativa al lenguaje privado, la problemática acerca de cómo es que definimos las palabras que refieren a nuestras experiencias y sensaciones. “[...] En este caso mi lenguaje no es ‘privado’. Otro podría entenderlo tan bien como yo [...]” (§256) Pero, ahora ya constatando que otro podría entender mi lenguaje, es decir, otro podría entender mi uso de la palabra ‘dolor’ pues esta palabra no pertenece a nada tal como un lenguaje privado. Con

---

<sup>6</sup> Esto no implica que estas cuestiones estén resueltas, sino que ya se dieron ciertas consideraciones fundamentales para así volver a la noción de lenguaje privado, pero ahora a la vista de estas consideraciones sobre la privacidad epistémica y la posesión privada de sensaciones.

esta constatación ya presente, el autor ahora se propone examina el *pseudo-dolor*<sup>7</sup>, es decir, una sensación que supuestamente sería cualitativamente equivalente al dolor, pero que difiere de este en tanto que es incomunicable, pues el pseudo-dolor no consta de ninguna manifestación o expresión primitiva de dolor. Esto es expresado claramente en la pregunta que inicia la sección §257: “¿Cómo sería si los hombres no manifestasen su dolor (no gimiesen, no contrajesen el rostro, etcétera)? [...]”, esto implicaría que no podría enseñársele a un niño el uso de una expresión lingüística que remplace justamente la expresión primitiva del dolor. Por lo cual, se insiste en la posibilidad de que la palabra ‘dolor’ sea aprendida mediante una definición ostensiva privada. Pero de inmediato Wittgenstein rechaza esta posibilidad, pues el proceso de bautizar el dolor como ‘dolor’, es decir, la definición ostensiva privada de dolor, es un proceso que debiera formar parte de un juego del lenguaje y este bautizo privado no forma parte del juego. Esto se debe a que, como ya vimos en §244, el juego del lenguaje del dolor presupone que haya una manifestación y expresión conductual de este y una escenificación suficiente para poner la palabra ‘dolor’ en su lugar gramatical correspondiente (§29), pero el supuesto juego privado del pseudo-dolor justamente excluye estos elementos fundamentales; precisamente se nos priva de la escenificación para reemplazar la expresión primitiva por la expresión lingüística. Por esto es que el intento que consiste en partir desde el dolor mismo (propriadamente la sensación), con la pretensión de llegar desde este hacia la expresión natural de dolor es un intento superfluo. Para mostrar esto, en §258 Wittgenstein se propone partir desde el pseudo-dolor para así luego hacer el intento de bautizarlo, es decir, agregarle un correlato lingüístico.

En §258 podemos ver un punto crucial en la argumentación. Wittgenstein nos propone imaginarnos un caso en el cual queramos llevar registro de la aparición en nosotros de cierta sensación (del pseudo-dolor). Su propuesta imaginativa consiste en registrar en un diario con el signo «S» cada vez que tenga la sensación. Pero, inmediatamente surge la problemática de cómo es que puedo realizar una definición del signo, al menos no puedo realizar una definición ostensiva pues, ¿cómo apunto a la sensación? No se puede apuntar en el sentido ‘literal’. Por tanto, en esta propuesta imaginativa queda descartada la posibilidad de apelar a una definición ostensiva pública, esta condición debe ser respetada

---

<sup>7</sup> Esta expresión como tal no es usada por Wittgenstein, sino, más bien, es usada por Kenny (2006, pg. 150).



pues sino no estaríamos ya evaluando la posibilidad de un lenguaje privado. Entonces, el signo ‘S’ debe estar definido mediante una ostensión privada para evaluar realmente la posibilidad de un lenguaje tal.

Pero —dice el interlocutor en §258— si uno concentra toda su atención en la respectiva sensación y anota el signo en su diario entonces ahí está la conexión entre el signo y la sensación. Así uno se ‘imprime la sensación’, y esto solo podría querer decir: este proceso (en el cual se efectúa la conexión del signo con la sensación) hace que yo me acuerde en el futuro de la *conexión* correcta (i. e., el uso correcto de la regla).

De inmediato Wittgenstein identifica un problema crucial en lo que intenta expresar con esta propuesta imaginativa de §258. A nuestro parecer, este caso del diario justamente quiere reflejar un punto fundamental e innovador en cuanto al argumento del lenguaje privado. Esto es, que el foco central de la argumentación busca dejar en claro la imposibilidad de realizar *definiciones ostensivas privadas*. ¿Cuál es el problema que identifica Wittgenstein en esta clase de definición? Las definiciones ostensivas privadas son un ‘señalar a un objeto de mi mundo interior’, eso es justamente lo que define el significado del respectivo signo y además es la regla según la cual se puede estimar que se está haciendo un uso correcto o incorrecto. Justamente todo lo relativo a estas definiciones ostensivas, a este bautizo privado, para Wittgenstein, es erróneo. Tomando en consideración que la definición ostensiva privada, de un signo con una sensación, es algo que ocurre en el ejercicio de un solo individuo (quien justamente define su propia sensación), entonces, este mismo individuo es justamente el ‘juez’ que evalúa si sus usos ulteriores de la regla son correctos o no. Y aquí ya no se puede hablar que este individuo posea criterios de corrección, pues sería correcto lo que en cualquier caso le *parece* como correcto. Esto implica, necesariamente, que ya ni siquiera podría hablarse de algo correcto o incorrecto. En otras palabras, dicho individuo que definió su particular sensación, el pseudo-dolor —mediante una definición ostensiva privada— no tendrá forma de identificar si sus aplicaciones futuras del signo concuerdan con lo que quiso definir, cualquier curso de acción podría concordar con su definición privada, es decir, no hay forma de distinguir si está siguiendo la regla o meramente *crea* hacerlo; cayendo así en la paradoja de §201. Y como ya se ha mencionado en §202: no se puede seguir una regla privadamente.

En este punto de la argumentación (§258 ss.) podría parecer sugerir que Wittgenstein está desarrollando una argumentación que se enfoca en un escepticismo respecto a la memoria y su lugar en el seguimiento de reglas, lo que puede expresarse en la pregunta: ¿cómo es posible saber que, un supuesto hablante del lenguaje privado, en la próxima aplicación de la regla se *acordará* correctamente de su aplicación? O tomando el caso específico de §258: ¿cómo es posible saber que la próxima ocasión en la que se afirme «S» sea realmente ‘S’? Más bien la cuestión que está argumentando Wittgenstein se puede expresar de la siguiente manera: la próxima vez que tenga la sensación ‘S’ y escriba en mi diario ‘S’, ¿cómo sabré realmente *qué* estoy significando con ‘S’? Pues, inclusive si estoy ocupando mal o falsamente ‘S’, debo poder saber qué estoy significando por dicha expresión y, según argumenta Wittgenstein en las secciones que hemos revisado, en un lenguaje privado justamente no podríamos saber qué estamos queriendo decir con ‘S’. Ahora bien, con el fin de esclarecer aún más el asunto me parece pertinente adelantarnos a §265, donde Wittgenstein trata de socavar la idea de que, aquello que nos justificaría el bautizar (definir ostensivamente) a cierta sensación privada como ‘S’, es un recuerdo o tabla mental, un paradigma privado que tenga correlación con un conjunto de símbolos (en este caso, el pseudo-dolor con ‘S’). Sigamos ahora la propuesta imaginativa de Wittgenstein en §265:

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

Consultar una tabla en la imaginación es tan poco consultar una tabla, como la imagen del resultado de un experimento imaginado es el resultado de un experimento.

Para que pueda usarse una tabla de la imaginación es fundamental que se produzca el recuerdo correcto, es decir, tengo que evocar un recuerdo y no otro. El problema que ocurre bajo esta pretensión es que, en la medida que dicha tabla solo existe en nuestra imaginación, no puede ocurrir entonces ninguna consulta genuina a la tabla, según la cual podamos estar seguros que estamos evocando un recuerdo y no otro. Y como bien constata Wittgenstein, lo único que puede ocurrir aquí es que uno recuerde aquel ejemplar (la impresión de la sensación) que acompaña al signo 'S', a saber, el significado de 'S' en el lenguaje privado. Lo problemático aquí es que, la tabla de la imaginación —o más bien, el recuerdo de la tabla— precisamente debiera confirmar el significado del signo 'S', pero no es válido usar el recuerdo del significado de 'S' para confirmar el significado de 'S'. La definición ostensiva privada de 'S' no puede conferirle significado a 'S', pues uno siempre podría estar evocando el recuerdo correcto, por lo cual, esto implica que 'S' significaría cualquier recuerdo que me parezca correcto cuando trato de recordar su significado, por ende, en un lenguaje privado sería correcto cualquier cosa que nos parezca como correcta: donde, por tanto, no tendría sentido hablar en términos de *uso correcto* o *incorrecto*.

Imaginémonos ahora un empleo de la inscripción del signo «S» en mi diario. Yo hago la siguiente experiencia: Siempre que tengo una determinada sensación, un manómetro me muestra que mi presión sanguínea sube. De este modo me vuelvo capaz de afirmar una subida de mi presión sanguínea sin la ayuda de aparato alguno. Y ahora parece ser enteramente indiferente el que haya reconocido la sensación correcta o no. Supongamos que me equivoco regularmente en su identificación: no importa en absoluto. Y esto muestra ya que el supuesto de este error era sólo una apariencia.

Como puede constatar, ahora se está evaluando la posibilidad de que, el hablante del lenguaje privado correlacione su uso del signo 'S' con un fenómeno que podría ser confirmado públicamente. Es decir, en este caso 'S' tendría efectivamente un uso genuino, pero ya no formando parte este uso de un juego del lenguaje privado. El uso que se está

evaluando aquí es: ‘S’ significa que mi presión sanguínea suba o aumente. Pero el mismo Wittgenstein estima como indiferente el reconocer o no correctamente la respectiva sensación, asimismo, afirma que no tiene importancia que nos equivoquemos en la identificación de la sensación correcta. Y uno podría preguntarse perfectamente ¿qué es lo que está rechazando Wittgenstein en este posible caso en que un hablante del lenguaje privado correlacione su uso de ‘S’ con un fenómeno público y medible? Lo que pretende socavar el autor en esta sección es el supuesto paso intermedio entre ‘tener la sensación S’ y el juicio ‘ahora mi presión sanguínea está aumentando’. Este paso intermedio consistiría, en primer lugar, en identificar o reconocer cierta sensación de un determinado tipo y, en segundo lugar, recordar que una sensación de este tipo se correlaciona con el aumento de la presión sanguínea. El punto de Wittgenstein en su crítica a este proceso intermediario es que, sería indiferente si uno identifica incorrectamente la sensación y a la vez recuerdo equivocadamente qué tipo de sensación se correlaciona con el aumento de la presión sanguínea. Pues, sea el caso en que supuestamente identifiqué ‘S’ pero la presión sanguínea no se ve afectada, es decir, no aumenta como estaba previsto. ¿Qué me justificaría a decir que se ha identificado erróneamente la sensación y no que simplemente recordé erróneamente la sensación que se correlaciona con el aumento de presión? La respuesta del autor es justamente que no habría nada que me justifique. Pero, si estimamos que no existe tal proceso intermediario, es decir, que identificar la sensación ‘S’ signifique realmente: ‘identificarla como la sensación del aumento de presión’, entonces ya no se concebiría a ‘S’ como un objeto privado de mis sensaciones, sino que sería una palabra que pertenece al lenguaje público (Kenny, 2006, pg. 154).

Para continuar con la exégesis, me parece pertinente retomar una cuestión que quedo inadvertidamente pendiente acerca de por qué Wittgenstein considera que la expresión «Tengo dolor» no es una oración declarativa, a pesar que tenga la forma de una, pues parece que nos está describiendo la respectiva sensación (§290). A juicio de Wittgenstein la palabra ‘descripción’ nos descarrila de la correcta forma de ver el asunto, a saber, constatar la multiplicidad de juegos de lenguaje de descripciones. Kenny estima que hay que remontarse a la filosofía primera de Wittgenstein (sobre su teoría general de la representación y su carácter verificacionista) para esclarecer los pasajes en que Wittgenstein considera que no puede haber algo tal como una representación (una figura o

pintura) del dolor. Para esto Kenny trae a colación los elementos relevantes de la filosofía primera de Wittgenstein que debemos tomar en consideración:

[...] Wittgenstein's earliest 'Notes on Logic' stress the bipolarity of the proposition, and insist that every proposition must be capable of both truth and falsehood (NB 94). For a proposition to be capable of being true it must also be capable of being false (NB 55). Every proposition was only a proposition in virtue of being articulated; a simple, non-articulated sign was incapable of being either true or false (NB 8). After their classic exposition in the Tractatus these ideas remained influential in the 1930s (cf. WWK 67, 88, 97). (Kenny, 2006, pg. 154-155)

Es decir, esto puede resumirse de la siguiente manera:

- (1) Toda proposición debe ser susceptible de verdad y falsedad (la bipolaridad de la proposición).
- (2) Para que una proposición sea verdadera también debe poder ser falsa.
- (3) Toda proposición es una proposición en virtud del hecho desde el cual está articulada, pues, ningún simple no articulado podría ser verdadero o falso.

Según estas consideraciones no puede decirse, entonces, que una definición ostensiva privada sea siquiera una proposición, por ejemplo, la definición ostensiva de 'S' en §258 que podría expresarse «Esto es 'S'» no sería una proposición, en tanto ni 'Esto' ni 'S' tienen un significado independiente, por ende, no es genuinamente una proposición articulada. Por tanto, siguiendo la última cita de Kenny, las partes constituyentes de la supuesta proposición ('Esto' y 'S') no tienen ni valores de verdad ni contenido, es decir no se cumpliría en estos términos la bipolaridad de la proposición.

Ahora bien, tomemos en consideración ahora por qué entonces «Tengo un dolor» no sería una oración declarativa, una descripción de mi sensación. Es patente que, a diferencia de «Esto es 'S'», «Tengo un dolor» sí puede ser una proposición regida por valores de verdad, a saber, en un caso en donde alguien nos miente sobre su sensación, es claro que dicha proposición es significativa y por tanto falsa en el caso en que nos mientan. Por el contrario, tomando la definición ostensiva privada «Esto es 'S'» no podría consistir en una mentira, en tanto (en un lenguaje privado) solo el hablante puede comprender lo que dice y

uno no se puede mentir genuinamente a uno mismo. Por tanto, volviendo al caso de la oración «Tengo un dolor», como ya dijimos, puede tener valores de verdad y a la vez es significativa; cumpliendo así los requisitos para ser una proposición. Aquí, es justo preguntarse por qué Wittgenstein entonces no considera a «Tengo un dolor» como una oración declarativa que describe (representa) un estado de cosas. Este problema es justamente el que enfrenta Wittgenstein en §290 y las secciones que siguen.

Justamente uno de los proyectos del *Tractatus* es la teoría general de la representación, la cual, pretende justamente captar la *esencia* de la descripción, que justamente representa un estado de cosas, es decir, realizar una descripción de un estado de cosas es captar y extraer ciertas características de los hechos para así reflejarla en palabras de acuerdo a ciertas reglas.

Pero, ante esto, dice Wittgenstein en §292:

No siempre pienses que extraes tus palabras de los hechos; ¡que los retratas con palabras según reglas! Pues en la aplicación de la regla en un caso especial ya tendrás que obrar sin guía.

Si consideramos ahora no la expresión lingüística de dolor en primera persona («Tengo dolor») sino ahora en tercera persona, a saber, «Él tiene dolor», bajo la pretensión de que esta es una descripción de cierto estado de cosas, entonces se pueden observar al menos dos cosas. Por un lado, es cierto que podemos decir que es posible confirmar si la expresión «Él tiene dolor» es verdadera o falsa realizando una comparación con la realidad. Pero, por otro lado, cuando realizamos esta comparación, no estamos realizando una comparación de su dolor con el mío (es decir, con la sensación misma del dolor de uno y el otro), sino, más bien, con los criterios de conducta de su dolor; a saber, aquella forma en la que él reacciona y actúa, según las cosas que este dice o hace; pero no con un supuesto ejemplar privado de dolor. En este sentido, en el juego del lenguaje del 'dolor' no existe nada tal como: comparar el dolor con su figura. En palabras de Wittgenstein:

Al juego de lenguaje con las palabras «él tiene dolor» no pertenece sólo — se quisiera decir — la figura de la conducta, sino también la figura del dolor. O: no sólo el paradigma de la conducta, sino también el del dolor. — Decir «La figura del

dolor interviene en el juego de lenguaje con la palabra 'dolor'» es un malentendido. La imagen del dolor no es una figura y esta imagen tampoco es reemplazable en el juego de lenguaje por algo que llamaríamos una figura. — La imagen del dolor interviene perfectamente en cierto sentido en el juego de lenguaje; sólo que no como figura. (§300)

Existe la tentación de creer que, no tan solo la figura de la conducta forma parte del juego del lenguaje del 'dolor', sino también la figura misma de la sensación del 'dolor'. Es decir, para jugar el juego del lenguaje del dolor no es tan solo necesaria la figura de la conducta sino también requerimos, para realizar la comparación, el paradigma del dolor. Y, además, se tiene la creencia que dicho paradigma no debe ser necesariamente un ejemplar del dolor mismo, es decir, cuando decimos que «Él tiene dolor» no nos producimos una lesión para así tener vívidamente en nosotros la impresión propia de la sensación; sino que, de alguna manera, se nos presenta —para realizar la comparación de la conducta— un dolor imaginado. Es un absurdo pensar que cada vez que decimos «Él tiene dolor» o «dudo de que él tenga dolor» recurrimos a una figura interna del dolor, o que nos lesionemos para así poder realizar el enunciado de manera adecuada. Todo esto quiere decir lo siguiente: Wittgenstein está negando, por un lado, que en el juego del lenguaje del dolor tengan lugar la figura del dolor o la figura de cualquier sensación, pero, por otro lado, no niega el lugar que tiene en este juego del lenguaje la sensación propia del dolor. Para terminar de esclarecer este punto, remitamos a §297:

Ciertamente, si el agua hierve en la olla, sale el vapor de la olla y también la figura del vapor de la figura de la olla. ¿Pero y si yo insistiera en decir que en la figura de la olla también tiene que hervir algo?

Si hacemos un análogo de esta metáfora al caso del juego del lenguaje del 'dolor' podemos asegurar que, en este juego del lenguaje tenemos solamente como figura de comparación la figura del que está sufriendo su dolor, a saber, de su conducta, pero no la figura del dolor mismo: en la figura de la olla hirviendo no hierve nada como tal, sino que se figura justamente que la olla está hirviendo, es decir, la figura de la olla hirviendo es la figura de la conducta del dolor, pero no la figura del dolor como tal. Ahora bien, volvamos a poner bajo análisis el enunciado «Tengo dolor» a partir de las consideraciones ya hechas sobre la

atribución en tercera persona («Él tiene dolor»). Según el caso de atribución en tercera persona del dolor, ya concluimos que enjuicamos la verdad o falsedad de dicho enunciado no mediante una comparación del dolor de él y el nuestro, sino que hacemos esta comparación mediante la conducta de él (y la conducta que solemos tener) expresando el dolor, según su conducta dirimimos si es falso o verdadero el enunciado en el juego del lenguaje del dolor. Por tanto, volviendo al caso en primera persona «Tengo dolor», es patente entonces que, para dirimir la verdad o falsedad de este enunciado, acudiremos entonces no a mí dolor, sino a mí conducta de dolor, a saber, con los criterios de conducta del dolor. Pero, como se puede apreciar sin mayor reparo, decir que «Tengo dolor» ya es esta expresión misma una expresión de dolor. Recordemos que en §244 dimos cuenta de que, reemplazamos la expresión primitiva de dolor por una nueva conducta del dolor, a saber, la expresión lingüística de dolor; por ejemplo: «Tengo dolor».

Si tratamos de realizar una tabla que conectara, por un lado, figuras de sensaciones con palabras (algo parecido a la propuesta imaginativa de §265), esto con el objetivo de aprender o enseñar a otros el significado de ‘dolor’ o ‘felicidad’, en un sentido estricto, esta tabla no tendría figuras del dolor, sino, precisamente tendría figuras de la conducta de tal sensación (alguien adolorido, con cierta expresión de malestar, supongamos, en su espalda; o también una figura de alguien sonriendo). En el juego del lenguaje del ‘dolor’, por tanto, jugamos con el concepto de dolor, a saber, con las reglas para el uso de dicho concepto, las cuales están regidas no por la sensación como tal, sino por los criterios de conducta que forman parte de este juego del lenguaje.

A pesar de todo esto, cabe reparar que todo esto no implica que «Tengo dolor» *no* sea como tal una descripción, sino que, existe una multiplicidad de cosas a las que llamamos ‘descripciones’ y en ese caso podríamos comparar la descripción de una habitación, como la de una habitación (§290). Como bien constata Wittgenstein en §291:

Lo que llamamos "descripciones" son instrumentos para empleos especiales. Piensa en el croquis de una máquina, en una sección, en un plano con las medidas, que el ingeniero mecánico tiene ante sí. Pensar en una descripción como figura verbal de los hechos tiene algo de desorientador: Se piensa quizá sólo en figuras como las de



los cuadros que cuelgan de nuestras paredes, que sencillamente parecen retratar qué aspecto tiene una cosa, qué estado presenta. [...]

Y siguiendo a §304 “Rechazamos sólo la gramática que se nos quiere imponer aquí”, a saber, que solo hay *una* forma de hacer descripciones, o que todas las descripciones son de *un* solo tipo, el lenguaje no siempre funciona de un solo modo. Por un lado, podemos describir una casa, ¿cómo hacemos esta descripción? En primer lugar, observamos la casa y luego la describimos según aquello que observamos, el juego del lenguaje de este tipo de descripciones empieza la observación de la casa. Pero, por otro lado, si ahora pasamos a un juego del lenguaje en el que describimos estados de conciencia, cabe preguntarse nuevamente ¿cómo hacemos esta descripción? La respuesta a este tipo de descripción difiere de la anterior, pues, por un lado, mi descripción de la casa no es un criterio para establecer cómo es la casa, en cambio, en cuanto a la descripción de un estado de conciencia, esta última descripción sí es por sí misma un criterio de cómo *es* este estado de conciencia. Esto se debe a que la descripción de un estado de conciencia no parte desde la observación interna hacia un objeto privado, que es este estado, hacia la descripción de dicho. Así, para este asunto podemos tomar como conclusión que si decimos «Tengo dolor», en tanto forma parte del juego del lenguaje de sensaciones, esta podría ser una descripción (especial) que no debe ser considerada como el fin de este juego del lenguaje, sino como su comienzo; en palabras de Wittgenstein:

No identifico, ciertamente, mi sensación mediante criterios, sino que uso la misma expresión. Pero con ello no *termina* el juego de lenguaje; con ello comienza. (§290)

Es decir, el criterio por el cual partimos una descripción de estado de cosas, como una descripción de una casa, es precisamente desde la observación de una casa hacia la descripción de esta, en este sentido la descripción es su fin. En cambio, en cuanto al criterio por el cual partimos una descripción de estados de conciencia, como una descripción de la sensación del dolor, no es un juego del lenguaje que parte desde la identificación de una sensación privada y luego la describo; sino, más bien, cuando digo «Tengo dolor», esta expresión marca el comienzo del juego del lenguaje, no el fin de este juego.

En resumen, a pesar de que pueda ser algo ya evidente, la posición de Wittgenstein tiene matices. Como bien dijimos al inicio del estudio exegético, el argumento del lenguaje

privado de Wittgenstein socava dos supuestos fundamentales que subyacen en la noción misma de lenguaje privado. En primer lugar, Wittgenstein desafía la idea errónea sobre la naturaleza de la experiencia al cuestionar la concepción de esta como fundamentalmente privada. En segundo lugar, Wittgenstein ataca la noción de que las palabras adquieren significado primordialmente mediante una definición ostensiva.

Wittgenstein, como vimos, en algún sentido estaría de acuerdo que ‘dolor’ es un nombre y en otro no. Las argumentaciones se centran en la necesidad de un entorno adecuado y una escenificación para definir palabras ostensivamente una palabra, lo cual es posible en un lenguaje público, pero no en un lenguaje privado, en este último, como vimos, es patente la imposibilidad de otorgarle significado a una palabra mediante una definición ostensiva privada; el bautizo privado no es parte del juego del lenguaje de sensaciones. Asimismo, el enunciado «Tengo dolor» bajo ciertas consideraciones podría considerarse como una descripción; por ejemplo, si estamos enfermos y la persona que nos cuida nos pregunta «¿cómo te sientes?» a lo cual respondemos «Tengo dolor», esto es claramente una descripción de nuestro estado de salud actual, pero Wittgenstein negará categóricamente que esta pueda ser la descripción de un estado interno y privado. Por último, en cuanto a la privacidad de las sensaciones se puede concluir que, algunas sensaciones son privadas ya que estas *pueden* ser ocultas al público, pero de esto no se sigue que todas las sensaciones sean privadas. Aquí no se pretende rechazar que las sensaciones pueden ser *privadas*, sino que las sensaciones son *esencialmente* privadas. Por lo tanto, algunas sensaciones son privadas (como ocultar mi próximo movimiento en la partida de ajedrez o si me abstengo de rascar mi picazón) y otras simplemente no lo son (como todas aquellas sensaciones que manifestamos en nuestra conducta).

### 3. Interpretaciones del argumento

#### Saul Kripke

- i. El ‘verdadero argumento del lenguaje privado’ y las secciones que le corresponden.

Dentro de la problemática del argumento en contra del lenguaje privado de Wittgenstein, uno de los problemas más debatidos es acerca de las secciones que le corresponden a dicho argumento. Aunque comúnmente se ha atribuido a las secciones §§243-315<sup>8</sup> de las *Investigaciones Filosóficas* de Wittgenstein, la interpretación de Saul Kripke plantea una perspectiva radical que nos lleva a cuestionar esta ubicación tradicional. Kripke sostiene que el ‘verdadero argumento del lenguaje privado’ se encuentra en las cien secciones precedentes, específicamente en las §§143-242<sup>9</sup>.

Kripke argumenta que lo nuclear del argumento radica en la noción de ‘seguir una regla’. En su visión, Wittgenstein realiza todas las consideraciones cruciales justamente en la discusión y argumentación que nos lleva a la conclusión establecida en §202 de sus *Investigaciones Filosóficas*:

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.

En otras palabras, y bajo la interpretación de Kripke, Wittgenstein afirma que seguir una regla *es* una actividad comunitaria, una práctica social, y la mera creencia de estar siguiendo una regla no garantiza que realmente lo estemos haciendo. Lo que daría fundamento a la regularidad normativa de cualquier lenguaje sería la multiplicidad de agentes que constituyen dicho lenguaje, gracias a la comunidad lingüística es que se posibilita la *corrección* y el *uso justificado* del lenguaje<sup>10</sup>. Esta idea conlleva la imposibilidad de seguir una regla de manera "privada", como bien dice Kripke “Lo que realmente se niega es lo que podría llamarse un «modelo privado» de seguir una regla”<sup>11</sup>; ya que según este modelo privado no se podría distinguir entre la mera creencia y propiamente la acción acorde con la regla.

Kripke insiste en que las secciones §§143-242 son fundamentales para comprender la conclusión de §202, a estas secciones él se refiere como el ‘verdadero argumento del

---

<sup>8</sup> Por ejemplo, autores como Hacker (2019) y Mulhall (2006) lo han considerado así.

<sup>9</sup> Kripke (2006) pg. 17.

<sup>10</sup> Kripke (2006) pg. 86

<sup>11</sup> Kripke (2006) pg. 120.

lenguaje privado' y estima que son los pasajes centrales de toda la obra. Kripke considera que en estos pasajes Wittgenstein se enfrenta a una paradoja escéptica relacionada con la justificación del uso de palabras de acuerdo con la regla que se aprendió en el pasado. El escepticismo de Kripke se basa en la idea de que el lenguaje expresa conceptos de tal manera que, una vez que uno ha captado un concepto y su regla de uso, todas las aplicaciones futuras de ese concepto están determinadas por dicha 'captación' del concepto. Esto implicaría que las respuestas futuras se justificarían unívocamente en función del concepto previamente captado. Por ejemplo, si alguien ha comprendido la regla de suma, esto implicaría que todas sus futuras respuestas a problemas de adición estarían ya determinadas por esa regla ya 'captada'. Bajo estas consideraciones es que Kripke juzga que el 'verdadero argumento del lenguaje privado' está contenido en las secciones §§143-242.

Por otro lado, Kripke niega que las secciones que siguen a §243 sean el 'verdadero argumento', porque las estima como un caso especial (es decir, un caso más específico, particular) de la paradoja escéptica (que es aplicable a todo el lenguaje, i. e. más general), pero ahora tratando el caso específico del 'lenguaje de sensaciones'. En palabras de Kripke:

Las secciones que siguen a §243 están diseñadas para que se lean a la luz de la discusión precedente; siendo como son difíciles en cualquier caso, la probabilidad de comprenderlas es mucho menor si se leen aisladas. El «argumento del lenguaje privado» en cuanto aplicado a las *sensaciones* es solo un caso especial de consideraciones mucho más generales acerca del lenguaje argumentadas previamente; las sensaciones juegan un papel crucial como un (aparentemente) convincente *contraejemplo* a las consideraciones previamente enunciadas.<sup>12</sup>

La interpretación de Kripke desafía —como ya se mencionó— la noción convencional de que las secciones §§243-315 contienen el núcleo de este argumento. En cambio, Kripke sugiere que estas secciones representan solamente un caso particular, específicamente el problema del lenguaje de sensaciones, que se deriva de la conclusión general ya establecida en §202. En este sentido, Kripke argumenta que Wittgenstein ha presentado una conclusión

---

<sup>12</sup> Kripke (2006), pg. 17.

de carácter general en cuanto al seguimiento de reglas que se aplica al lenguaje en su totalidad: la idea de que 'seguir una regla' es una práctica social y que la mera creencia de seguir una regla no equivale a seguirla. Desde esta conclusión general, Wittgenstein explora casos particulares en las secciones subsiguientes (§§243-315), donde se aborda la aplicación de estas ideas al problema específico del lenguaje de sensaciones. Así, para Kripke, estas secciones representan una aplicación particular de un principio más amplio, lo que lleva a reconsiderar la ubicación del 'verdadero argumento del lenguaje privado' dentro de las *Investigaciones Filosóficas*.

ii. La paradoja escéptica

Kripke sostiene toda su argumentación sobre una novedosa interpretación de §§201-202, que, en su perspectiva, bien podrían constituir el núcleo temático central del libro. En su enfoque, considera §201 como una paradoja escéptica y §202 como el punto culminante del argumento que demuestra la inviabilidad de un modelo privado de seguimiento de reglas. Kripke argumenta que en estas secciones se encuentran las conclusiones generales sobre la imposibilidad de un lenguaje privado. Contrariamente, en las secciones posteriores a la §243, Wittgenstein se enfoca de manera exclusiva en casos particulares relacionados con el lenguaje de sensaciones. El problema fundamental, según la perspectiva de Kripke, se asemeja a una versión normativa del 'nuevo enigma de la inducción' propuesto por Nelson Goodman<sup>13</sup>.<sup>14</sup>

Como ya se anticipó, Kripke en su análisis examina detenidamente la paradoja que se plantea en §201 y la clasifica como una paradoja de naturaleza escéptica.

---

<sup>13</sup> Véase Nelson Goodman (1983) *Fact, Fiction, and Forecast*. Harvard University Press.

<sup>14</sup> Como bien expresa Kripke (2006) en la página 72 de su libro “A pesar de que nuestro paradigma del problema de Wittgenstein fue formulado para un problema matemático, se recalcó que es completamente general y puede aplicarse a cualquier regla o palabra. En particular, si se formulara para el lenguaje de impresiones de color, como Wittgenstein mismo sugiere, el «verdul» de Goodman, o algo similar, desempeñaría el papel de «cuás». Pero el problema no sería el de Goodman acerca de la inducción (¿Por qué no predecir que la hierba, que ha sido verdul en el pasado, será verdul en el futuro?), sino el de Wittgenstein acerca del significado: «¿Cómo saber que en el pasado no quise decir verdul mediante “verde”, de modo que ahora debo llamar “verde” al cielo, no a la hierba?». Aunque Goodman se concentra en el problema acerca de la inducción e ignora en gran medida el problema acerca del significado, algunas veces sus debates resultan sugestivos también para el problema de Wittgenstein.”

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

Kripke interpreta este pasaje como una paradoja escéptica y es fundamental entender en qué consiste esta paradoja. En primer lugar, parte del supuesto de que en nuestro lenguaje, expresamos conceptos como 'más', 'rojo' y 'bueno' de tal manera que, una vez que hemos captado un concepto, todas las aplicaciones futuras de este concepto están determinadas. Esto significa que las respuestas futuras están unívocamente justificadas por el concepto previamente captado. Parecería, entonces, que lo que está en mi mente en el momento en que uso un concepto determinado me otorga la libertad de interpretarlo de distintas formas en el futuro. Por ejemplo, como indica el escéptico, podría interpretar «más» como «cuás»<sup>15</sup>.

La cuestión central aquí es que el escéptico duda de que mi uso actual sea coherente con mi uso pasado, es decir, si estoy actuando en el momento presente de acuerdo con mis intenciones lingüísticas previas. El problema no radica en el cuestionamiento de «¿Cómo sé que '68 más 57' es igual a '125'?», sino más bien en «¿Cómo sé que '68 más 57', según el significado que le atribuí a 'más' en el pasado, debe denotar '125'?». En otras palabras, lo que intriga al escéptico es: ¿por qué ahora creo que en el pasado, cuando usé 'más', quise decir 'adición' en lugar de 'cuadición'?<sup>16</sup> La respuesta, según Kripke, es que no puede existir ningún hecho constitutivo que indique de manera definitiva lo que quise decir con 'más', o con cualquier otra palabra en cualquier momento.

Siguiendo la perspectiva de Kripke, si en el pasado no existió nada que pueda considerarse como un 'querer decir más' en lugar del 'querer decir cuás' cuando aprendimos la regla de la suma, entonces este hecho constitutivo no puede existir en el presente; esto lo conduce a la radical conclusión de que la misma idea de significado se desvanece en el aire.<sup>17</sup> Como

---

<sup>15</sup> Kripke (2006), pg. 23.

<sup>16</sup> Kripke (2006), pg. 26.

<sup>17</sup> Kripke (2006), pg. 36.

resultado, se plantea la idea de que no hay tal cosa como un lenguaje verdaderamente significativo<sup>18</sup>.

En este contexto, Kripke sostiene que el escepticismo de Wittgenstein con respecto a la determinación del uso futuro a partir de los contenidos pasados de la mente es análogo al escepticismo de Hume sobre la determinación causal e inferencial del futuro a partir del pasado. Como se mencionó previamente, Kripke argumenta que Wittgenstein se enfrenta a una paradoja escéptica similar a la de Hume y, lo que es más, presenta una solución escéptica a esta paradoja.

La estrategia que Kripke atribuye a Wittgenstein implica la aceptación de las premisas del escéptico, pero la negación de la conclusión escéptica que se deriva de esas premisas. En otras palabras, Wittgenstein estaría de acuerdo en que no existe un hecho constitutivo en el mundo que otorgue significado a través de las palabras, lo que eliminaría la posibilidad del significado bajo la suposición de que este se basa en una teoría de condiciones de verdad (i. e., la correspondencia de lo que se dice con los hechos en el mundo a los que se refiere). En cambio, Kripke sostiene que Wittgenstein rechaza esta teoría y la reemplaza por una en la que el significado y el uso justificado del lenguaje se sustentan mediante condiciones de *aseverabilidad* o condiciones de *justificación*.<sup>19</sup>

### iii. La solución escéptica a la paradoja

Así, nos encontramos ante un paradójico dilema aparentemente insuperable, uno que Kripke aborda mediante la estrategia que él mismo denomina como una 'solución escéptica' en el sentido humeano. Esta solución implica un cambio radical en la forma en que concebimos el significado y la determinación del uso de palabras en el lenguaje; esta forma se enfoca en las condiciones que nos *justifican* para hacer cierto movimiento (i. e., una forma de expresión lingüística) dentro de un juego del lenguaje<sup>20</sup>. Para darle solución a la paradoja es esencial abandonar aquella pretensión de encontrar un hecho constitutivo que indique que quise decir «más» y no «cuás», es decir, se propone dejar de buscar un

---

<sup>18</sup> Esto es, justamente, a lo que se refería Baker y Hacker (1984) con que Kripke nos guía desde un escepticismo hacia un nihilismo conceptual. Véase *On Misunderstanding Wittgenstein: Kripke's Private Language Argument*, pg. 410-411.

<sup>19</sup> Kripke (2006), pg. 86.

<sup>20</sup> Kripke (2006), pg. 86.

fundamento último, un hecho en el mundo (o en mi mente) que justifique mi uso de una regla (que quiero decir «más» y no «cuás») y que a su vez determine de manera unívoca cómo debo aplicar una regla en sus aplicaciones futuras.

En lugar de persistir en la búsqueda de un fundamento último que explique cómo se fundamenta la regularidad normativa en el uso de reglas, Kripke nos insta a reconsiderar dos tipos particulares de aserciones y su rol dentro de una comunidad lingüística. Esta perspectiva reemplaza la teoría semántica basada en condiciones de verdad por una fundamentada en condiciones de aseverabilidad. Los dos tipos de aserciones en cuestión son los siguientes:

(i) La *aserción categórica* de que *un individuo está siguiendo una regla específica* (y no otra). Este tipo de aserción puede aplicarse tanto en primera como en tercera persona, y según Kripke, es lo que evidencia la *concordancia* entre una regla y su aplicación en situaciones concretas<sup>21</sup>. Por ejemplo: «¡Juanito ya aprendió a jugar ajedrez!», «¡Ya sé sumar! ¡Mírame, estoy sumando!».

(ii) La *aserción condicional* que afirma: 'si un individuo sigue la regla X, entonces el individuo debe hacer esto y aquello en la ocasión respectiva'. En otras palabras, si alguien quiere decir «más», entonces su respuesta a «¿68+57?» debe ser «125». Esta forma de aserción permite que la comunidad juzgue si un individuo está siguiendo la regla o no, evitando así que creer seguir la regla y seguir la regla se confundan. Además, abre la puerta para aplicar criterios de corrección, ya que si aceptamos esta afirmación condicional, también debemos aceptar su contrarrecíproca: «si Juanito no responde «125» a «¿68+57?» entonces no está siguiendo la regla'.

Para Kripke es fundamental evaluar las circunstancias en las que se introducen estas aserciones en el discurso, considerando su papel y utilidad dentro de nuestras vidas para así *habilitarnos* como individuos a formar parte del juego de atribución de conceptos —entre unos y otros— según ciertas reglas dentro de una determinada comunidad lingüística:

Es, entonces, en tal descripción del juego de atribución de conceptos en lo que consiste la solución escéptica de Wittgenstein. Ella proporciona tanto condiciones

---

<sup>21</sup> Kripke (2006), pg. 108.



de justificación para la atribución de conceptos a los demás como una explicación de la utilidad de este juego en nuestras vidas.<sup>22</sup>

Existen tres conceptos clave que son fundamentales para comprender y caracterizar adecuadamente la importancia de las aserciones (i) y (ii), así como la relevancia de su utilidad en nuestras vidas.

En primer lugar, uno de los conceptos cruciales es la 'concordancia'. Es imperativo que no se dé el caso de que, frente a una pregunta sobre una operación de adición, tres individuos diferentes ofrezcan tres respuestas distintas. Según estos términos, la existencia del juego de atribuir conceptos a individuos sería imposible. En segundo lugar, el concepto de 'forma de vida' también toma un rol nuclear. La concordancia es esencial para el juego de asignación de reglas y conceptos entre nosotros, ya que es esta concordancia y el modo en que se entretajan nuestras actividades lo que constituye nuestra 'forma de vida'. Si consideráramos la existencia de seres que solo concuerdan con reglas *cuasiformes*, estaríamos contemplando seres con una forma de vida completamente diferente a la nuestra, lo que los haría incomprensibles para nosotros. Esta es la razón por la cual Wittgenstein plantea que, si un león pudiera hablar, no podríamos entenderlo.

En tercer lugar, debemos considerar los 'criterios de corrección'. Estos criterios son los que utilizamos para determinar si una aplicación de la regla está en concordancia con la comunidad lingüística respectiva (es decir, con su forma de vida). Esta falta de concordancia puede deberse a un error de cálculo o al seguimiento de una *cuasiregla*. Por ejemplo, si un niño dice «mesa» en lugar de «celular», los padres lo corrigen según los criterios de su propia forma de vida y le explican que se trata de un error. Si el niño responde correctamente, le hacen saber y confirman que se trata de una mesa. Ahora bien, en el caso más difícil conceptos como "dolor", a saber, en un lenguaje de sensaciones, los procesos internos necesitan criterios externos (§378), esto es, criterios conductuales que manifiesten que el niño está teniendo un dolor genuino y no es una mera simulación; por ello es que Wittgenstein en §258 hace mención a la ausencia de criterios de corrección dentro de ese juego del lenguaje.

---

<sup>22</sup> Kripke (2006), pg. 107.

Así, según Kripke, al igual que Hume argumentaba que la relación causal entre dos fenómenos es ininteligible a menos que estos estén subsumidos bajo una regularidad, Wittgenstein también intenta demostrar, según la interpretación de Kripke, que todo individuo que sigue reglas se refiere a sí mismo en la medida en que forma parte de una comunidad lingüística (una 'forma de vida').

#### iv. Conclusiones

En resumen, el argumento del lenguaje privado, tal como se define en la sección §243, plantea la imposibilidad de un lenguaje que solo pueda ser comprendido por un individuo. Sin embargo, la interpretación de Kripke destaca que el énfasis no debe centrarse únicamente en la imposibilidad de dicho lenguaje, sino más bien en la imposibilidad de un 'modelo privado' de seguimiento de reglas. En este modelo, un individuo sería su propio criterio de corrección, sin tener en cuenta su pertenencia a una comunidad más amplia, donde sería válido lo que le *parece* a ese individuo como válido, así, carecería de sentido hablar de correcto o incorrecto.

Al igual que Hume negaba la posibilidad de un modelo privado de causación, Wittgenstein, según Kripke, busca establecer esta misma imposibilidad en §202 al respecto de un modelo privado de seguimiento de reglas. Sin embargo, esto no implica que un individuo, como Robinson Crusoe aislado en una isla, no pueda considerarse que sigue reglas, independientemente de su aislamiento físico. Lo que Wittgenstein busca establecer son las 'condiciones de aseverabilidad'. Estas condiciones permiten que nuestra comunidad pueda afirmar que cualquier individuo sigue una regla si pasa las pruebas del seguimiento de reglas que se aplican a toda la comunidad. Esto se logra mediante la aserción categórica y condicional, que permiten identificar, evaluar y habilitar el seguimiento de reglas de un individuo como correcto, en el contexto de una comunidad más amplia.

### G. P. Baker y P. M. S. Hacker

- i. Desacuerdo con “‘El verdadero argumento del lenguaje privado’” y las secciones que le corresponden’ de Kripke.

Kripke cree que los problemas fundamentales de las matemáticas y el argumento de lenguaje privado (es decir el problema del lenguaje de sensaciones) son idénticos de raíz, derivados de su paradoja escéptica. Esto, a su juicio, puede verse en §3 de las *Observaciones sobre los Fundamentos de las Matemáticas*:

«¿Cómo sé que al desarrollar la serie +2 debo escribir "20004, 20006" y no "20004, 20008"? - (La pregunta: "¿Cómo sé que este color es 'rojo'?" es similar.)»

Baker y Hacker consideran que esta lectura está mal fundada. El argumento del lenguaje privado no trata sobre 'el problema de las sensaciones' que constituye un contraejemplo *prima facie* a una tesis sobre las reglas, sino su objetivo es desafiar la concepción de lo mental que subyace a la corriente principal de la filosofía europea desde Descartes. Aquí en §3 hay una conexión entre expandir la serie '+2' y aplicar el predicado 'rojo'. Pero la preocupación del argumento del lenguaje privado no se refiere a predicaciones *objetivas*, sino a las *subjetivas*. En este sentido, el argumento del lenguaje privado se centra en el caso de "Estoy sintiendo dolor" o "Estoy viendo rojo", donde el problema no es superar la brecha entre una regla genuina (una definición ostensiva) y su uso o aplicación, sino si existe tal cosa como una (falsa) regla "privada", es decir, una definición ostensiva *privada*. Esto, a juicio de Baker y Hacker, desestima la interpretación de Kripke en cuanto a la conexión entre los problemas relativos a los fundamentos de las matemáticas y el argumento del lenguaje privado.

Ahora bien, Baker y Hacker estiman pertinente prestarle atención a la sección que suele llamarse el argumento de lenguaje privado, para juzgar la posición de Kripke, a saber, que el verdadero argumento del lenguaje privado es anterior a la sección §243, y que las consideraciones fundamentales del argumento son las que guían la argumentación hasta §202, donde se encuentra la conclusión de este argumento. Kripke juzga, además, que la sección que se suele considerar como la del argumento del lenguaje privado §243 ss. es meramente una aplicación particular del argumento al *problema de las sensaciones* tomando en consideración las conclusiones generales de §202.

Baker y Hacker, en primer lugar, aceptan que el argumento del lenguaje privado está construido desde las discusiones previas, pero, en segundo lugar, indica que el argumento

está construido no solo sobre lo relativo al seguimiento de reglas, sino también sobre las definiciones ostensivas, paradigmas, significado, comprensión y explicación. “De manera similar, la "Dialéctica" de Kant se basa en la "Analítica", pero eso no significa que la "verdadera 'Dialéctica'" sea la "Analítica".”<sup>23</sup> En este sentido dicen los autores::

What is new in the private language argument is the question of whether a 'private' sample can be employed to give meaning to a word, whether a mental paradigm can be employed, via a stipulation or explanation to oneself, to constitute a norm of correct use. Do the foundations of language lie in mental ostensive definitions of simple 'indefinable' perceptual predicates? Certainly a great tradition of European philosophy embraced such a conception, not only in the remote past, but in the writings of Russell, Carnap (at one stage) and other logical positivists, and indeed, for a brief time, in Wittgenstein's own work.<sup>24</sup>

Si algo puede ser una justificación para mí, también otro debe poder servir para otros (§378). Los fundamentos del lenguaje no pueden ser las definiciones ostensivas privadas, mis impresiones privadas de los indefinibles datos sensoriales. En este sentido, mi ‘ver esto así’ (a saber, mi muestra privada) no puede servir de justificación ni tampoco pueden ser el fundamento del significado en nuestro lenguaje. No es posible que haya algo tal como una técnica de seguir una regla privada. No podríamos distinguir el creer seguir la regla y realmente seguirla. Baker y Hacker estiman que ocurre algo similar en la lectura de Kripke, que su conclusión del argumento del lenguaje privado §202 carece de respaldo argumentativo, si dejamos la conclusión tal como está, podría ser *la conclusión* del argumento lenguaje privado, pero ahora esta cuelga en el aire. Por lo tanto, no es cierto que la conclusión del argumento del lenguaje privado haya sido probada antes de plantearse en §§243 ss..

## ii. Desacuerdo con el Escepticismo de Kripke

---

<sup>23</sup> Baker y Hacker (1984), pg. 422.

<sup>24</sup> Baker y Hacker (1984), pg. 422.

Como ya se ha mencionado, Kripke basa su argumentación en una innovadora interpretación de las secciones §§201-202, las cuales él considera como el núcleo central del libro. En su perspectiva, §201 se presenta como una paradoja escéptica, mientras que §202 representa la conclusión que demuestra la imposibilidad de un modelo privado para el seguimiento de reglas. La intención de Kripke es que estas secciones alberguen las conclusiones generales sobre la inviabilidad de un lenguaje privado. Por contraste, las secciones posteriores a §243 se enfocan principalmente en casos particulares, como el caso del lenguaje de sensaciones en §258.

En pocas palabras, la interpretación de Kripke podría enunciarse de la siguiente manera. Si no existió en el pasado ningún elemento que diferenciara claramente el 'querer decir más' del 'querer decir cuás' cuando aprendí la regla de la suma, entonces tampoco puede haber tal diferenciación en el presente. En consecuencia, no hay ningún hecho que pueda señalar definitivamente lo que quiero expresar con la palabra "más" u otra palabra en cualquier momento. A partir de este razonamiento, Kripke argumenta que la noción de significado se disuelve en el aire, lo que conduce a la conclusión de que un lenguaje verdaderamente significativo es inexistente.

Baker y Hacker consideran que la lectura de Kripke cae en bastantes errores. Estos argumentan que no está claro si las secciones §§201-202 realmente son los comentarios clave y centrales de las *Investigaciones*. Esto sugiere que hay margen para la duda sobre si Wittgenstein realmente tenía la intención de abordar el problema del lenguaje privado en estos pasajes o si tenían otro propósito en mente. Esta perspectiva pone en tela de juicio la interpretación de Kripke y plantea interrogantes sobre si es apropiado centrarse en estas secciones como el núcleo de la discusión (y de todo el libro). Además, argumentan que no es evidente que estas secciones representen la culminación de un argumento escéptico o que contengan una refutación definitiva de la posibilidad de un lenguaje privado. Sugieren que otras interpretaciones pueden tener una base exegética más sólida y que la noción de lenguaje privado (y el argumento) podría requerir un análisis más profundo y menos osado. Por último, plantean la cuestión de si el "problema" tal como lo plantea Kripke se puede formular de manera coherente. Esto implica que, incluso si se acepta la interpretación de Kripke de §§201-202 como un problema real, puede haber dudas sobre si se ha articulado

de manera clara y precisa, lo que podría tener implicaciones significativas para la validez de su argumento.

Baker y Hacker, a través de su meticuloso estudio arqueológico de los manuscritos previos a la versión final de las *Investigaciones* de Wittgenstein, bautizado por ellos como ‘La historia de los §§201-2’, argumentan que no se puede considerar a estos párrafos como los comentarios centrales de todo el libro. Su argumento se basa en el hecho de que, en primer lugar, la Versión Intermedia es casi idéntica a la Versión Final en §§1-217 y aun así no contiene los §§201-203; en segundo lugar, estos párrafos no fueron incorporados en la Versión Intermedia, y según la interpretación de Kripke §202 es la conclusión del argumento, conclusión que no está presente en la Versión Intermedia que ya contenía de manera completa tanto la argumentación que precede a §§201-2 como la mayor parte del ‘verdadero’ argumento del lenguaje privado (según Kripke). Según esta información, en la Versión Intermedia de las *Investigaciones* no está el punto central de todo el libro, lo cual desestima en suma medida, al menos, la idea de Kripke que §§201-202 son los pasajes centrales de toda la obra. Además, Baker y Hacker señalan que en el contexto original en que luego estas secciones se construyen es sobre §198 y la carencia de sentido de la definición ostensiva privada, pero *no* con la elaboración de una nueva forma de escepticismo.

En este sentido, según el contexto original de las Versiones previas de las *Investigaciones*, §§201-2 no se relacionan con problemáticas escépticas (ni la discusión que llega hasta estos pasajes). Asimismo, por un lado, no hay indicios que sugieran que Wittgenstein estaba preocupado por una versión normativa del nuevo problema de la inducción propuesto por Goodman. Por otro lado, según el contexto original, las observaciones de que seguir una regla es una práctica no tiene nada que ver directamente con las *prácticas sociales* (como trata de destacar Kripke). “Su preocupación exclusiva es con el hecho de que seguir una regla es una *actividad*, una regularidad normativa de la conducta que muestra la *Auffassung* [comprensión] de uno sobre una regla, [que] manifiesta cómo se entiende una regla.”<sup>25</sup> En resumen, Baker y Hacker argumentan que la interpretación de Kripke sobre §§201-2 como el núcleo central del argumento del lenguaje privado puede ser cuestionada a la luz de los

---

<sup>25</sup> Baker y Hacker (1984) pg. 417.

manuscritos originales y el contexto en el que fueron escritos estos párrafos. Además, sostienen que estas secciones no abordan directamente las preocupaciones escépticas planteadas por Kripke.

Baker y Hacker presentan esta información no como un argumento decisivo, sino más bien como una sugerencia que fortalece las dudas en torno a la interpretación de Kripke. Aunque es cierto que la primera parte del libro se centra en desacreditar la concepción de *Bedeutungskörper* como el significado en todas sus formas, (i. e., un ‘cuerpo de significado’ o un ‘significado aislado del lenguaje mismo’), en estas secciones posteriores se propone refutar una posición un tanto más sutil, la de *Regelskörper*. Esta última concepción se refiere a una ‘regla’ concebida como una entidad o cuerpo separado de su aplicación práctica.

Su objetivo es romper el dominio de la concepción equivocada de las reglas como determinantes o constituyentes de manera misteriosa y mágica de los significados de las expresiones, y de la comprensión como la captación de reglas que luego nos guían a lo largo de rieles predeterminados.<sup>26</sup>

En otras palabras, Baker y Hacker sugieren que Wittgenstein, en §§201-2, no está abordando una nueva paradoja o problema escéptico relacionado con un lenguaje privado, como lo plantea Kripke, sino que está continuando su crítica a las concepciones erróneas del significado, específicamente la de *Regelskörper*, una regla como entidad separada de su aplicación práctica. Esta perspectiva arroja dudas sobre la interpretación de Kripke y cuestiona si realmente estas secciones son el punto central de las *Investigaciones Filosóficas* y además contienen argumento del lenguaje privado y su misma conclusión.

En las secciones §§143-242 Wittgenstein no enfrenta una paradoja escéptica, sino que explora dos vías para resolver la cuestión de ¿cómo es posible que una regla pueda guiarnos si todo puede hacerse ajustar con la regla? En §§143-84 explora la cuestión de la comprensión (con largas consideraciones sobre la lectura) concluyendo finalmente que la comprensión no es ni un evento mental, un estado o proceso de este tipo. Más bien lo que llamamos comprensión está más relacionado con el dominio de una técnica. La segunda

---

<sup>26</sup> Baker y Hacker (1984) pg. 418.

exploración (§§185-242) pretende aclarar las nociones de conformidad (o conflicto) de un acto con una regla y de un agente siguiendo una regla. Lo cual, en particular, aclara en qué consiste que el uso de una palabra sea correcto, que signifique algo y en qué consiste entender una expresión. En estas secciones no se estaba combatiendo contra un escepticismo, sino contra la doctrina del *Regelskörper* y su posición frente a la problemática de: ¿cómo una regla puede guiarnos si todo curso de acción puede hacerse concordar con la regla? (§§198, 201).

Para esclarecer más el asunto, parece necesario volver a la pregunta: ¿cómo es posible que una regla pueda guiarnos si todo puede hacerse concordar con la regla? La respuesta a esta cuestión se encuentra en §198. En este párrafo se responde de manera directa, sin sugerir que, en tanto una regla siempre puede ser malinterpretada o cualquier curso de acción se puede hacer concordar con la regla, por lo tanto, la regla no puede guiarnos. Esto es un absurdo error.

[...] cualquier interpretación sigue flotando en el aire junto con aquello que interpreta y no puede brindarle ningún respaldo. Las interpretaciones por sí mismas no determinan el significado. (§198)

Más bien, lo que pretende resaltar Wittgenstein es que solamente dentro de un contexto apropiado existe algo tal como una técnica establecida para aplicar una regla, un uso estable, una costumbre (§198), donde la regla se use de forma estándar a modo de *explicación y justificación, enseñanza y entrenamiento*. Solo dentro de este contexto es que pueden surgir preguntas sobre la *interpretación*. Solo dentro de este contexto es que se *utiliza una expresión* (se da uso a una regla) y así se puede recién establecer una conexión interna<sup>27</sup> entre acto y regla. Solo dentro del contexto es que existen reglas *genuinas* que posibiliten el margen para aplicarlas correcta o incorrectamente. Un contexto apropiado solo es posible cuando existe una multiplicidad de ocasiones que se dan con cierta recurrencia, solo bajo esta multiplicidad de ocasiones, que sirven a modo de contexto, es que se puede hablar de regularidad en la aplicación de una regla, de un comportamiento normativo. En los §§198-9 Wittgenstein enfrenta la pregunta "¿Cómo puede una regla determinar qué cuenta como concordar con ella?" y la responde apelando a la existencia de



esta regularidad normativa de conducta, que se da en un contexto apropiado, el cual se constituye por esta multiplicidad de ocasiones. A continuación, en §201, Wittgenstein enfatiza en un punto crucial para esclarecer lo que se entiende por comprensión de una regla, una '*Auffassung*' de una regla y la posibilidad de caer en la paradoja. La *Auffassung* es el dominio de una técnica, y cómo uno entiende una regla se manifiesta en el ejercicio de esa técnica en la práctica, en lo que uno hace en diversos casos cuando *debe* seguir la regla. En este sentido, la paradoja establecida en §201 solo es una paradoja cuando se está en un entorno defectuoso, en un contexto inadecuado (con carencia de ocasiones a modo de contexto). De esta manera se muestra que Wittgenstein no acepta tal paradoja como aplicable a todo el lenguaje —como afirma Kripke—, ni tampoco que esta sea una paradoja escéptica, ni tampoco que pretenda dar una solución escéptica a ella. Pues, si se remedia el contexto defectuoso, mediante la aclaración de los conceptos, lo paradójico desaparecerá.

Baker y Hacker enfatizan que en §201 no se pretende rechazar la verdad obvia —pg. 12— de que las reglas guían la acción, sino, más bien, rechazan la sugerencia de que una regla *determina* una acción como estando de acuerdo con ella *solamente* en virtud de una interpretación. Y por eso es que, justo a continuación en §202 es que dice que seguir una regla es una práctica; pero cabe decir enfáticamente que acá no se pretende significar práctica como práctica social. El punto es resaltar que las palabras, en verdad, son *acciones* gobernadas por reglas, no que involucran necesariamente una comunidad; como pretende resaltar Kripke. Por supuesto, para nosotros lo más común es que el seguimiento de reglas es una práctica social.

Pero el punto del argumento no era establecer este hecho (obvio), sino mostrar que seguir una regla, y por lo tanto un lenguaje, es una forma de comportamiento habitual, una forma de *acción*, no de pensamiento. Los 'fundamentos' del lenguaje no se encuentran en la experiencia privada, en los 'datos' indefinibles, sino en las regularidades normativas de conducta<sup>28</sup>

El final de §202 resulta descolocante pues Wittgenstein menciona que no se pueden seguir reglas privadamente; pero Baker y Hacker —al contrario de Kripke<sup>29</sup>— estiman que debe

---

<sup>28</sup> Baker y Hacker (1984) pg. 421

<sup>29</sup> Kripke (2006) pg. 17.

considerarse solamente como una anticipación de §258 del argumento del lenguaje privado y no como la conclusión del argumento.

### Distorsiones conceptuales de Kripke

Ahora bien, el análisis hasta ahora sugiere que Kripke interpretó erróneamente a Wittgenstein. Baker y Hacker estiman que, en específico, existen tres distorsiones sustanciales en su exposición

(i) Kripke sigue la siguiente estrategia: este plantea su problema escéptico en términos de lo que un hablante significa con una expresión, y de si este está usando una expresión de acuerdo a lo que se había propuesto decir con ella. Esta estrategia es engañosa porque confunde las nociones internamente relacionadas (pero distintas) de, lo que significa una expresión, de la comprensión de una expresión. Vanamente, esta estrategia evita el real problema pidiendo ayuda a la comunidad. La estrategia de Wittgenstein es distinta, en primer lugar, se asegura de mantener las preguntas separadas. El significado de una palabra es lo que se explica mediante una explicación de su significado. Y también es la manera en que se usa la palabra en el discurso. Comprender el significado de una palabra se asemeja a una habilidad; es el dominio de una técnica para usar un símbolo de acuerdo con reglas. Los criterios de comprensión radican en el comportamiento, en el uso de la expresión de acuerdo con su explicación en la presentación de explicaciones correctas de su significado. No solo el acuerdo en los juicios, sino también en las definiciones es fundamental para Wittgenstein. Según Kripke, la historia de las condiciones de aseverabilidad de Wittgenstein no dice que la respuesta correcta a un problema de adición sea la que todos dan, sino solo la trivialidad de que, si todos están de acuerdo en una respuesta determinada, entonces nadie se sentirá justificado en llamar incorrecta esa respuesta. Pero ¿es correcta la respuesta? ¿Qué significa, según esta historia, que una respuesta sea correcta en contraposición a una incorrecta? Aquí, el autor de las Investigaciones, difiere de Kripke sustancialmente.

(ii) El papel del acuerdo es ciertamente fundamental en el argumento de Wittgenstein. Mi uso de una expresión debe coincidir, estar en acuerdo, con mi explicación correcta de lo que significa. Si explico 'rojo' señalando una muestra y diciendo 'Esto es rojo', entonces cuando juzgo que un objeto A es rojo, A debe ser de este (señalando la muestra) color.

*Ceteris paribus*, mi uso actual debe coincidir con mi uso previo. Finalmente, los 'juegos de lenguaje' en los que participo con otros solo pueden jugarse si estamos de acuerdo en las explicaciones (definiciones) y también, en gran medida, estamos de acuerdo en las aplicaciones (juicios) (242). Kripke aprecia la importancia de la noción de acuerdo, pero distorsiona la función que cumple en el esquema de Wittgenstein. Según Kripke, el acuerdo es un elemento constitutivo dentro de una comunidad, es parte de las condiciones de aseverabilidad del significado de más por "más" y, por lo tanto, forma parte de su significado. Por otro lado, para Wittgenstein, el acuerdo es una condición contextual [framework] para la existencia de los juegos de lenguaje, pero no es constitutivo de ningún juego en sí. Por lo tanto, no forma parte de los criterios para determinar si A comprende "más" o "rojo". Más bien, estos criterios son que A explique correctamente lo que significan las expresiones y las utilice correctamente de manera habitual. Que A comprende lo que significa "rojo" se muestra mediante su capacidad para dar una explicación correcta (definición ostensiva) de "rojo", así como al decir de mi rosa roja "Eso es rojo". Que otros también caractericen mi rosa como roja no forma parte de los criterios para la comprensión de A, conocer el significado de "rojo". No es sorprendente que si uno intenta ir más allá del seguimiento de reglas hacia el entramado [framework] que lo hace posible, en el proceso, se perderá el propio concepto de normatividad que se está tratando de aclarar; y con ello también la distinción entre lo correcto y lo incorrecto. En este error cae Kripke, distorsiona la función del acuerdo. Pues, solo podemos hablar de conformidad con una regla en el contexto de un uso regular de la regla como medida de corrección.

(iii) Por influencia de Dummett, se ha vuelto moda ver la evolución del pensamiento de Wittgenstein como una transformación de un realismo a un anti-realismo, de una teoría de condiciones de verdad a una de condiciones de aseverabilidad. Esto obliga a Wittgenstein a encajar forzosamente en dichas teorías sin examinar cuidadosamente su exposición. Kripke es víctima de esta forma de ver el asunto. Baker y Hacker estiman que la distorsión de la posición de Wittgenstein ocurre en dos niveles: (a) la representación de la teoría de condiciones de verdad de Wittgenstein en el *Tractatus*; y (b) la imagen de las opiniones posteriores de Wittgenstein sobre el significado.

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 sobre el felpudo» es entendida por aquellos hablantes que reconozcan que es verdadera si y solo 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 ésta expresar una verdad). (Kripke, pg. 85)

Aquí, estima Hacker, Kripke fusiona tres doctrinas distintas del Tractatus: 1) la teoría pictórica de la proposición atómica, el sentido que posee esta proposición es en función de los significados de sus simples (nombres) constituyentes inanalizables, lo cual representa un estado de cosas atómico (que si es el caso, hace a la proposición verdadera, y falsa si no es el caso); 2) existe una explicación de las condiciones de verdad de las proposiciones moleculares; y 3) hay una teoría de la correspondencia de la verdad. Según Baker y Hacker, Kripke trata la teoría de las condiciones de verdad como si esta fuera parte de la teoría pictórica de la proposición atómica. No obstante, literalmente, según el Tractatus no tiene sentido hablar de condiciones de verdad de una proposición atómica. Pero no tiene sentido hablar de una tabla de verdad de una proposición atómica P. Kripke interpreta que la teoría del significado del Tractatus es del tipo 'F(a)' es verdadero si y solo si 'F(a).

If T-sentences such as "The cat is on the mat" is true if and only if a certain cat is on a certain mat' are what spell out truth-conditions, then the truth-conditional theory parts company with the picture theory of the proposition, the thesis of isomorphism, the bipolarity of the proposition and the distinctive (ineffable) Tractatus form of the correspondence theory of truth (Baker y Hacker, 1984, pg. 440)

Por último, Kripke sostiene que el Wittgenstein posterior propone una imagen basa en condiciones de aseverabilidad. Baker y Hacker consideran absurdo e infundado imponer a Wittgenstein que el significado de cada oración en el lenguaje se basa en dicha teoría. Es cierto que, para algunos tipos de oraciones, en particular las oraciones en tercera persona que se refieren a características psicológicas y las oraciones sobre habilidades, explicamos su significado en parte especificando los tipos de circunstancias que justifican su

afirmación. Wittgenstein no estaría de acuerdo con decir que explicamos enunciados como “la rosa es roja” “la mesa es redonda” aludiendo a sus condiciones de aseverabilidad. Observar cómo se usan las oraciones no implica que todas deban tener, como requerimiento, condiciones de aseverabilidad. En definitiva, esto obliga a Wittgenstein a encasillarse en una posición inventada y defendida por otros (constructivismo, semántica intuicionista, teoría de condiciones de aseverabilidad).

### Conclusiones de Baker y Hacker

Hasta ahora se ha negado que Wittgenstein se haya ocupado de un problema escéptico y se ha negado que se haya dado una solución escéptica humeana a este problema. Para que las conclusiones no sean meramente negativas, Baker y Hacker se proponen el siguiente bosquejo ‘positivo’.

En primer lugar, el Wittgenstein del *Tractatus* implicaba un compromiso con diversas doctrinas metafísicas. En particular, los nombres completamente analizados se concebían como representantes de entidades simples en la realidad que eran sus significados. Estos "objetos" eran simples metafísicos, la sustancia indestructible de la realidad. Las posibilidades combinatorias de los nombres simples en un lenguaje debían reflejar las posibilidades combinatorias metafísicas de los objetos en la realidad. Precisamente, la imagen del *Bedeutungskörper* es la que pretende descartar cuando Wittgenstein vuelve a la filosofía en 1929. Lo que argumentó inicialmente fue que en lugar de concebir el lenguaje como un sistema de signos (analizables) conectados mediante líneas de proyección con simples metafísicos que proporcionan a los signos sus significados, deberíamos concebir el lenguaje simplemente como un cálculo de reglas. El significado de una expresión no es un objeto simple sempiterno, sino las reglas para su uso, la totalidad de las cuales determinan su lugar en un cálculo de reglas de significado.

Esta imagen, con el tiempo, también cedió. No porque nuestro lenguaje no se gobierne con reglas de uso, sino, porque se caía en una mistificación de las reglas tan distorsionada como la imagen metafísica que pretendía descartar. Las reglas para el uso de las expresiones no son fragmentos de maquinaria normativa. No son entidades platónicas zumbando en reinos tercero-fregeanos, ni son entidades psicológicas que determinan de manera causal cómo

estamos obligados a pensar. Dos confusiones profundas y ramificadas deben ser erradicadas.

- 1- Es muy tentador concebir un signo como estableciendo una relación proyectiva con lo que representa. Como Frege concebía los sentidos de las palabras como determinantes de una referencia. Y como Wittgenstein concibió la proposición como una imagen lógica que representa un estado de cosas, esta imagen representante contenía la relación pictórica (Tractatus, 2.1514). Similarmente, si concebimos que el significado de una expresión se constituye por las reglas para su uso, uno podría pensar que, la regla debe contener (mágicamente) una imagen o representación de lo que cumple con ella. Pero eso solo sería posible, parece, si la regla determina independientemente de nosotros qué concuerda con ella (como si la regla tuviera agencia o algo por el estilo). Precisamente, esta imagen es una preocupación central que Wittgenstein busca combatir: distinguir claramente entre el método de proyección de lo que se proyecta. Si el método de aplicación es un puente entre un símbolo y lo que simboliza, al menos no se construye hasta que se realiza la aplicación. No es la interpretación la que construye el puente entre el signo y lo que se significa o se quiere decir, solo la práctica lo hace. No son las reglas, por sí solas, las que determinan los significados, sino la forma en que, en nuestras actividades, utilizamos las reglas, lo que lo hace. No son las reglas las que infunden vida a los signos, sino nuestro uso de los signos en conformidad con las reglas, en lo que llamamos 'conformidad'. Y esto no se fija mágicamente, sino, más bien, por nuestras prácticas de uso de reglas para constituir normas de corrección.
- 2- Esta segunda confusión tiene íntima relación con la anterior. Se tiene la idea de que es la mente la que infunde significado a los símbolos, así, al percatarse de la brecha entre la regla y su aplicación, es natural pensar que esta brecha es solventada por la mente. En las Investigaciones Wittgenstein pretende combatir este tipo de confusiones mitológicas en cuanto el simbolismo y el seguimiento de reglas. No debe entenderse la brecha según misteriosos actos mentales de comprensión y maquinaria lógica de reglas. Más bien, actuar de acuerdo con la regla, es una práctica de comportamiento normativo, lo que

subyace en nuestros juegos de lenguaje. El lenguaje, lejos de ser un reflejo del pensamiento, es una forma de comportamiento.

A modo de conclusión, Kripke sostiene que Wittgenstein inventó una nueva forma de escepticismo y que esta forma tiene valor por sí misma. Pero esto distorsiona rotundamente las preocupaciones y logros de Wittgenstein. El escepticismo tuvo un papel significativo en la cultura del siglo XVII por dos razones, principalmente: 1) por la necesidad de criterios dentro de la religión; y 2) por el conflicto manifiesto entre la imagen científica y la realidad. Los logros en filosofía ya no pueden consistir en inventar nuevos escepticismos. Las preocupaciones culturales más profundas de estos dos últimos siglos giran en torno a cuestiones relacionadas con el lenguaje y la comunicación. En definitiva, las preocupaciones centrales de Wittgenstein en cualquiera de sus etapas se centraban en: la naturaleza del lenguaje, su función y estructura (§§90-2) y, por supuesto, en todas las ilusiones filosóficas a las que propenden algunos usuarios del lenguaje. Y, solo en estas cuestiones yacen los logros de Wittgenstein: no en un escepticismo nuevo. Su argumento del lenguaje privado, el verdadero argumento del lenguaje privado, no solo socava una tradición del pensamiento filosófico que va desde Descartes hasta el presente, sino que también genera concepciones novedosas y más profundas de la autoconciencia, de la relación de la mente con el cuerpo y de la voluntad que las disponibles hasta ahora.

## Conclusiones

En resumen, la exposición reciente acerca del lenguaje privado de Wittgenstein ha arrojado luz sobre aspectos cruciales de su argumento en cuestión. La disputa entre Kripke y Baker & Hacker en torno a las secciones §§201-202 revela interpretaciones divergentes sobre la importancia de dichas secciones. Mientras Kripke se centra en el problema escéptico del seguimiento de reglas, Baker & Hacker proponen una lectura más amplia que abarca la naturaleza de la experiencia y del lenguaje.

La crítica de Wittgenstein a las concepciones tradicionales sobre lo mental desafía la noción de un mundo interior de experiencias subjetivas y cuestiona el acceso privilegiado a través de la introspección. La imposibilidad de definiciones ostensivas privadas y la falta de

correlación entre objetos internos y signos con significados privados resaltan la importancia del argumento en la filosofía del lenguaje, la filosofía de la mente y la epistemología.

Desde la perspectiva de la filosofía del lenguaje, el cuestionamiento de las definiciones ostensivas privadas implica una revisión fundamental de cómo se construye el significado de las palabras, alejándose de las concepciones de los Empiristas Lógicos. En la filosofía de la mente, se pone en duda la privacidad epistémica y la posesión privada de sensaciones, desafiando las bases de la tradición filosófica desde Descartes. En la epistemología, Wittgenstein cuestiona la idea de que la experiencia privada fundamente el significado del lenguaje, replanteando la relación entre el sujeto cognoscente y el mundo.

El argumento contra el lenguaje privado revela, por tanto, dos confusiones fundamentales: la concepción de la experiencia como fundamentalmente privada y la creencia en la adquisición de significado a través de definiciones ostensivas privadas. Las divergencias entre Kripke y Baker & Hacker resaltan distintas comprensiones del argumento, destacando la importancia del uso contextual y la práctica normativa del lenguaje.

En última instancia, la interpretación de Kripke se presenta como novedosa pero errada, al enfocarse en una paradoja escéptica y ofrecer soluciones basadas en aserciones categóricas y condicionales. Su fidelidad a la filosofía original de Wittgenstein y su relación con el escepticismo resultan cuestionables. La conexión entre el escepticismo y el enfoque de Wittgenstein, así como el papel de la comunidad en el argumento, no se ajustan completamente a los puntos centrales del genuino argumento de Wittgenstein.

## Bibliografía

Baker, G. P., & Hacker, P. M. (1984). *On Misunderstanding Wittgenstein: Kripke's Private Language Argument*. Springer.

Baker, G. P., & Hacker, P. M. (2009). *Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity. Volume II of An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations. Essays and Exegesis of §§185-242*. Oxford: Blackwell Publisher Ltd .



- Canfield, J. (1996). The Community View. *Duke University Press on behalf of Philosophical Review*, 469-488.
- Hacker, P. M. (2019). *Wittgenstein: Meaning and Mind, Volume III of An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations. Parte II: Exegesis §§243-427*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd.
- Hume, D. (1980) *Investigaciones sobre el conocimiento humano*. Madrid: Alianza editorial
- Kenny, A. (2006) *Wittgenstein*. Oxford: Wiley-Blackwell Publishers Ltd.
- 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*. New York: Routledge.
- Locke, J. (2005) *Ensayos sobre el entendimiento humano*. México: Fondo de Cultura Económica
- Malcolm, N. (1954). Wittgenstein's Philosophical Investigations. *Duke University Press on behalf of Philosophical Review*, 530-559.
- Malcolm, N. (1972). *Problems of Mind*. Great Britain: GeorgeAllen & Unwin Ltd.
- Malcolm, N. (1989). Wittgenstein on Language and Rules. *Cambridge University Press on behalf of Royal Institute of Philosophy*, 5-28.
- Mulhall, S. (2006). *Wittgenstein's Private Language Grammar, Nonsense and Imagination in Philosophical Investigations, §§ 243-315*. Oxford: Oxford University Press.
- Wittgenstein, L. (2017). *Tractatus logico-philosophicus, Investigaciones Filosóficas*. Madrid: Gredos.

## Resumen

Esta investigación se sumerge en el análisis del lenguaje privado propuesto por Ludwig Wittgenstein, explorando las divergentes interpretaciones de figuras clave como Saul Kripke, G. P. Baker y P. M. S. Hacker. La disputa central se centra en las secciones §§201-

202 del argumento, donde Kripke destaca el problema escéptico del seguimiento de reglas, mientras que Baker & Hacker proponen una lectura más amplia que aborda tanto la naturaleza de la experiencia como del lenguaje.

La crítica de Wittgenstein a las concepciones tradicionales sobre lo mental desafía la noción de un mundo interior de experiencias subjetivas, poniendo en duda el acceso privilegiado a través de la introspección. La imposibilidad de definiciones ostensivas privadas y la falta de correlación entre objetos internos y signos con significados privados revelan la importancia del argumento en la filosofía del lenguaje, la filosofía de la mente y la epistemología.

Desde la perspectiva de la filosofía del lenguaje, la revisión fundamental propuesta por Wittgenstein implica un alejamiento de las concepciones de los Empiristas Lógicos. La validez de las definiciones ostensivas privadas se ve cuestionada, destacando la necesidad de un entorno adecuado y una escenificación suficiente para definir ostensivamente una palabra y comprender su significado dentro del contexto lingüístico. En el ámbito de la filosofía de la mente, el cuestionamiento de la privacidad epistémica y la posesión privada de sensaciones redefine la relación entre la experiencia interna y el lenguaje. Este estudio también se sumerge en la epistemología, donde Wittgenstein desafía los supuestos filosóficos arraigados desde Descartes. La crítica a la idea de que la experiencia privada constituye un conocimiento indubitable, fundamental para fundamentar el significado del lenguaje, insta a reconsiderar la relación entre el sujeto cognoscente y el mundo que lo rodea.

El análisis de la filosofía del lenguaje destaca la importancia de la revisión propuesta por Wittgenstein. La invalidez de las definiciones ostensivas privadas implica un replanteamiento fundamental de cómo se construye el significado de las palabras, alejándose de las concepciones de los Empiristas Lógicos. La necesidad de un entorno adecuado y una escenificación suficiente para definir ostensivamente una palabra revela la complejidad inherente al proceso lingüístico, desafiando las ideas preconcebidas sobre la adquisición del significado.

En el ámbito de la filosofía de la mente, la investigación pone en duda la privacidad epistémica y la posesión privada de sensaciones. Si bien algunas experiencias pueden ser

ocultas al público, la noción de que todas las sensaciones son privadas se desacredita. Este cuestionamiento reconfigura la comprensión de la relación entre la experiencia interna y el lenguaje, desafiando las bases de la tradición filosófica desde Descartes.

Desde la perspectiva epistemológica, Wittgenstein cuestiona la idea de que la experiencia privada constituye un conocimiento indubitable que debiera fundamentar el significado del lenguaje. Esta crítica lleva a replantear la relación entre el sujeto cognoscente y el mundo que lo rodea, así como la forma en que este sujeto se desenvuelve lingüísticamente en el mundo.

La interpretación divergente de Kripke versus Baker & Hacker resalta la complejidad del argumento del lenguaje privado. Kripke se centra en la paradoja escéptica del seguimiento de reglas, proponiendo condiciones de aseverabilidad como respuesta. En contraste, Baker & Hacker critican la supuesta paradoja escéptica y las secciones adjudicadas por Kripke, enfatizando la importancia del uso contextual y la práctica normativa del lenguaje.

En última instancia, la investigación concluye que la interpretación de Kripke, aunque novedosa, resulta errada al enfocarse en una paradoja escéptica y ofrecer soluciones basadas en aserciones categóricas y condicionales. La fidelidad de Kripke a la filosofía original de Wittgenstein y su relación con el escepticismo son cuestionables. La conexión entre el escepticismo y el enfoque de Wittgenstein, así como el papel de la comunidad en el argumento, no se ajustan completamente a los puntos centrales del genuino argumento de Wittgenstein.

En resumen, esta investigación arroja luz sobre el complejo tejido del lenguaje privado de Wittgenstein, destacando sus implicaciones en la filosofía del lenguaje, la filosofía de la mente y la epistemología. La revisión propuesta por Wittgenstein desafía concepciones arraigadas, y las divergencias en la interpretación resaltan la profundidad y la complejidad de este debate filosófico esencial.