

COLECCIÓN CIENCIA Y TECNOLOGÍA



Vuelta al terreno áspero

El debate realismo/antirrealismo
en torno a Wittgenstein



María Sol Yuan

ediciones UNL



Vuelta
al terreno áspero

Vuelta al terreno áspero

El debate realismo/antirrealismo
en torno a Wittgenstein

María Sol Yuan

ediciones **UNL**

CIENCIA Y TECNOLOGÍA

**UNIVERSIDAD
NACIONAL DEL LITORAL**

 ediciones **UNL**

Consejo Asesor
Colección Ciencia y Tecnología
Laura Cornaglia
Miguel Irigoyen
Luis Quevedo
Alejandro Reyna
Amorina Sánchez
Ivana Tosti
Alejandro Trombert

Dirección editorial
Ivana Tosti
Coordinación editorial
María Alejandra Sedrán
Coordinación comercial
José Díaz

Corrección
María Alejandra Sedrán
Diagramación interior y tapa
Verónica Rainaud

© Ediciones UNL, 2024.

—
Sugerencias y comentarios
editorial@unl.edu.ar
www.unl.edu.ar/editorial

Vuelta al terreno áspero :
el debate realismo-antirrealismo
en torno a Wittgenstein / María Sol Yuan.
– 1a ed. – Santa Fe : Ediciones UNL, 2024.
Libro digital, PDF/A – (Ciencia y tecnología)

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-749-467-9

1. Filosofía Contemporánea. 2. Epistemología.
3. Filosofía del Conocimiento. I. Título.
CDD 199.82

© María Sol Yuan, 2024.



A Nico, Libertad y Justo

Índice

Prefacio y agradecimientos / 11

**Abreviaturas empleadas para referir
a las obras de Wittgenstein / 13**

Nota sobre traducciones y modo de citación / 15

Introducción / 17

PRIMERA PARTE

**Capítulo 1. Algunas notas preliminares sobre
el «realismo» y el «antirrealismo» / 27**

**Capítulo 2. Reglas y lenguaje en *Philosophical
Investigations* / 33**

**Capítulo 3. El escepticismo sobre el mundo externo
y las certezas / 45**

SEGUNDA PARTE

**Capítulo 4. El idealismo trascendental y la posibilidad
de un trascendentalismo no idealista / 59**

El idealismo trascendental de Wittgenstein / 62

Crítica a la lectura idealista trascendental / 68

El conflicto de las lecturas trascendentales de Wittgenstein / 75

Capítulo 5. El idealismo lingüístico / 83

El idealismo lingüístico de Wittgenstein / 85

Comentarios a la lectura idealista lingüística de Wittgenstein / 92

Antirrealismo y escepticismo semánticos / 101

TERCERA PARTE

Capítulo 6. El realismo clásico o metafísico / 113

El «espíritu realista» de Wittgenstein / 114

El realismo clásico o metafísico de Wittgenstein,
opuesto al espíritu realista / 123

La crítica al realismo clásico / 128

Capítulo 7. Un camino alternativo para el realismo / 137

El realismo de sentido común de Wittgenstein / 139

El platonismo naturalizado de Wittgenstein / 147

Conclusiones / 161

Referencias bibliográficas / 167

Ludwig Wittgenstein / 167

Otras fuentes / 168

Sobre la autora / 175

Prefacio y agradecimientos

La filosofía de Ludwig Wittgenstein y sus investigaciones concernientes a los modos en que pensamos nuestro vínculo con lo que nos rodea han sido muy bien estudiadas hasta la actualidad, desde su aparición en la primera mitad del siglo xx. Producto de estos saberes, y de la novedad y radicalidad de pensamiento que hacen de este autor un representante de posiciones difíciles de categorizar, la basta producción de bibliografía crítica en torno a sus posiciones filosóficas no ha logrado muchas veces generar consenso acerca de cuál es el modo adecuado de leer sus propuestas.

El presente libro reúne una de estas discusiones, exhibiendo el mapa de lecturas realistas y antirrealistas de diferentes índoles que se han establecido en base a los aportes de Ludwig Wittgenstein en dos obras clave de su pensamiento: *Philosophical Investigations* (1936–1945) y *On Certainty* (1949–1952).

El contexto contemporáneo ha producido diversos distanciamientos críticos respecto del legado de la modernidad. Pueden referirse, a modo de ejemplo, los famosos pasajes de *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (Rorty, 1989), libro aparecido en 1979, donde Richard Rorty cierra filas junto con Heidegger, Wittgenstein y Dewey (entre otros) para criticar el carácter representacional, esencialista y fundacionalista de la filosofía moderna, otrora legisladora omnipotente sobre el saber y la cultura en general (Rorty, 1989:5–11). A este esfuerzo se suman los caminos abiertos por Willard van Orman Quine, Wilfrid Sellars, Donald Davidson y Hilary Putnam, solo para limitarnos a algunos de los casos más relevantes dentro de la tradición analítica. Todos ellos discutieron el rol soberano que la teoría del conocimiento jugó en la filosofía de la modernidad y los supuestos asumidos a tal fin. Como resultado de estos distanciamientos críticos respecto de la modernidad y los giros configurados a lo largo de este último siglo, algunas de las distinciones otrora más vívidas no encuentran un lugar nítido en los debates actuales. Estos son los casos de «hecho/valor», «sujeto/objeto», «representación mental» o «idea», «fenómeno/cosa-en-sí», «trascendental/empírico», etcétera.

Atendiendo a este contexto, la posición que sostengo en el libro enfatiza la propuesta de Wittgenstein de métodos y críticas congruentes para desembarazarse del problema clásico presentado en la dicotomía idealismo/realismo. En este sentido, su estudio permitiría trazar mejor su separación con la modernidad en la configuración de una nueva posición que respete el «espíritu realista» de la demanda de los contextos y brinde una nueva caracterización de los fundamentos prácticos de nuestros conocimientos.

Al escoger el debate realismo/idealismo con relación a los escritos seleccionados de Wittgenstein, el libro cuenta con la relevancia de contribuir al canon de textos que recorren y examinan las posiciones del segundo Wittgenstein, pero aportando una novedad traducible en utilidades que este tema tendría para el lector. Además, al examinar las propias posibilidades que ofrecen los textos de Wittgenstein a la luz del mencionado debate, se contribuye a la aclaración de la aún poco clara y delimitada disputa contemporánea entre realismo y antirrealismo.

Estos aportes están dirigidos a profesionales investigadores, docentes y estudiantes de la filosofía interesados en la filosofía de Wittgenstein y/o en el debate idealismo/realismo. También espero que pueda ser accesible para aquellos lectores interesados en el tema aunque no tengan una formación disciplinar filosófica. Por tal motivo, he intentado no presuponer conocimientos teóricos en el desarrollo expositivo, con la esperanza de que le pueda resultar atractivo.

Las páginas que siguen contienen una parte importante de mi tesis doctoral, realizada gracias al apoyo del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), que me concedió dos Becas de Estudios de Posgrado (Tipo I y Tipo II) durante el período 2011–2016.

Agradezco al Dr. Samuel Cabanchik haber desempeñado la tarea de dirección en la investigación en CONICET y en el Doctorado en Filosofía de la Universidad de Buenos Aires.

Asimismo, me siento agradecida con mis colegas, amigos y amigas del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional del Litoral por haberme hecho partícipe de diversos programas de investigación y por acompañar mis investigaciones en filosofía. Quisiera mencionar, en particular, a Nicolás Giovannini, Guillermo Lariguét, Adriana Gonzalo, Inés Prono y Fabián Mié, con quienes he conversado sobre el tema del presente libro en diferentes oportunidades y contextos.

También quiero agradecer a los y las estudiantes con quienes he conversado sobre temas de filosofía a lo largo de estos años y a quienes me han dado la oportunidad de dirigir sus estudios, ayudándome a extender las fronteras de mis intereses y formación.

Abreviaturas empleadas para referir a las obras de Wittgenstein¹

BB	The Blue and Brown Books: Preliminary Studies for the Philosophical Investigations
BTS	The Big Typescript: TS 213
CE	Conferencia sobre ética
GF	Gramática Filosófica
PI	Philosophical Investigations
LWPP I	Last Writings on the Philosophy of Psychology, vol. 1.
NB	Notebooks 1914–1916
RC	Remarks on Colour
RFM	Remarks on the Foundations of Mathematics
OC	On Certainty
TLP	Tractatus Logico–Philosophicus
Z	Zettel

1. Las referencias bibliográficas completas aparecen al final del libro, en el apartado bibliográfico.

Nota sobre traducciones y modo de citación

Las referencias a *Philosophical Investigations* serán recogidas, en su mayor parte, de la versión bilingüe alemán–inglés traducida por Elizabeth Anscombe y revisada para su cuarta edición por Peter Hacker y Joachim Schulte (Blackwell, 2009). Esta edición presenta una serie de revisiones menores respecto de la excelente traducción de Anscombe de la Primera Parte de *Philosophical Investigations*. La llamada Segunda Parte, en cambio, es ahora denominada *Philosophy of Psychology—A Fragment*, que introduce nueva paginación, manuscritos y traducciones diferentes, con agregados y recortes.

Las referencias a *On Certainty*, por su parte, se basarán en la traducción al inglés de Elizabeth Anscombe y Denis Paul (Blackwell, 1969).

Emplearé en ocasiones, para estas obras y para las restantes de Wittgenstein, mi propia traducción de las citas en consideración. A fin de simplificar el desarrollo de las citas no siempre explicitaré a qué versión estoy haciendo referencia en cada caso, quedando a criterio del lector emplear la versión de estos libros que le parezca más valiosa.

Para los textos de Wittgenstein como de los restantes autores que escribieron en idioma alemán, francés o inglés, traduciré directamente las citas al español cada vez que haga uso de ellas.

Finalmente, el número que sigue a la sigla empleada para la obra de Wittgenstein que se esté citando se corresponderá al número de párrafo de la obra en cuestión.

Introducción

La filosofía de Ludwig Wittgenstein ostenta un lugar destacado en el origen y consolidación de los movimientos que han tenido lugar en la filosofía del siglo XX y XXI. Su impacto es particularmente notorio cuando lo asociamos al denominado «giro lingüístico», resumido por Richard Rorty (1992:3) en 1967 como «la idea de que los problemas filosóficos son problemas que pueden ser resueltos (o disueltos) ya sea por una reforma del lenguaje, o bien por una mejor comprensión del lenguaje que utilizamos».

La finalidad clarificadora de la filosofía recorre las diferentes propuestas filosóficas de Wittgenstein. Este es el tipo de tarea difícil que tiene la filosofía en el *Tractatus Logico-Philosophicus* (TLP), publicado por primera vez en 1921: emprender la aclaración del lenguaje, diferenciarse de las ciencias, pero sin postular entidades metafísicas que permitan ordenar el discurso. El objetivo principal del *Tractatus* es, según lo expresado por su autor, trazar el límite dentro del cual resultan posibles los pensamientos y las proposiciones que permiten expresarlos, ello a partir de la identificación de los rasgos esenciales sin los cuales no podrían ser, en sentido estricto, pensamientos o proposiciones.

La denominada «teoría figurativa» permite precisamente mostrar que los pensamientos y proposiciones poseen sentido en la medida en que se emplean para afirmar un hecho o estado posible particular de la realidad.

En *Philosophical Investigations* (PI), por su parte, Wittgenstein persigue la tarea clarificadora de la filosofía, pero solicita que nos quedemos en el nivel del lenguaje ordinario y que «miremos» el modo en que es usado. La mirada atenta sobre empleos contextualizados del lenguaje con un propósito particular muestra que los conceptos no contienen aspectos esenciales, permanentes o constantes. No hay nada común entre los diferentes «juegos de lenguaje» (PI:66). Para muchos de nuestros conceptos, su significado se establece por «parecidos de familia» (PI:67).

Según esta reconstrucción preliminar, la filosofía ha dado lugar a muchos aparentes problemas dado su mal empleo del lenguaje y la postulación de

entidades metafísicas ficticias para justificar sus teorías. El propósito de Wittgenstein a lo largo de su vida filosófica fue denunciar estos pseudoproblemas filosóficos y ayudarnos a salir de las confusiones que generan. Ahora bien, la «terapia» a la que nos convoca Wittgenstein en *Philosophical Investigations* nos permite desembarazarnos de una búsqueda quimérica en particular: el hallazgo de un núcleo duro que nos permita definir los elementos esenciales que configuran el lenguaje y determinar de manera *a priori* su referencia.

En *Philosophical Investigations*, Wittgenstein se dedica con empeño a dismantelar una concepción esencialista y exclusivamente referencialista del lenguaje, haciéndose cargo de los desafíos que tal tarea conlleva para entender cómo es que empleamos entonces el lenguaje según reglas que permiten determinar su corrección. Al hacerlo, termina desbaratando parte nuclear de la concepción moderna de la filosofía. Por ejemplo, la idea de una mente cartesiana cuya función es procurarse representaciones mentales internas y privadas, independientes de la realidad, y que dejan al sujeto en posesión de una certeza indubitable como rasgo inherente del conocimiento del mundo.

Wittgenstein propone una reevaluación de la constitución y conceptualización del conocimiento tal como se desprende del análisis crítico del «cartesianismo». Esta idea de conocimiento constituye, tomando palabras de Wittgenstein, una figura (*Bild*) que nos tuvo cautivos (PI:115), es decir, algo más profundo y arraigando que una simple teoría; un paradigma o contexto que ha influenciado, y continúa haciéndolo, nuestras formas de pensar en esta área en cuestión y cuyo corazón es justamente la caracterización del conocimiento como el alcance de la realidad externa a través de representaciones internas del sujeto.

La disputa entre el realismo y el antirrealismo, o entre el realismo y el idealismo, para ponerlo en términos sencillos que recibirán mayor aclaración a continuación, es sin dudas un ejemplo paradigmático del tipo de disputas filosóficas que Wittgenstein encontraba francamente absurdas. Discutir filosóficamente si un objeto «o» permanece tal cual es, y si lo hace en relación con sus propiedades esenciales y accidentales o solo esenciales u objetivas, independientemente o no de que el sujeto lo esté percibiendo o esté atendiendo a él, es desconocer el modo en que ya nos encontramos enlazados significativamente con el mundo y los otros humanos que lo habitan; es no mirar nuestra «forma de vida» que constituye el punto de partida que debería atenderse obligadamente en cualquier análisis teórico. Aún más, implica haber aceptado toda una serie de explicaciones erróneas acerca de nuestra mente y el modo en que nos relacionamos con las cosas.

Dentro de este contexto general encontramos varias afirmaciones de Wittgenstein donde señala, por ejemplo, que si tratamos de formular en qué des- acuerdan realistas e idealistas al sostener una tesis como «hay objetos físicos», dicho intento desembocará en un claro «sinsentido» (*Unsinn*) (OC:35, 37), puesto que la expresión pertenece al tipo de afirmaciones que simplemente damos por sentadas antes de comenzar a considerar si sabemos o dudamos de las cosas (OC:208, 209, 243). De este modo, Wittgenstein no solo se opone al escepticismo moderno y al idealismo que su amigo George E. Moore (1993a y 1993b) deseaba refutar, sino también a la propuesta de este último de un «realismo del sentido común».

También encontramos algunas anotaciones en *Zettel* (Z):

Imaginemos que una persona es un realista convencido y otra un idealista convencido, y que enseñan a sus hijos según sus convicciones... ¿dónde radicará la diferencia entre lo que dicen los niños educados al estilo idealista y lo que dicen los niños educados al estilo realista? ¿No será tal diferencia únicamente la del grito de batalla? (Wittgenstein, Z, 2009:413-414).

Estas líneas sugieren que una disputa será vacía a menos que tenga alguna consecuencia práctica en nuestras vidas y, por lo tanto, algún significado claro.

La propuesta del libro

Las afirmaciones mencionadas en el apartado anterior podrían conducirnos fácilmente a aceptar que, desde el punto de vista de Wittgenstein, tanto la explicación realista como la idealista resultan innecesarias e incluso ininteligibles y el debate estaría ya, por ende, finalizado antes de haber siquiera comenzado. Sin embargo, esta aseveración en principio sencilla no ha logrado alejar a la filosofía de Wittgenstein de los intentos de caracterización del realismo y del idealismo por parte de sus intérpretes, quienes recuperan las nociones modernas y reinterpretaciones contemporáneas e intentan acercarlas a sus propuestas.

Así, encontramos lecturas que aseveran con idéntica convicción que algunas posiciones de Wittgenstein en *Philosophical Investigations* y en *On Certainty* son idealistas trascendentales (Williams, 1981), trascendentales no idealistas (Strawson, 2003), kantianas en sentido amplio (Mandel, 1978), idealistas lingüísticas (Anscombe, 1981; Bloor, 1996), antirrealistas semánticas (Dummett, 1982; Kripke, 1989), escépticas desde el punto de vista epistémico (Kripke,

1989). Otras interpretaciones apuestan por un realismo que, de manera similar a las interpretaciones anteriormente nombradas, poseen distintos grados de robustez. Las posiciones que se rescatan de la obra del segundo Wittgenstein son, desde esta perspectiva, realistas metafísicas (Mounce, 2005), realistas pragmáticas (Putnam, 1998), platonistas naturalizadas (McDowell, 1996) o que mantiene simplemente un «espíritu realista» (Diamond, 1991b).

Lo cierto es que, aun cuando dichas lecturas tienen el valor de facilitarnos una puerta de acceso a las muchas veces fragmentadas y esquivas argumentaciones de Wittgenstein, la defensa de una perspectiva corre el riesgo de omitir o entrar en contradicción respecto de algunas otras tesis también presentes en los textos de nuestro filósofo. Siendo en primera instancia plausible comprometerse con lecturas escépticas, idealistas, trascendentalistas y realistas de diversa índole al leer los escritos de Wittgenstein, no resulta un asunto sencillo tomar una posición al respecto.

Mi objetivo en este libro es reconstruir algunas de estas posiciones, confrontándolas de modo argumental. Para ello, divido el libro en tres Partes.

La Primera Parte tiene un doble objetivo. En el capítulo 1, presento algunas notas preliminares sobre las nociones de «realismo» y «antirrealismo» con la finalidad de establecer un delineamiento general que ayudará a caracterizar el espacio en que describiré estas expresiones. Sin embargo, lo que marcará la pauta y la caracterización de cada posición será, en última instancia, la que proporcione cada intérprete de Wittgenstein y será en esos términos en los que las tesis serán valoradas.

Los capítulos 2 y 3 tienen como objetivo presentar el pensamiento de Wittgenstein dentro del período delimitado, reconstruyendo algunas de las posiciones del autor en vistas a las interpretaciones realistas y antirrealistas posteriores. Además, incluye consideraciones sobre la periodicidad y las lecturas por etapas del pensamiento de Wittgenstein, justificando la consideración de *Philosophical Investigations* y *On Certainty* de modo continuado pero atento a las distinciones que entre ambas obras se presentan. El capítulo 2 atiende a las descripciones nucleares en torno al lenguaje y sus variadas dimensiones relacionadas, tal como las presenta Wittgenstein en *Philosophical Investigations*, abarcando la crítica a la concepción esencialista del lenguaje, la paradoja del seguimiento de reglas y su solución y el argumento contra el denominado «lenguaje privado». El capítulo 3 caracteriza al escepticismo acerca del mundo externo. A partir del análisis de *On Certainty*, se considera la crítica de Wittgenstein acerca del realismo de sentido común de G. E. Moore en su respuesta al reto escéptico. Además, se distinguen proposiciones (con contenido cognitivo) de las certezas (*hinges*) y se debate el rol epistémico de estas últimas. En

cualquier caso, los tres capítulos que conforman esta Primera Parte son introductorios y no adelantan la discusión entre realismo e idealismo, por lo que puede ser obviado por quienes estén interiorizados en la filosofía del segundo Wittgenstein o en las nociones mínimas de las categorías que se discuten.

La Segunda Parte analiza pormenorizadamente las interpretaciones antirrealistas de Wittgenstein. A lo largo de tres capítulos se argumenta por qué estas lecturas no resultan compatibles con algunas posiciones de Wittgenstein y por ende no logran evitar muchas de las críticas que este realiza. El capítulo 4 examina las lecturas trascendentales del pensamiento tardío de Wittgenstein, sean estas idealistas o no. Para el caso de las lecturas idealistas trascendentales, se recoge en el apartado 4.1 la posición de Bernard Williams (1981) en «Wittgenstein and Idealism». La influyente posición de Peter Strawson en *Escepticismo y Naturalismo* (2003) y otras publicaciones será la referencia obligada para interpretaciones trascendentales no subjetivistas, presentadas en el apartado 4.3. Luego de presentar algunas objeciones en los apartados 4.2 y 4.3, la conclusión a la que se arriba en el capítulo es que Wittgenstein no puede ser considerado un idealista trascendental comprometido con la idea de un «sujeto trascendental» en sentido kantiano. Además, la postura de Wittgenstein no se apega a la clase de planteos metodológicamente trascendentales, aunque no subjetivistas.

El capítulo 5 presenta y toma posición respecto de la idea de que nuestras manifestaciones lingüísticas determinan en alguna medida los objetos a los que las mismas refieren y que la realidad depende en aspectos sustanciales del lenguaje que hablamos. Las lecturas recogidas en el apartado 5.1 son «The Question of Linguistic Idealism» (1981) de Elisabeth Anscombe y «The Question of Linguistic Idealism Revisited» (1996) de David Bloor. En el apartado 5.2 se objetan dos aspectos de estas interpretaciones que llevan a la desestimación de las mismas: la idea de que nuestra gramática crea lo que las cosas son al determinar su esencia, así como el relativismo cultural en detrimento de cualquier objetividad que vaya más allá del consenso entre los participantes de un juego de lenguaje.

Para cerrar esta parte, el apartado 5.3 presenta también el escepticismo semántico como una forma de antirrealismo ampliamente aceptada con relación a la filosofía del segundo Wittgenstein. El capítulo toma como antecedente el planteo de Michael Dummett (1982) acerca de los términos «realismo/antirrealismo», así como su interpretación antirrealista del segundo Wittgenstein. Luego, avanza sobre la lectura escéptica de Wittgenstein, en su versión sin dudas más famosa, que es la ensayada por Saúl Kripke en *Wittgenstein: Reglas y lenguaje privado* (1989). Finalmente, se explicitan las consecuencias

antirrealistas del «juego de atribución de conceptos» y de las «condiciones de asertabilidad», claves en la lectura kripkeana.

La Tercera Parte está destinada a las lecturas realistas de la filosofía de Wittgenstein. En ella se compara y justifica la opción de leer las descripciones llevadas adelante por Wittgenstein con relación a los temas que nos conciernen en términos «realistas» y logra enumerar las características que debemos considerar bajo esta expresión. El capítulo 6 discute los supuestos y premisas de una lectura robusta del realismo. En primer lugar, el apartado 6.1 se dedica a la posición de Cora Diamond en «Realism and the Realistic Spirit» (1991a). La autora sostiene que puede notarse un «espíritu», un parecido de familia podríamos decir, entre la posición de Wittgenstein y el realismo al enfatizar que el significado es algo en alguna medida independiente de nuestro pensamiento y experiencia. Pero no se trata de una concepción «metafísica» ya que lo que asumimos, en realidad, es un llamado a ser «realistas» en la acepción vulgar del término, es decir, atendiendo a los casos y contextos concretos en vez de abstrayéndonos de ellos. Por lo dicho, la posición de Diamond representa una de las primeras lecturas en términos realistas que no se compromete con lo que entendemos por esta posición en sentido clásico. La razón para desarrollarla dentro de este quinto capítulo destinado al realismo metafísico se debe a que la interpretación robusta del realismo presentado en el apartado 6.2 y que tiene como figura a Horace Mounce (2005), parte de una marcada crítica a la posición de Diamond. El mismo apartado presenta la idea de un realismo robusto o metafísico que se compromete con la existencia del mundo como una totalidad fija y completamente independiente de la mente para la cual existe una sola descripción completa y una verdad que es también una sola y que consiste en cierto tipo de correspondencia entre las palabras o signos del pensamiento y las cosas externas o conjunto de cosas desprovistas de cualquier interés o valor. Encontramos una aplicación de esta posición al pensamiento tardío de Wittgenstein en el trabajo «Wittgenstein and Classical Realism» (2005) de Horace Mounce, el cual será objeto de discusión y confrontación con argumentos del propio filósofo vienés. Según la posición que deseo mantener, una lectura realista en términos robustos resulta inviable para enmarcar las posiciones de Wittgenstein en su segundo período de pensamiento, tal como se plasma en el apartado 6.3.

El capítulo 7 propone desentrañar un camino alternativo al idealista trascendental, al antirrealista semántico y al realista metafísico, habida cuenta de las dificultades que estos marcos teóricos presentan para adecuarse a las propuestas filosóficas de Wittgenstein. La tesis principal a la que arriba este libro es que puede efectuarse una lectura realista de las teorías del segundo Witt-

genstein a partir de un trasfondo práctico que contextualiza y da sentido a nuestras relaciones en el mundo. Nuestro acceso a los objetos se da, en casos normales, inmersos en una práctica contextualizada que involucra y relaciona de modo armonioso al mundo y a los seres humanos y facilita los significados, así como la objetividad sobre las que se sostienen. Ello permitiría tomar distancia tanto de posiciones realistas metafísicas y representacionales, escépticas e idealistas trascendentales y lingüísticas. En este sexto capítulo se presentarán algunas posiciones realistas que contribuyen en esta dirección.

Tanto la mencionada posición de Diamond (1991b), como la de Putnam (1998) y la de McDowell (1996) contienen elementos que encuentro pertinentes para caracterizar los aportes de Wittgenstein. El apartado 7.1 añade una mayor caracterización al título de «realista» otorgado al filósofo vienés a partir de los aportes de Hilary Putnam en «Kripkean Realism and Wittgenstein Realism» (1998). Su posición intenta mostrar que las descripciones del lenguaje y las descripciones del mundo, incluidas aquellas que el hablante realiza en el mundo, están entrelazadas en las explicaciones de Wittgenstein, y acercan a este autor a una definición del realismo al que denominará «de sentido común». Putnam considera que Wittgenstein es un realista del sentido común, lo cual no es una posición ni metafísica ni antimetafísica por el simple hecho de que ignora los problemas filosóficos, no los responde.

El apartado 7.2, por su parte, se centra en la reconstrucción que John McDowell (1994: Libro III) realiza del proyecto wittgensteiniano, centrando su atención en el carácter normativo de las reglas y en lo que consiste seguir una regla del modo correcto o incorrecto. McDowell dedica parte de su ambicioso proyecto, de estimar el rol de la experiencia en la conformación y justificación del conocimiento, a recoger la posición de Wittgenstein respecto del carácter normativo del significado, y cataloga su posición en términos realistas como un «platonismo naturalizado», en oposición al «platonismo rampante» al que el propio Wittgenstein se opondría.

El interrogante central del libro, a saber, si es posible y de qué manera catalogar las posiciones del denominado «segundo Wittgenstein» en términos excluyentemente realistas o antirrealistas, según sus diferentes variantes, culmina su búsqueda de argumentos en esta Tercera Parte. Las posiciones esgrimidas por Wittgenstein en su segundo período de pensamiento pueden ser comprendidas a partir de una perspectiva realista no representacional ni metafísica, ello a partir de un trasfondo práctico que contextualiza y da sentido a nuestras relaciones en el mundo. Esta salida del marco clásico o moderno del debate realismo/idealismo permitiría proponer una versión novedosa de nues-

tra relación cognoscitiva con lo que nos rodea que tome como punto de partida el espacio común y compartido de la praxis.

Este trabajo, y tal vez todo empeño que intente acercar posiciones rivales, representa un desafío metodológico a fin de limar asperezas, pero respetando las diferencias entre autores y modos de pensamiento. He separado los diferentes capítulos de la presentación en función del tipo de propuesta interpretativa analizada, entiéndase: idealistas trascendentales, lingüísticas, realistas y de qué tipo, etc. Cada una de las partes tiene, a su vez, una organización que permite distinguir a defensores de la postura que se trate por separado. Consecuentemente, es posible también acceder a sus críticas autónomamente. Con ello intentamos sostener cierta rigurosidad conceptual en el trato de los autores, así como hacer justicia a las tesis y respuestas que cada uno puede brindar a los planteos presentados.

Primera parte

Capítulo 1

Algunas notas preliminares sobre el «realismo» y el «antirrealismo»

La superproducción de trabajos no implica que se haya llegado a un acuerdo en lo que respecta a los problemas centrales que contiene la postura en torno al «realismo» y al «antirrealismo». A esto debemos sumar el hecho de que no hay acuerdo o, en algunos casos, tampoco explicitación alguna acerca de si se está haciendo una lectura realista o antirrealista de tesis wittgensteinianas desde una perspectiva epistémica, semántica y/o exclusivamente metafísica, siendo estos aspectos a veces acoplados por el propio Wittgenstein. Este es un factor que añade mayor complejidad al debate, desde que algunos autores reconocen varias de estas posiciones de forma simultánea: por ejemplo, Kripke, 1989 enfatiza el carácter epistémico y metafísico de su lectura, pero a la vez recurre a las caracterizaciones semánticas de Dummett (1982) respecto del antirrealismo y el realismo.

Con la finalidad de establecer un delineamiento general que ayude a caracterizar el espacio en que describiré estas expresiones, cabe aclarar, en primer lugar, que la expresión «antirrealismo» constituye un modo entre los posibles en que se conoce el tema del idealismo en la filosofía analítica (Cf. Braver, 2007:5).¹ De modo más preciso, «idealismo» es una de las posibilidades del antirrealismo, junto con otras como «fenomenalismo», «realismo pragmático o deflacionario»,² «irrealismo», entre otras. Dentro de los límites de este libro, «realismo» y «antirrealismo» serán considerados del modo más general y abarcador posible, pretendiendo a su vez establecer un vocabulario conmensurable entre varias interpretaciones.

1. La expresión «antirrealismo» (*antirealism*) fue acuñada por primera vez por Dummett (1982:55–112).

2. Esta inclusión del realismo pragmático o deflacionario dentro del grupo de antirrealismos puede resultar llamativa. A pesar de presentarse como un «realismo», algunos intérpretes han preferido alinearlos dentro de aquel grupo.

En segundo lugar, y tal como sostiene Dummett (1982), hay campos «locales» en relación con los cuales se pueden realizar afirmaciones o enunciados realistas o antirrealistas, por ejemplo, la aritmética, la historia, o el pasado, el futuro, etc. En atención a esta situación, debe quedar claro que me limitaré a los enunciados referidos al mundo externo o, si se quiere, a objetos o estado de cosas materiales y cotidianos en general, aclarando cuando sea necesario algún dominio particular de objetos (por ejemplo, al trabajar la posición idealista sostenida por Anscombe, será necesario distinguir entre diferentes clases o tipos de objetos con relación a los cuales se aplican sus tesis.

La tensión entre estas dos posiciones, englobadas actualmente bajo «realismo» y «antirrealismo», puede ser rastreada en las diferentes posiciones de los filósofos desde la Antigüedad y a lo largo de la Historia de la Filosofía. Vano sería aquí emprender esta empresa que se me ocurre comenzaría con Platón, los sofistas y los escépticos. Mi finalidad no es, además, realizar una comparación historiográfica entre posiciones idealistas y realistas modernas (por ejemplo, en Descartes, Kant y Berkeley) y las de Wittgenstein. Mi objetivo se enfoca en averiguar si es legítimo considerar la posición de este autor en términos idealistas lingüísticos o idealistas trascendentales o realistas y de qué tipo, según las caracterizaciones actuales que de sus propias propuestas se hacen. Para lograr este objetivo me conformaré con señalar algunos rasgos comunes encontrados en las lecturas trabajadas al comienzo de cada parte de este libro.

El primer elemento que incorporaremos en esta composición será metafísico. Sin lugar a dudas, ambos enfoques contienen en su núcleo una posición acerca de la realidad: el realismo sostiene que, dado un objeto «o», el mismo mantendrá al menos algunas de sus propiedades tal cual son, independientemente de si lo esté o no percibiendo (Dancy, 1993:168). En su versión más estricta, el objeto «o» se mantiene tal cual es, independientemente de si se lo percibe o no. Esto es precisamente lo que Putnam (1989:49) señala como la primera afirmación del realismo metafísico, a saber, «que el mundo consiste en alguna totalidad fija de objetos independientes de la mente».³ Una posición antirrealista sostendría, consecuentemente, lo contrario: no hay algo así como

3. Putnam defendió diferentes posiciones en torno a este tópico en el transcurso de los años. Se puede consultar, al respecto, la propia síntesis del autor, quien afirmó haber sido, de un modo consecutivo, un defensor del realismo, uno del realismo interno, un crítico del realismo y un realista natural o ingenuo. Cf. Putnam (1994).

una totalidad fija e invariable de objetos que sea independiente en el sentido mencionado.

Por lo tanto, la afirmación o negación de la independencia de los objetos del mundo con relación al sujeto, el que aceptemos o no que los objetos o hechos existen y que lo hacen de un modo determinado con absoluta independencia de lo que somos, pensamos, decimos, es la primera decisión que deben tomar aquellos que deseen enrolarse en una u otra posición.

El problema surge cuando nos preguntamos: ¿qué deberíamos tener en cuenta a la hora de asumir una posición metafísica realista o antirrealista? Nuestro sentido común nos inclina al realismo, confiamos y afirmamos cotidianamente la existencia de una realidad independiente, pero numerosos ejemplos de relatividades perceptivas, también presentes en este ámbito, nos plantean la disyuntiva acerca de cómo sabemos que lo que conocemos es realmente el caso. Aún más, una teoría, una proposición o incluso términos y variables han mostrado ser falibles o modificables en relación con un mismo objeto específico, con lo cual podríamos dudar de que hay algo de la realidad que los hiciera verdaderos. Todo ello sumado a la revolución filosófica que implicó los argumentos kantianos con relación al idealismo, argumentos que no son fáciles de desestimar en su totalidad. Desde una perspectiva filosófica, entonces, resulta válida la pregunta: ¿cómo tomamos posición?

Esta pregunta puede ser traducida en otra que se cuestione si el realismo y el antirrealismo son posiciones exclusivamente metafísicas. Las respuestas posibles a este interrogante son tres.

En primer lugar, Michael Devitt (1997) considera que la división entre realistas y antirrealistas debe ser dirimida dentro de un terreno exclusivamente metafísico. No hay otros elementos relevantes para tener en cuenta. Así al menos podemos leerlo en *Realism and Truth* (Devitt, 1997), donde refiere a su propia posición del siguiente modo:

Este libro se ocupa no solo del asunto metafísico – en particular, ontológico – del realismo, sino también del aspecto semántico de la verdad. En tiempos recientes se ha transformado en común el identificar estos asuntos o en acercarse a los primeros desde una perspectiva de estos últimos. Pienso que esto es un error. El asunto metafísico del realismo es el fundamental en nuestra teoría del mundo en medida impersonal. Los aspectos semánticos se hallan solo en nuestra teoría sobre las personas (y sus preferencias) en sus relaciones con aquel mundo. (Devitt, 1997:3)

Devitt cree que la realidad puede ser independiente de la mente y esta es una posición que puede plantearse sin necesidad de comprometerse con otras tesis de orden epistemológico o semántico.

En segundo lugar, encontramos un grupo de posiciones que sostienen que podemos inclinarnos a alguno de los polos dicotómicos del realismo y el antirrealismo basándonos en consideraciones metafísicas, pero la pregunta acerca de cómo tomamos posición sobre este tema debe ser completada con otros requisitos. Este es el caso, por ejemplo, del ya mencionado Putnam (1989), quien define el «realismo metafísico» de la siguiente manera: tal como dijimos, 1) el mundo es una totalidad fija e independiente de la mente; a lo que ahora debemos añadir: 2) Existe una sola descripción, completa, del modo en que el mundo es y, por lo tanto, la verdad es también una sola y, 3) Esta verdad consiste en cierto tipo de correspondencia entre las palabras o signos del pensamiento y las cosas externas o conjunto de cosas (Putnam, 1989:49).⁴

Esta posición añadiría una variable epistemológica o vinculada al conocimiento, a la propiamente metafísica. Así, se imponen dos lados, el de la mente, con sus pensamientos, ideas, creencias, palabras, proposiciones, oraciones, lenguajes, etc., y el lado del mundo, con sus cosas, objetos, estados de hechos, realidad, etc. Ambos juegan un rol importante en la caracterización del realismo. Un enunciado podrá considerarse una creencia verdadera siempre y cuando logre representar objetiva y adecuadamente el estado de cosas al que se refiere.

Esta es una propuesta que pone en relación el componente metafísico y el epistemológico, al menos en lo tocante a la definición de realismo. Si hay un mundo único e independiente, entonces tiene que haber un canon completo y finito de conocimiento acerca de las cuales no podría haber desacuerdo legítimo. Hay incluso quienes privilegian aspectos epistemológicos por sobre los otros. Por ejemplo, Crispin Wright (1993:3) afirma con relación al realismo: «Lo que parece esencial es la concepción de verdad como constituida por un «encaje» [*fit*] entre nuestras creencias o enunciados y los aspectos de una realidad independiente, indeterminada».

4. También: Putnam (1987:17). En *Representation y Reality* (Putnam, 1991:107), Putnam redefine esta caracterización dándole un lugar más preeminente a la noción de verdad y añadiendo el requerimiento de bivalencia.

En tercer lugar, podemos añadir otra posición que modifica las mencionadas. Se trata de la exposición que Michael Dummett (1982) realiza del problema en torno al realismo y al antirrealismo en términos semánticos. Afirma, según sus propias palabras, que

el realismo es una tesis *semántica*, una tesis acerca de qué representa [*render*], en general, un enunciado verdadero de una clase dada cuando él es verdadero. Lo mínimo que el realismo puede sostener es que los enunciados de la clase dada se relacionan con alguna realidad que existe independientemente de nuestro conocimiento de ella, de tal modo que la realidad considera cada enunciado de la clase determinantemente verdadera o falsa, de nuevo independientemente de si sabemos, o somos incluso capaces de descubrir, su valor de verdad. Por lo tanto, el realismo involucra la aceptación, para enunciados de la clase dada, del principio de bivalencia, el principio de que cada enunciado es de un modo determinante o verdadero o falso. (Dummett, 1982:55)

En líneas muy generales, y obviando toda la explicación que lo conduce a esta postura, Dummett considera que para comprometernos, como lo haría un realista, a afirmar que realmente logramos referirnos a los objetos exteriores tal cual son (aceptando su existencia independiente en relación nuestro conocimiento de ellos), debemos involucrarnos con «una tesis concerniente a la teoría del significado» (Dummett, 1982:446), una tesis semántica debe considerar que las afirmaciones que realizamos en torno a estos objetos poseen un *significado* que puede traducirse como verdadero o falso midiéndose con una realidad objetiva como la descrita. Esto último forma el núcleo del criterio de bivalencia. El rechazo del principio de bivalencia para los enunciados implica, como contrapartida, la adopción de un punto de vista antirrealista.

Dummett señala explícitamente que la interpretación metafísica del problema es «oscura e indecible» y que bien podría ser determinada a partir del criterio de bivalencia. La cuestión que genera esta posición, sin embargo, es discernir si el solo criterio semántico puede zanjar la cuestión del realismo y el antirrealismo o si solo puede hacerlo bajo ciertos supuestos cartesianos que caracterizan la mente y el mundo.

No podemos aquí adentrarnos en el debate entre estas posturas por lo que vale la aclaración de que intentaremos enfocarnos en los enfoques semántico y epistémico de la disputa.

La aceptación realista epistémica acepta que (al menos) cierta clase de objetos existen (del mismo modo en que son percibidos) independientemente de nosotros. Una posición antirrealista, en cambio, se compromete con la idea

de que nuestras representaciones, valores, etc., poseen un rol fundamental en la configuración de esta clase de objetos, por lo que estos no existirían. Tal como hemos señalado en la explicitación de la tesis que se sostiene en nuestro trabajo, muchos de los términos empleados en estas definiciones no resultan adecuados en el contexto de la propuesta filosófica del segundo Wittgenstein. Por ende, lo que marcará la pauta y la caracterización de cada posición será, en última instancia, la que proporcione cada intérprete de Wittgenstein y será en esos términos en los que las tesis serán valoradas.

Capítulo 2

Reglas y lenguaje en *Philosophical Investigations*

Presentar el pensamiento de Wittgenstein en pocas páginas no es un asunto sencillo. Suele hablarse de al menos dos Wittgenstein: el «primer Wittgenstein», identificado con su publicación aparecida en 1921 titulada *Tractatus Logico-Philosophicus* (TLP) y el «segundo Wittgenstein», condensado en el trabajo que se conoce como *Philosophical Investigations* (PI). La cartografía de su pensamiento, sin embargo, dista mucho de ser tan esquemática como para admitir compartimentos estancos. En el caso de su primer período, se consideran también como parte del mismo sus cuadernos de notas de 1914–1916 (Wittgenstein, NB). Incluso podríamos remontarnos hasta su conferencia de 1911 titulada «¿Qué es la filosofía» que dictara al poco tiempo de llegar a Cambridge luego de haber estado en contacto con *Los fundamentos de la aritmética* de Gottlob Frege (2016) y con los *Principia Mathematica* de Alfred Whitehead y Bertrand Russell (1956). En dicha conferencia, Wittgenstein enuncia algunas de las tesis que aparecen luego en el *Tractatus*, a saber, que la filosofía no es otra cosa que lógica y metafísica y que el análisis lógico del lenguaje cumple con la función de determinar de manera clara el significado de las proposiciones y mostrar la estructura lógica del mundo.

Philosophical Investigations, por su parte, contiene una selección de párrafos de al menos tres fases identificables de producción de su autor. La primera (PI 1–188) proviene de 1938. La segunda parte (PI 189–421) fue añadida en 1944. Los párrafos 421–693 fueron una ampliación introducida entre 1945 y 1946, que a su vez compilaba manuscritos entre 1931–1945. Por lo tanto, la versión de la primera parte, tal como la conocemos, se trató de una colección de aportes que fueron trabajados a lo largo de 14 años. Lo que se conoce habitualmente como la Segunda Parte de *Philosophical Investigations* fue escrita entre 1946 y 1949. La obra fue publicada de manera póstuma en 1953, por primera vez, aunque Wittgenstein la consideró inconclusa hasta el momento de su muerte.

Para aquellos que se dedican a estudiar la obra de Wittgenstein, es habitual hacer referencia a un período de transición entre el primer y el segundo Wittgenstein, que abarca como final de su primer período o inicio de su transición

la *Conferencia sobre Ética* (CE), y que tiene como protagonistas dos cursos que dictó y de los cuales se conservan notas en un cuaderno azul, de 1933, y un cuaderno marrón, de 1934 (Wittgenstein, BB). Estos cuadernos se consideran preparatorios de lo que luego fuera volcado en *Philosophical Investigations*. Entre otras obras, es habitual ubicar en este período de transición la *Gramática filosófica* (GF), que se publicó por primera vez en 1969, pero que fuera escrita entre 1931 y 1934.

También contamos con un último Wittgenstein. Este período comienza en 1949, en ocasión de un viaje que emprende a Estados Unidos gracias a la invitación de Norman Malcolm. Allí comienza las notas de *On Certainty* (OC), a las cuales debemos añadir *Remarks on Colour* (RC), que Wittgenstein escribe hasta un par de días antes de su muerte, en 1951.

Pero esto no es todo. Grandes intérpretes de la obra de Wittgenstein como Rupert Read, Alice Crary, Cora Diamond, John McDowell, Stanley Cavell, Hilary Putnam y otras figuras, han criticado esta división afirmando que podemos leer la producción filosófica de Wittgenstein como si se tratara de un solo gran proyecto. Este movimiento, autodenominado «The New Wittgenstein» (Crary y Read, 2000), afirma que

el propósito primordial de Wittgenstein en la filosofía es —para emplear una palabra que él mismo usa para caracterizar sus procedimientos filosóficos posteriores— terapéutico. Estos ensayos tienen en común una comprensión de Wittgenstein en su aspiración, no de proponer teorías metafísicas, sino más bien ayudarse a uno mismo a salir de las confusiones en las que nos vemos envueltos al filosofar. (Crary y Read, 2000:1)

Según lo dicho, tenemos un primer, segundo, transitorio, último y único Wittgenstein, según como escojamos periodizar y priorizar su obra.

El objetivo del capítulo 2 no es saldar esta discusión ni presentar los rasgos comunes y las diferencias entre cada período. Antes bien, propongo sin brindar mayores justificaciones introducirnos en las consideraciones de Wittgenstein en *Philosophical Investigations*, respecto de tres de los temas más clásicos que allí se presentan de un modo relacionado: la crítica a la concepción agustiniana del lenguaje, sus consideraciones respecto al seguimiento de reglas y algunos comentarios iniciales sobre su crítica al denominado lenguaje privado.

En el capítulo 3, haré lo propio con *On Certainty*, recogiendo algunas posiciones respecto a su crítica a la demostración de la existencia del mundo externo elaborada por Moore (1993a y 1993b) y explicitando la distinción entre certezas o *hinges* y proposiciones. Finalmente, haré alguna mención de las

razones por las que es posible leer *Philosophical Investigations* y *On Certainty* como obras cercanas y compatibles, amén de que varias de las lecturas que abarcaremos en los capítulos subsiguientes trabajan de este modo y justifican, por ello, la introducción de sus tesis.

En *Philosophical Investigations*, a diferencia del *Tractatus*, el objetivo no es dar con una estructura lógica esencial que compartan los hechos y las figuras posibles particulares. Ya no hay dos focos, mundo y sujeto, que deben corresponderse en función de su estructura lógica. En vez de adentrarnos en el análisis lógico, Wittgenstein propone ahora que miremos cómo empleamos el lenguaje de manera ordinaria. Al hacerlo, nos daremos cuenta de que los conceptos no tienen aspectos esenciales que los determinen con independencia completa de su empleo.

La concepción agustiniana del lenguaje que da comienzo a *Philosophical Investigations* (PI:1) funciona como una terapia que permite dismantlar nuestros deseos de buscar una esencia del lenguaje. Wittgenstein mismo había participado de esta búsqueda en el *Tractatus*, al suponer que, en la base del análisis lógico, se hallan las palabras que nombran objetos. Esta figura agustiniana del lenguaje sostenía, además, que las oraciones eran combinaciones de esas palabras o denominaciones.

La concepción agustiniana del significado malinterpreta el lenguaje en tres sentidos: primero, supone que el lenguaje es uniforme, cumple con una sola función. Segundo, afirma que la ostensión (y la definición ostensiva) son el único medio eficaz para aprender el significado de las palabras. Tercero, el significado de las palabras es su objeto. Wittgenstein emprende la tarea de derribar estos supuestos empleando casos o modelos que le sirven de contraejemplo. Al comienzo del párrafo 7 de *Philosophical Investigations*, introduce la noción de «juegos de lenguaje» para referir a estos casos contextualizados donde el lenguaje es utilizado como una actividad que cumple con determinados propósitos. Una mirada más detenida de nuestros empleos cotidianos nos muestra que ni realizamos siempre las mismas operaciones con las palabras, ni son adquiridas en todos los casos por vía ostensiva, ni tienen siempre una referencia para contar con significado.

En primer lugar, entonces, las palabras contaban, para la posición agustiniana, con una uniformidad que les permitía cumplir a todas con la única función de designar un objeto. La teoría figurativa, sostenida por el autor del *Tractatus*, tal como le gustaba mencionarse en ocasiones a Wittgenstein, cumplía con esta figura cautivante del lenguaje. Pero, aunque las palabras tengan una apariencia similar, sus funciones, al igual que las manivelas de una locomotora (PI:12), son diferentes. La filosofía ha intentado en vano dar con una

sola teoría que explique fenómenos dispares como dar órdenes, hacer conjeturas, describir un objeto, hacer un chiste, formar y comprobar hipótesis, y otros ejemplos de diferentes de juegos de lenguaje (PI:23). Pero todos estos ejemplos muestran que el lenguaje es una diversidad incalculable de actividades.

Wittgenstein se pregunta, en la voz de su interlocutor implícito (PI:1), si al menos alguna parte del lenguaje tiene la misma función. Esto podría salvar al menos parte de la tesis de que el lenguaje es uniforme. Rápidamente (PI:2) se apresura a desalentar al objetor a través de uno de sus mini juegos de lenguaje.

Supongamos que en una obra hay dos albañiles, uno subido a la construcción, trabajando, y un ayudante o aprendiz, asistiéndolo. Entonces el albañil dice «¡bloque!» y el ayudante le pasa un bloque. Aquí, la palabra tiene la función de un comando que es pasar un bloque. Si el ayudante solo se queda con la palabra «bloque» y su función de designar el objeto bloque (supongamos también que se queda contemplando la imagen mental de «bloque»), entonces no está jugando el juego, ni cumpliendo su función de ayudante de manera apropiada. La moraleja de esta historia es que para comprender el significado de una palabra debo entrenarme en las cosas que puedo hacer con ella en cada contexto o juego de lenguaje en que esté en funcionamiento. El significado de una palabra está comprendido cuando una actúa del modo adecuado en relación con ella en diferentes contextos y con diferentes propósitos.

Esto nos lleva directamente al segundo supuesto de la figura agustiniana que Wittgenstein desea derribar. Otro elemento de uniformidad que los filósofos han sostenido con relación al lenguaje es el considerar que las palabras son adquiridas por ostensión: la persona que está enseñando una palabra señala o indica de algún modo el referente de la palabra mientras la pronuncia (PI:6). Estos nombres son palabras que refieren tanto a cosas como a cualidades, incluidos nombres propios y términos generales (por ejemplo, «rojo», «gato», y otros).¹

Aunque Wittgenstein no niega que este método de enseñanza pueda ser eficaz, rechaza la afirmación de que se pueda adquirir la entera capacidad lingüística a través de la ostensión (PI:26–38). Supongamos que el aprendiz del ejemplo de los albañiles no sepa lo que es un bloque. Por más que el albañil diga «bloque» y señale el objeto en cuestión, el aprendiz puede pensar que «bloque» quiere decir «gris», o «hecho de un material duro», o cualquier otra cosa. Es decir, puede malinterpretar una cantidad de veces indefinida la palabra

1. Cf. Tejedor (2011:126–127).

«bloque». El albañil podría, sin embargo, percatarse de lo desorientado que está su aprendiz e intentar ser más preciso, diciéndole: «con la palabra “bloque” quiero decir esto», acompañando la definición ostensiva con un señalamiento al objeto en cuestión.

Wittgenstein piensa que el empleo de definiciones ostensivas no remedia en nada la situación del albañil. Aun obviando la gruesa dificultad de enseñar ostensivamente el significado de los deícticos (como «esto»), las definiciones ostensivas nos llevan a un regreso infinito de definiciones similares. Deberíamos contar con la definición ostensiva de cada una de las palabras que componen la primera definición a fin de aprender su significado y componerlo, pero a cada paso que dé debo contar con las definiciones ostensivas de las nuevas definiciones (de segundo nivel, de tercer nivel, etc.). El señalamiento ostensivo no logra dar cuenta de cómo aprendemos el significado de las palabras porque para esto debemos también considerar a la acción que la acompaña.

Observar los empleos del lenguaje es suficiente para el aprendizaje del significado. El significado de una palabra es una movida en el juego del lenguaje, no está basado en el objeto. Esta afirmación resume su oposición al tercer supuesto de la concepción agustiniana del lenguaje. Según esta concepción, el suponer que todas las palabras refieren a objetos² y que el objeto agota el significado de las palabras completa la idea de que todas las palabras con significado son nombres de cosas. Entonces, dos palabras que tengan la misma referencia tendrán el mismo significado y una palabra sin referencia no tendrá, se sigue, significado alguno.

Sin embargo, Wittgenstein sostiene ahora que hay signos, expresiones, que no tienen empleo con relación a un objeto (es decir, cuya función no es referencial) pero que sin embargo están incluidos en el juego del lenguaje y por ende tienen significado (PI:15,42,43). Es en la diversidad de usos del lenguaje y en las acciones de las personas, en general, donde se hallan los significados.

Podríamos preguntarnos a esta altura si *Philosophical Investigations* ofrece una explicación rival del lenguaje, tal como Wittgenstein pone en boca de su interlocutor imaginario en PI:65. Su oposición no solo no ofrece una teoría

2. En el *Tractatus* los objetos son significados simples que estarían en la base de las proposiciones completamente analizadas. Para Agustín, los objetos son los objetos ordinarios, cotidianos, como árboles y sillas. Aun así, tanto la figura agustiniana como la del *Tractatus* coinciden en que los significados consisten esencialmente en objetos (Tejedor, 2011:117).

rival al *Tractatus* acerca de la esencia del lenguaje, sino que considera que ella no es posible ya que de poseerla deberíamos contar con una instrucción disponible que nos permita aplicar la palabra «lenguaje» en los casos en que lo hacemos, una especie de estado mental que nos brinde las condiciones necesarias y suficientes. Pero Wittgenstein nos dice que la razón por la que aplicamos, por ejemplo, la expresión «juego» a ciertas actividades es porque estas poseen una similitud o algún tipo de relación, «parecidos de familia», con otras cosas que llamamos «juegos». Las palabras que caen bajo estos parecidos forman una familia (PI:67,69).

Al no tener como significado la sola referencia a objetos y pensar el lenguaje como juegos, se presenta la cuestión de cómo es que contamos con los significados correctos o, para ponerlo en los términos más wittgensteinianos del caso, cómo es que empleamos correctamente las palabras. La noción de «reglas» nos proporciona ese criterio de corrección en el uso de las palabras, de un modo similar a los juegos, muchos de los cuales tienen reglas que han de seguirse si queremos estar jugando a determinados juegos (por ejemplo, si juego al ajedrez moviendo como quiero las piezas, sin seguir regla alguna, no juego al ajedrez en absoluto). En el caso del lenguaje, sin embargo, no poseemos unas instrucciones escritas de antemano que determinen las «movidas» permitidas y las que no. Solo notamos que hay un uso estable, que se reitera entre grupos de personas más o menos grandes, de comportamientos lingüísticos.

La pregunta que se hace Wittgenstein, y que forma parte de lo que se conoce como el argumento del seguimiento de reglas, es cómo sabemos que estamos empleando las palabras de acuerdo con las reglas. La respuesta debe ser muy cuidadosa, porque no podemos regresar a la idea de significados como objetos o captaciones de reglas, pero tampoco podemos perder el aspecto normativo del empleo del lenguaje, so pena de aniquilar cualquier lenguaje con significado. Para atender esta cuestión haré un rodeo por el *Tractatus*, a fin de regresar luego a la respuesta que da Wittgenstein en *Philosophical Investigations*.

En el *Tractatus*, las «figuras» (*Bilder*) son un complejo de signos que representan un estado particular posible en virtud de una relación pictórica, una estructura y una forma lógica común isomórfica entre la figura y lo representado. Hay diferentes tipos de figuras: proposiciones, pensamientos, pinturas y modelos, y entre ellos encontramos características comunes, pero también claras diferencias. Los pensamientos no pueden ser percibidos por medio de los sentidos por ser actos mentales, cuya existencia se da en el interior de nuestra mente. Por lo tanto, si los pensamientos han de ser comunicados, se necesita un medio perceptible para los mismos, siendo su vehículo más per-

fecto la proposición (debido a que, en ambos casos, figuran estados posibles solo en virtud de su forma lógica). Wittgenstein dice: «El método de proyección consiste en pensar el sentido de la proposición» (TLP:3.1).

Podríamos decir que, en tanto operación del pensamiento, el método de proyección es una clase de acto mental³ que consiste en «pensar el sentido de la proposición», lo cual equivale, en la propuesta del *Tractatus* (TLP:2.221, 2.202), a pensar la situación posible en el espacio lógico que la figura cumple la función de representar. Wittgenstein no explica en qué consiste dicho acto (esto es, en todo caso, una tarea empírica propia de la psicología), pero podríamos hacernos una imagen atendiendo a la observación de Anscombe (1959):

El uso de «proyección» por parte de Wittgenstein es una extensión metafórica del uso matemático, el cual puede explicarse así: «El dibujo de líneas recta a través de cada punto de una figura dada, hasta producir una nueva figura en relación con la cual cada uno de sus puntos se corresponde con un punto de la figura original. (Anscombe, 1959:69)

Entonces, podríamos pensar la correlación entre los elementos de la figura y los del estado de cosas representado a través de líneas o hilos que se proyectan desde los componentes de las figuras y que «tocan» (TLP:2.15121) con sus «tentáculos» (TLP:2.1515) a los elementos constitutivos del hecho posible.

Los modelos tridimensionales también pueden cumplir con esta función de figurar perceptiblemente un hecho particular posible, aunque conlleven un elemento pictórico no presente en los pensamientos y en las proposiciones,

3. La noción de «método de proyección» ha suscitado cierto debate respecto de su naturaleza. Desde una perspectiva mentalista (Malcolm, 1977:132–139), el método de proyección es, él mismo, un acto mental que consiste en pensar el sentido de la proposición. En esta misma línea, Glock (1996:248) afirma que la idea de «métodos de proyección» posee un brillo mentalista: la aplicación del signo proposicional es un proceso del pensamiento, un hecho psíquico. Más recientemente, Hacker (1999:119–135) sostiene que pensar el sentido de la proposición es un acto de la voluntad. Otras lecturas, sin embargo, han negado el carácter mental del método de proyección. Tal es el caso de Peter Winch (1987:3–18) y Pasquale Frascolla (2006:9), quien afirma que «pensar» no debe entenderse en este contexto en clave psicológica, sino que es, ante todo, la figura lógica de una situación. Se puede consultar un breve mapa de las posiciones mentalistas y no mentalistas en torno al método de proyección en Dolby (2017:434) y Richter (2014:139–141). A los fines de nuestra exposición y para lograr una mejor comparación con los comentarios críticos de Wittgenstein en *Philosophical Investigations* respecto a este tema, asumiremos una lectura mentalista.

a saber, su carácter tridimensional (lo que sí compartirían con las proposiciones es el hecho de ser percibidos a través de los sentidos, por ejemplo, a través de la vista) (Tejedor, 2011:49ss.).

Desde la perspectiva del *Tractatus* (5.5423), lo que sucede cuando miramos un modelo como el Cubo de Necker puede ser explicado a partir de esta peculiaridad propia de las figuras, entendidas como un compuesto de signos cuya estructura representa de manera isomórfica un estado posible de cosas. Esto justifica la conclusión de Wittgenstein de que cuando percibimos el Cubo de Necker (una figura tridimensional que puede ser vista de dos maneras), en realidad estamos proyectando dos estados de cosas particulares diferentes, que no pueden ser percibidas de manera simultánea. Esto explica, en las propias palabras de Wittgenstein, «por qué la figura puede ser vista de dos maneras como un cubo; y todos los fenómenos similares. Porque en realidad vemos dos hechos diferentes» (TLP:5.5423).⁴

Las consideraciones respecto del «método de proyección» elaboradas por Wittgenstein en *Philosophical Investigations* (PI:139–141) permiten localizar el cambio que mantuvo respecto del significado de las figuras (proposiciones, pensamientos, pinturas y modelos), con relación a considerarlas intrínsecamente representacionales o consistentes en una definición puramente ostensiva.

Consideremos el caso de un modelo de cubo, tal como es presentado por Wittgenstein en *Philosophical Investigations*:

Bueno, supón que una figura se te viene a la mente cuando escuchas la palabra «cubo», digamos, el dibujo de un cubo. ¿En qué sentido puede esta figura ajustarse o fallar en ajustarse al uso de la palabra «cubo»? —Tal vez podrías decir: «Es muy simple; —si la figura se me viene a la mente y señalo un prisma triangular, por ejemplo, y digo que es un cubo, entonces el uso de la palabra no se ajusta a la figura.»—Pero ¿no se ajusta? He elegido el ejemplo intencionalmente para que sea muy fácil imaginarse un *método de proyección* según el cual la figura se ajusta después de todo. (Wittgenstein, PI:139)

4. La interpretación de Wittgenstein acerca de lo que sucede con la percepción de figuras ambiguas cambia sustancialmente en la denominada Segunda Parte de *Philosophical Investigations* (PI II: Sección XI). Para una comparación entre la percepción del Cubo de Necker según el *Tractatus* y la percepción aspectual de *Philosophical Investigations*, puede consultarse Yuan (2022a).

Podemos denominar a la primera figura, sobre la que se aplica luego el método de proyección (o la interpretación), cubo «A». El cubo denominado «A» más su primera interpretación nos daría el significado de «cubo». Aquí, dice Meredith Williams (2002:243), el método de proyección consiste en que «uno sea capaz de dibujar líneas desde los cuatro puntos del cubo figurado a los cuatro puntos del objeto en cuestión». Sin embargo, el mismo cubo «A» bajo una interpretación distinta haría corresponder un prisma triangular al «cubo». En este caso, el método de proyección podría haber sido uno que «requiera que proyectemos líneas desde la parte superior del cubo a un único punto de todos los objetos correspondientes» (Williams, 2002:243).

El ejemplo muestra dos dificultades: en primer lugar, que la figura por sí misma no determina su método de aplicación dado que es posible pensar otro método de proyección para su empleo y por consiguiente hacerla corresponder con otro estado de cosas figurado. A la figura hay que añadirle un método de proyección que vincule un concepto con su aplicación en el caso particular, dado que el isomorfismo entre figura y estado de cosas no alcanza para determinar el significado. En segundo lugar, el método de proyección no puede ser él mismo una imagen mental que sirva como intermediario y que contenga a su vez todos los criterios posibles de corrección para aplicar una figura. Esto sería retrotraer el problema hacia un paso anterior ya que la cuestión es determinar el modo particular de proyectar la figura hacia el estado de cosas particular o hacia un comportamiento.

Un estado mental con todos los posibles métodos de proyección no indicaría cuál es el que debemos aplicar (PI:195–197); por ende, deberíamos recurrir a otro estado mental para decidir esta cuestión, lo cual nos conduciría a un regreso infinito en la cadena de interpretaciones. Además, postular hechos mentales internos como intermediarios entre un modelo y su aplicación nos haría susceptibles a las críticas de Wittgenstein respecto del «lenguaje privado». Si concebimos que los métodos de proyección resultan ser entidades mentales privadas, accesibles por medio de la introspección, resultará imposible establecer si el criterio al que recorro en una situación particular resulta el mismo que el empleado por otros o, al menos, sería correcto «lo que en cualquier caso me parezca correcto» (PI:258), anulando así la posibilidad de contar con un criterio propiamente.

Los métodos de proyección, entendidos como posibles interpretaciones añadidas a una figura a fin de poder aplicarla a otra, cumplen con la función de desambiguar el significado dicha figura, en tanto especificarían en qué consiste aplicar un término en un caso particular. El problema es que podemos aplicar una multiplicidad de métodos de proyección que nos permitan correlacionar el «cubo» con diferentes figuras (por ejemplo, con un prisma triangular) y así interpretar la figura de maneras distintas. Nos encontramos, entonces, con un dilema: ¿cuál es el criterio de corrección que nos permite distinguir entre métodos de proyección adecuados y no adecuados para interpretar una figura?

Este escenario no es más que un primer planteo reproducido luego con radicalidad en la denominada «paradoja de seguir una regla». El punto de partida es la afirmación (a la cual se arriba una vez entendida la crítica a la «figura agustiniana» del lenguaje) de que una expresión debe ser aplicada de acuerdo con una regla de empleo si ha de tener un criterio de corrección para establecer su significado. Wittgenstein lo expresa en un famoso pasaje de *Philosophical Investigations*:

Pero ¿cómo puede una regla enseñarme lo que tengo que hacer en este punto? Cualquier cosa que haga, según alguna interpretación, está de acuerdo con la regla. —Esto no es lo que debemos decir, sino: cualquier interpretación pende en el aire junto con lo que interpreta y no puede servirle de apoyo. Las interpretaciones por sí mismas no determinan el significado. (Wittgenstein, PI:198)

Para salir de esta situación debo dejar de postular interpretaciones como métodos de proyección, es decir, como instancias mediadoras entre un término y su referente. Debo dejar de concebir el método de proyección, también, como imágenes mentales internas a las cuales accedo de un modo previo al empleo del término.

La alternativa de Wittgenstein es resituarnos en el propio empleo del término, en su expresión y en las acciones que llevamos adelante con ella: «Hay una captación de una regla que no es una interpretación, sino que se manifiesta en lo que llamamos “seguir una regla” y en lo que llamamos “ir en contra de ella” en casos concretos» (PI:201).

La acción en atención a la regla es lo que determina el significado. Esta acción no está mediada por la captación de una entidad independiente en relación con la cual comprendo el significado de la regla para el caso de aplicación particular. En otras palabras, la atención a la regla que guía la acción no es una instancia independiente de la propia acción. Y por eso, además, para

que algo sea expresión de una regla, debe asumirse que su empleo es compartido públicamente, estable y no ocasional (PI:199,202).

De manera semejante, y para el caso de las figuras y su aplicación posible, Wittgenstein expresa:

¿Puede entonces haber una colisión entre la figura y la aplicación? Puede, en tanto la figura nos hace esperar un empleo diferente, porque las personas en general aplican *esta* figura de *esta* forma. Quiero decir: tenemos aquí un caso *normal* y casos anormales. (Wittgenstein, PI:141)

Comprendemos cómo aplicar correctamente una regla como resultado de haber sido formados en una práctica o costumbre. No se trata de que el acuerdo entre los que integran un grupo de lenguaje determine el criterio de corrección para el empleo de las expresiones o la aplicación de figuras, sino que, antes bien, las reglas se te imponen en la práctica. Lo que se quiere afirmar es que las reglas se sostienen por los usos en los que hemos sido adiestrados o capacitados hasta llegar a ser usuarios plenos de un lenguaje. No explicamos el significado de una expresión apelando al hecho de que todos podamos estar de acuerdo en ello. Lo explicamos a partir de las reacciones normativizadas que tenemos en atención a ellas y que típicamente se caracterizan como «casos normales» de empleo.

Podemos recapitular lo dicho hasta aquí de la siguiente manera. En primer lugar, Wittgenstein critica la concepción agustiniana del lenguaje que consiste en buscar algo así como su esencia única que permita dar cuenta de que las palabras tienen como única función significar objetos vía ostensión. En lugar de esto, encontramos que el lenguaje ordinario está formado por una miríada de actividades con distintos propósitos, no solo el de referir a objetos, y que es el empleo contextualizado del lenguaje el que determina el significado. En segundo lugar, Wittgenstein no abandona la idea de una normatividad del lenguaje, ubicando la misma en la noción de «seguimiento de reglas». Las áreas del lenguaje que están gobernadas por reglas de empleo sirven a fin de delimitar los criterios de corrección en su uso. Sin embargo, una concepción mentalista de las reglas conduce al regreso infinito de las interpretaciones y, por ende, anula dicho criterio de corrección. Seguir una regla, por ende, no es más que eso, la acciones y significaciones que realizamos producto de la práctica, la familiaridad o costumbre y entrenamiento al que somos sometidos desde que nacemos; todo lo cual está entretejido en lo que Wittgenstein llama nuestra «forma de vida».

Capítulo 3

El escepticismo

sobre el mundo externo y las certezas

Existe cierta tendencia a considerar que el idealismo, el realismo y gran parte de las teorías epistemológicas son posiciones destinadas a responder al desafío escéptico moderno. Johnatan Dancy (1993), por ejemplo, destina el primer capítulo de *Introducción a la Epistemología Contemporánea* al Escepticismo, dando a comprender que el resto de su trabajo puede asumirse como una respuesta a este dilema en sus diferentes acepciones, por ejemplo la tesis de que no puede saberse con certeza que existan objetos materiales y la tesis de que nadie puede saber con certeza que existan otras mentes.¹ Lo cierto es que si bien no es necesario anteponer un problema escéptico a una teoría acerca del modo que nos vinculamos cognoscitivamente con el mundo,² ha sido sin dudas un problema nodal de la disciplina y ha propiciado el origen de argumentos, refutaciones y reacciones de las más diversas.

Tal vez esta peculiar asociación entre teorías que expliquen el modo en que conocemos el mundo como una reacción ante el escepticismo se debe a Descartes (1993), quien inicia sus *Meditaciones Metafísicas* cuestionando la validez de sus creencias acerca de los datos provenientes de los sentidos, de la existencia del mundo externo y de la propia veracidad de proposiciones matemáticas tan elementales como « $2+2=4$ ». La introducción de la duda hiperbólica provocada por un genio o dios maligno funcionó como una estrategia metodológica para indicar luego con satisfacción que es posible contar con ciertos conocimientos ciertos y seguros acerca del «cogito», la física mecanicista y el criterio de verdad racionalista, entre las cuestiones más relevantes que podríamos mencionar. Sin embargo, este mismo movimiento dio lugar al problema acerca de la existencia del mundo material, un problema que ha mantenido, como dijimos, una persistencia inusitada.

1. Barry Stroud (2000), por citar otro ejemplo, asume que el propósito del argumento trascendental en general es uno antiescéptico y que en tanto no logre dar una refutación al mismo carece de eficacia.

2. Cf. Strawson (2003:52) y Lear (1984:219).

Más de un siglo después de Descartes, Kant señalaba en el Prólogo de 1787 a la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura* (2009) lo que a sus ojos constituía el «escándalo de la filosofía»: el no haber dado aún con una demostración irrefutable acerca de la certeza de la «existencia de objetos exteriores» (2009:B xl,n.). El intento de Kant por contrarrestar este problema escéptico fue mostrar cómo su idealismo trascendental, que sostenía que el mundo fenoménico solo podía ser percibido y conocido gracias a las condiciones formales y *a priori* impuestas por el sujeto, no dejaba lugar para las dudas acerca de su existencia porque la experiencia de los fenómenos externos son una condición para nuestra autoconciencia (2009:B 274–279). Sin embargo, el problema de este modo solo retrocedió un paso para situarse en la «cosa-en-sí», un postulado que Kant necesitaba para no caer en la «ridícula» teoría idealista empírica e inmaterial de Berkeley y reducir al mundo a una creación meramente subjetiva.

La resonancia del escepticismo moderno no pasó desapercibida a Wittgenstein, sino que, sobre su trasfondo, *On Certainty* (OC) plantea expresamente el debate acerca de la existencia del mundo externo y se compromete con la idea de que se trata de un caso ejemplar de «pseudoproblema» filosófico. La estrategia, guiada más a mostrar que no hay tal problema antes que a refutarlo, no apela a ninguna versión del realismo clásico o del idealismo clásico, sino que recurre nuevamente a los fundamentos de un sujeto social, situado y contextualizado, desarrollando prácticas que conforman su forma de vida.

En la introducción de este libro mencioné que parte del distanciamiento de Wittgenstein respecto de las modernas categorías del realismo y el idealismo se plasmaban en *On Certainty*. Allí encontramos afirmaciones donde se señala, por ejemplo, que si tratamos de formular en qué desacuerdan realistas e idealistas al sostener una tesis como «hay objetos físicos», dicho intento desembocará en un claro «insentido» (*Unsinn*) (OC:35, 37), puesto que la expresión pertenece al tipo de afirmaciones que simplemente damos por sentadas antes de comenzar a considerar si sabemos o dudamos de las cosas (OC:208, 209, 243). De este modo, Wittgenstein no solo se opone al escepticismo moderno y al idealismo que Moore deseaba refutar, sino también a la propuesta de este último de un «realismo del sentido común».

Aunque los escritos filosóficos de Wittgenstein orientaban sus intereses primordiales a los empleos del lenguaje, su autor era consciente de su impacto en los límites y fundamentos de lo que puede ser conocido.³ Este interés por

3. Cf. Kober (1996:411) y Kenny (1984:179).

un área donde se solapan naturalmente cuestiones afines a la teoría del conocimiento resulta particularmente obvio en sus notas que van desde su visita a Ithaca en 1949 hasta días antes de su muerte en 1951 y que fueron compendias en *On Certainty*.

El problema en torno a la demostración de la existencia del mundo externo y su vinculación con los fundamentos del conocimiento aparece de modo reiterado y persistente en su obra, estimulado por los escritos de George W. Moore (1993a y 1993b). Kober (1996:412) afirma que, en realidad, Wittgenstein solo accedió a la versión de Moore que Norman Malcolm le transmitió en Ithaca en 1949 y que esto lo condujo a algunas críticas a Moore sobre aspectos en los que en realidad coincidían. Malcolm había completado un artículo titulado *Defending Common Sense* (1949) y fueron fragmentos de este trabajo los que motivaron las reflexiones de Wittgenstein.

Aunque Wittgenstein no menciona a Descartes en estas notas, las mismas pueden ser pensadas como un diálogo imaginario entre Descartes, Moore y Wittgenstein.⁴ La respuesta de Descartes a las objeciones escépticas sobre la veracidad de nuestro conocimiento y la existencia del mundo externo, en las *Meditaciones* cuarta y sexta, se basó en la demostración de un dios veraz que no pudiera engañarnos y que actuara, por ende, como garantía de certeza para estos casos. Lógico es que para algunos filósofos y filósofas esta no fuese una respuesta del todo satisfactoria.

Moore, por su parte, ensayó dos respuestas a este desafío: la primera en 1925 en «A Defense of Common Sense» (1993a:147–170) y otra en 1939 titulada «Proof of an External World» (1993b:106–133). En el primero de los trabajos Moore establece su posición filosófica basada en la idea de que nuestros puntos de vistas ordinarios o de sentido común acerca del mundo son ampliamente correctos. Su posición, a la que llama «realismo de sentido común», involucró una polémica con el idealismo empirista británico, en tanto este terminaba poniendo en duda o deshaciendo nuestras certezas acerca del mundo exterior y material. Es por ello por lo que «idealismo» y «escepticismo» son figuras que desde la perspectiva de Moore confluyen.

Para persuadirnos de su posición, Moore recurre a «truismos» como «la tierra ha existido por muchos años antes de que mi cuerpo haya nacido» (1993a:107), afirmando además que esto es algo que él conoce con certeza del mismo modo que otras personas lo hacen, solo acerca de esta proposición sino de muchas otras verdades evidentes acerca de ellos mismos. Moore añade, por

4. Esta idea del intercambio entre tres posiciones pertenece a Kenny (1984:180).

último, que él sabe esta última afirmación de carácter general y que, por implicancia, los demás también. Por lo tanto, la verdad de afirmaciones generales de conocimiento como la recién expresada es ante todo un asunto de sentido común.

«Proof of an External World», sin embargo, vuelve con argumentos o «pruebas» sobre un problema clásico de la filosofía al menos desde Kant: la demostración de la existencia de los «objetos externos» (1993b:150), entendidos como aquellas cosas cuya existencia no depende de nuestra experiencia. De este modo, Moore afirma que puede probar su existencia: «¿Cómo? Sosteniendo mis dos manos, y diciendo, mientras hago cierto gesto con la mano derecha “Aquí hay una mano” y añadiendo, mientras hago cierto gesto con la izquierda, “aquí está la otra”» (Moore, 1993b:166).

Moore está seguro de que se trata de una prueba irrefutable porque las premisas conducen a la conclusión y porque de hecho ya estaba seguro de las cosas que quería probar.

Descartes sostenía que las afirmaciones concernientes a nuestros propios estados mentales e incluso las simples proposiciones matemáticas eran invulnerables si se las comparaba con el conocimiento acerca del mundo externo. La razón de ello era que, mientras la mente y sus contenidos constituyen la realidad a la que se accede de un modo inmediato y patente, la existencia de los cuerpos necesitaba ser explicada desde un medio que fuese desde lo mental hasta esta naturaleza que no puede ser conocida de modo inmediato. Moore, en cambio, pone en pie de igualdad las afirmaciones del sentido común concernientes al cuerpo, la tierra y otros aspectos de evidencia empírica, otorgando el mismo estatus epistemológico que a las proposiciones matemáticas y las proposiciones acerca de los datos sensoriales.

Wittgenstein, por su parte, también se dirige en esta dirección de Moore al afirmar, por ejemplo, que «la proposición matemática se obtiene a partir de una serie de actuaciones que no se diferencian en absoluto de las acciones del resto de nuestra vida» (OC:651) y que «aprendemos con la misma inexorabilidad que esto es una silla y que $2 \times 2 = 4$ » (OC:455). Tanto Wittgenstein como Moore acuerdan, por lo tanto, en que las certezas son algo que está más allá de cualquier duda razonable.⁵

Lo que Wittgenstein no comparte con Moore es la convicción de que estas certezas tan básicas como «esto es una mano y esto otra» o «la tierra existe desde mucho tiempo antes de mi nacimiento» constituyan una instancia de

5. Cf. Ezequiel de Olazo (1999:108–109).

conocimiento y sean una prueba de la existencia del mundo externo, una diferencia no menor si se considera que estos ejemplos estaban destinados a contribuir con dicho fin. Mientras para Moore se puede saber con una certeza que va más allá de la duda razonable que esta clase de proposiciones *a posteriori* o contingentes son verdaderas, para Wittgenstein la pretensión de considerar estos ejemplos como instancias de conocimiento carece de sentido por dos motivos: en primer lugar, porque estas certezas forman parte de mi «imagen del mundo» (*Weltbildung*) y ocupan, en este sentido, el trasfondo de mi creencia (OC:209). En segundo lugar, y de modo complementario, porque no es posible dudar de ellas (OC:220) y, por ende, si bien parece razonable sostener la proposición en sentido afirmativo (por ejemplo: «sé que soy un humano») no parece razonable decir lo contrario.

En primer lugar, entonces, las certezas no son algo sobre lo que podamos estar equivocados o, dicho de otro modo, no son ni verdaderas ni falsas. Si alguien afirmara que está equivocado respecto a creer que es un ser humano, no le diríamos que cometió un error, sino que está «loco», porque negar una de estas certezas básicas implicaría salirse del juego del lenguaje que se está practicando, mientras que las proposiciones falsas poseen un lugar dentro de él:

En líneas generales, considero verdadero lo que encuentro en los libros de texto, por ejemplo, de geografía. ¿Por qué? Digo: todos estos hechos ya han sido confirmados más de cien veces. Pero ¿Cómo lo sé? ¿Cuál es mi evidencia al respecto? Tengo una imagen del mundo. ¿Es verdadera o falsa? Ante todo, es el sustrato de todas mis investigaciones y afirmaciones. Las proposiciones que la describen no están todas sometidas del mismo modo a la comprobación. (Wittgenstein, OC:162)

No poder dudar de algo no equivale a decir que conocemos eso mismo. Las certezas conforman, en este sentido, un entramado de costumbres, instituciones y acciones repetidas de carácter natural y producido por el adiestramiento; un fondo heredado.

Solo en circunstancias muy especiales puede tener sentido emplear afirmaciones como «sé que siempre he estado cerca de la superficie de la tierra». Por ejemplo, si llego a una tribu que piensa que he venido de la luna (OC:264), entonces tendría sentido decirles a los miembros de dicha tribu que yo sé que siempre he estado cerca de la superficie de la tierra y que la luna está lejos. Esto indica que nuestras certezas y también nuestras proposiciones cognitivas poseen sentido solo en el contexto apropiado. El empleo de Moore de «aquí hay una mano» como prueba de la existencia del mundo externo es

equivalente a emplear las palabras «buenos días» en medio de una conversación (OC:464).

En segundo lugar, como dijimos, aquellas afirmaciones que responden a nuestras certezas acerca del mundo no son factibles de ser puestas en duda y, por ende, no pueden ser consideradas afirmaciones de conocimiento verdaderas o falsas.⁶ El mero hecho de que sea posible imaginar la negación de un enunciado tan evidente como «sé que soy un humano» (OC:4) no significa que realmente pueda dudar de que lo soy. Por lo tanto, pareciera que la duda necesita de ciertos fundamentos ciertos para que sea una duda genuina. En el párrafo 454 de *On Certainty* Wittgenstein hace referencia a esta distinción entre una duda razonable y otra lógicamente imposible. Aunque la frontera entre ambas no pueda delimitarse de modo exacto, lo cierto es que el hecho de que no sea lógicamente imposible negar la afirmación de una certeza no implica que sea razonable hacerlo. El segundo rasgo presente en el texto de Wittgenstein es el hecho de que la duda debe consistir en algo más que una cuestión meramente especulativa, debe ser manifestada en la práctica (OC:120). Por lo tanto, si alguien sostiene una duda razonable deberíamos ser capaces de mostrarle en la práctica, «en las cosas que hace (y dice)» (OC:428), por qué debe creer o no en ello. Pero no podemos presentar el mismo escenario si alguien duda de si es un ser humano, simplemente pensaríamos que es una persona que no está en sus facultades normales.

Esto nos conduce a una tercera característica: para dudar tenemos que estar insertos en una práctica, dominar un juego de lenguaje. La duda «sana» nunca puede ser tan radical como para permitirnos dudar de la gramática de nuestro empleo del lenguaje. De hacerlo, no podríamos siquiera plantear la duda, dejaría de ser una duda con injerencia en la práctica porque estaría por fuera del propio juego del lenguaje. Por lo tanto, una duda radical, en el sentido de universal, es imposible: al menos algo debe quedar seguro para que podamos dudar. Aquí nos acercamos nuevamente a la noción de certeza: solamente dudamos una vez que hemos adquirido determinadas reglas y creencias que damos por sentado. Como dice Wittgenstein: «El niño aprende al creer al adulto. La duda viene *después* de la creencia» (OC:160). Solo puedo dudar de una afirmación que he tenido antes como verdadera o falsa y ellas se basan en una imagen del mundo adquirida y dada por sentado. Por lo tanto, si la duda solo aparece cuando algunas creencias están exentas de duda, podría decirse

6. Sigo aquí las cinco tesis empleadas por Kenny (1984:180–183) para caracterizar la «duda» a partir de los empleos de este término en *On Certainty*.

que, al menos en este sentido la duda presupone certezas: «Quien quisiera dudar todo, ni siquiera llegaría a dudar. El mismo juego de la duda presupone ya la certeza» (OC:115).

Gracias a esta sugerencia de considerar a la certeza y al conocimiento como categorías diferentes, lógicamente independientes (OC:308), Wittgenstein logra desarticular el malentendido sobre el que se asienta la teoría cartesiana y el problema del escepticismo acerca del mundo externo y los intentos infructuosos de respuesta por parte de Moore. No podemos presentar una duda tan global (que abarque todas las áreas de conocimiento) como la del escéptico acerca del mundo externo precisamente porque el dudar es una «movida» que solo se puede dar en el interior de un juego de lenguaje. Dudar de todas nuestras afirmaciones de conocimiento no tiene sentido, no hace falta para ello afirmar que sí lo conozco o que sí lo sé, como hizo Moore.⁷

La confusión entre la duda, la certeza y el conocimiento queda desenmascarada y el escepticismo es llamado a silencio una vez que se expone la carencia de significado de sus procedimientos. Pero lo que resulta clave a fin de comprender el trasfondo formado por las certezas y su relación con nuestras afirmaciones de conocimiento es que la descripción crucial de nuestras creencias básicas es producida por Wittgenstein en términos de nuestro modo de actuar. Se trata de un trasfondo que no puede ser considerado metafísico en el sentido de contar con tal estatus en vistas a su rol justificatorio de afirmaciones de conocimiento o por contar con algún rasgo esencial o definicional que lo habilite a ocupar tal lugar. Sin desear atribuirle alguna línea de pragmatismo tal vez ajena a los intereses de Wittgenstein, lo cierto es que en *On Certainty* se acentúa aún más la primacía de la acción al mostrar que nuestros pensamientos, nuestras afirmaciones de conocimiento, nuestras deducciones, etc., están determinadas a compartir una forma de vida. Este es nuestro fundamento, uno contingente, no empirista, no convencionalista, no fundacionalista en el sentido metafísico (i.e., un sentido trascendente y a-histórico en que funcionan las teorías fundacionalistas clásicas de la justificación). Nuestras certezas no pertenecen al orden de la razón, la justificación o la reflexión, sino que se manifiestan en nuestra lógica gramatical (en sentido wittgensteniano) que delinea nuestra forma de vida.

La naturaleza y rol de las *hinges* o certezas no está exento de debate, en relación con el cual me permitiré simplemente algún señalamiento. En años recientes, el campo de estudio que atiende a este tópico ha recibido el nombre

7. Cf. OC:521.

de Epistemología *Hinge* (*Hinge Epistemology*), centrada en la amplia problemática de la «justificación epistémica». Dentro de este conjunto de teorías encontramos las *Framework Readings* (McGinn 1989; Moyal–Sharrock 2005; Coliva 2010 y 2015), que sostienen que las hings no son como las proposiciones empíricas ordinarias, sino más bien como reglas, en sentido wittgensteiniano. Un segundo grupo, denominado *Lecturas epistémicas* (Morawetz 1978; Pritchard, 2011; Williams 2004a y 2004b; Wright 2004; Kusch 2016), afirma que las hings pueden estar justificadas sin evidencia e incluso podrían convertirse en objeto de conocimiento, si «conocimiento» se extiende a proposiciones para las que no poseemos justificaciones probatorias. Según las *lecturas naturalistas* (Strawson 1985, Stroll 1994 y Moyal–Sharrock 2005), las hings se sostienen debido a nuestra educación dentro de una comunidad que las respalda y, por lo tanto, son una «segunda naturaleza» para nosotros. Finalmente, según las *lecturas terapéuticas* (Conant 1998; Crary 2005; Maddy 2017), *On Certainty* no contiene ninguna teoría de las *hinges*. Su objetivo es curarnos del tipo de «calambre» intelectual que nos hace pensar que podríamos dudar de ellas.

Moyal–Sharrock (2004, caps. 4 y 5), una de las mayores promotoras de la Epistemología *Hinge*, presenta los rasgos de una difícil caracterización de las hings y de sus diferencias respecto de las creencias epistémicas. Si bien aquella noción se maneja, como otras claves en el pensamiento de Wittgenstein, en términos de parecidos de familia (2004:100), según la mirada de la autora (Moyal–Sharrock, 2004:72) todas ellas son:

- 1) Indubitables: la duda y el error carecen de sentido desde una perspectiva lógica.
- 2) Fundacionales: no son el resultado de una justificación.
- 3) No–empíricas: no derivan de los sentidos.
- 4) Gramaticales: son reglas de la gramática.
- 5) Inefables: no pueden ser dichas.
- 6) Enactivadas [*enacted*]: ellas pueden solo mostrarse en lo que decimos y hacemos.

A pesar de ser un excelente resumen, algunas de estas consideraciones me resultan más exactas o convenientes que otras. En particular, no creo que el rasgo (5) forme necesariamente parte de los elementos que deben cumplir las hings para ser tales. El punto (6) muestra la razón, para lo cual habría que resaltar que el lenguaje es ya para el último Wittgenstein una forma de vida consistente en una acción manifiesta en un contexto particular. No hay una separación entre las proposiciones que tienen sentido y las que no desde una perspectiva primariamente teórica, como es el caso, en alguna medida, del

Tractatus. Además, estas son reglas gramaticales en tanto delimitan el sentido de nuestros comportamientos epistémicos y son fundacionales en tanto no son el resultado de inferencia alguna, aunque esta función solo se sostiene por nuestras prácticas y no de manera metafísica, es decir, por un rasgo esencial a ellas. En este último sentido, se suele afirmar que las certezas son «desfondadas» o sin fundamento (*groundless*, cf. Coliva, 2010), por lo que debe evitar confundir el rasgo (2) con una lectura fundacionalista.

A esto debe sumarse la variedad de hinges que pueden ser encontradas atendiendo a los casos presentados en *On Certainty*. Una taxonomía de las mismas ha sido establecida por Moyal-Sharrock (2004:101–104, 126–136), quien las distingue entre tipos (sean lingüísticas, personales, locales, universales, etc.) y según su origen natural (biológico) o adquirido por adiestramiento desde el momento en que nacemos y continuando durante nuestra vida adulta. Allí presenta, entre otras categorías, las hinges perceptuales (*perceptual hinges*), pudiendo éstas pertenecer al tipo «percepciones externas» (acerca de hechos y acontecimientos del «mundo externo») o «autoperceptivas» (Moyal-Sharrock, 2004:126–136). Algunos ejemplos del primer tipo son: «esta caja es roja», «hay personas en esta habitación» o «veo una lapicera en el escritorio». Las hinges perceptuales involucran experiencia perceptual y cuando son articuladas se asemejan, en este sentido, a proposiciones empíricas. Sin embargo, se diferencian de estas en que «no son *conclusiones* o *descripciones* de qué vemos, sino *normas de descripción*» (Moyal-Sharrock, 2004:126). Se trata, en estos casos, de certezas no razonadas o a las que no hemos llegado a partir de su fundamentación en la experiencia sensorial, aun cuando esta pueda conservar su rol causal para el caso en cuestión. Como pasa con las hinges en general, las certezas perceptuales son indubitables y no-inferenciales; no admiten dudas ni error.

Sin embargo, Wittgenstein aclara que, en circunstancias especiales, algunas hinges (téngase en cuenta: «Siempre he estado cerca de la superficie de la tierra») pueden ser consideradas como una proposición respecto de la cual tenga sentido emplear la adscripción «sé»: «sé que siempre he estado cerca». Por ejemplo, si Moore hubiera llegado a una tribu que piensa que ha venido de la luna (OC:264), entonces podría emplear la afirmación de que sabe que siempre ha estado cerca de la superficie de la tierra en un contexto en el cual tiene sentido hacerlo. Esta situación marca, a mi criterio, dos aspectos relevantes: el primero, relacionado con lo dicho en el párrafo anterior, es la distinción entre un uso empírico y un uso gramatical de «yo sé» (OC:58). Cuando realizamos un empleo de «yo sé» en el contexto de una proposición empírica estamos comprometiéndonos con la posibilidad de respaldar a través de razo-

nes la afirmación en cuestión. Este compromiso, que podríamos sostener en términos de un internalismo en la justificación de proposiciones empíricas, no se requiere para el caso de las hingses, donde «la duda es imposible» (OC:58).⁸ Por ende, el empleo de «yo sé» para el caso de las hingses es superfluo o vacío, según como se lo mire, desde que la certeza de dicha afirmación no responde a un vínculo psicológico o epistémico entre el estado de creencia de un sujeto y el hecho posible particular afirmado sino, antes bien, al estatus lógico (gramatical) de las hingses, emparentado al empleo de las reglas en los juegos de lenguaje antes que al de movidas en su interior.

El segundo aspecto relevante es que una misma persona podrá sostener un empleo empírico o un empleo gramatical de la misma proposición si la rodea de un contexto apropiado diferente. Cuando una hinga se encuentra en el contexto especial de ser considerada como una proposición empírica, se habilitan los canales de justificación epistémica inferenciales y, en ciertos casos, la apelación a otros recursos evidenciales. Por lo tanto, al menos algunas hingses pueden ocupar en ciertas ocasiones el lugar de proposiciones empíricas y, por ende, su sostén como hingses no se debe a ningún rasgo esencialista, en el sentido de que se sostenga *a priori* por su propia naturaleza, sino, antes bien, a las prácticas y empleos estables y acostumbrados y a los contextos «amables» (OC:615) que la sostienen.

Esto indica que nuestras hingses y también nuestras proposiciones cognitivas poseen sentido solo en el contexto apropiado. Wittgenstein (OC:613) afirma al respecto que todas nuestras hingses son reglas gramaticales que delimitan los límites del sentido, que no pueden ser falsables, pero sí resultar obsoletas, en el sentido de que aquello que consideramos fundamental puede llegar a no serlo bajo determinados contextos o circunstancias. Cuando estos

8. Cabe señalar que no hay consenso respecto de la pertinencia de una lectura externalista propiciada por el rol de las *hingses* en relación con las proposiciones empíricas. Personalmente, creo que Wittgenstein no se compromete directamente con esta posición desde que, como recién afirmé en el cuerpo del libro, las proposiciones empíricas poseen una demanda de justificación por parte de quien la adscribe. Las hingses, por su parte, no están respaldadas en razones, pero, aún más, no están justificadas ni injustificadas, dado que no es por estos motivos que se sostienen sino por formar parte de nuestra imagen del mundo (*Weltbildung*). Sin embargo, no deja de ser un tema sujeto a controversia desde que una posición fiabilista podría funcionar como una descripción del funcionamiento de las hingses en la justificación epistémica. Para una lectura externalista de las hingses, se puede consultar algunos trabajos de Michael Williams (2004a y 2004b). En contra de esta lectura, cf. Coliva (2016:91).

casos se dan, nos encontramos ante casos de certezas abandonables (*giveupable*), que «inducirían a un individuo a abandonarlas en cualquier momento» sin por ello conducir su sistema de creencias al caos.⁹ Ahora bien, cuando este movimiento de recontextualización de hinges se produce, entonces dicha creencia o afirmación se corre del lugar en que había funcionado como tal.

Las certezas responden en términos muy generales a la naturaleza biológica y social, la educación y los intereses propiamente humanos. Pero ello no equivale a afirmar que se tratan de una explicación empírica. Las reglas no pueden derivarse de la experiencia ya que no se forman inductivamente ni se contrastan con ella. No podemos explicarlas derivándolas de los hechos, sino que funcionan como el trasfondo de los datos. Ahora bien, esto no significa que se traten de afirmaciones de carácter trascendental.

Nuestro lenguaje tiene características no—empíricas; pero esto no es porque nosotros y nuestro lenguaje sean trascendentales, relacionados con el mundo desde afuera. Es porque nuestra comprensión emplea métodos, y estos métodos, y el lenguaje que se interrelaciona con ellos, pertenecen al mundo. Y el estatus no—empírico de un juego de lenguaje particular es relativo, no absoluto; este es otro aspecto de la razón por qué «no empírico» no significa ya lo mismo que el antiguo concepto «trascendental» (o *a priori*) (Bolton, 1982:280).

Hemos reconocido la necesidad de ciertas proposiciones, o reglas, gramáticas, certezas, pero ellas no son el principio de razón o causa de nuestras afirmaciones de conocimiento. Su necesidad está basada, a su vez, en la contingencia de las prácticas de las que son parte e incluyen una dependencia de la naturaleza biológica y social, miradas compartidas y ya dadas. Hay aquí un fundamento contingente para lo que es necesario.

Finalmente, quisiera detenerme brevemente en la continuidad temática entre *Philosophical Investigations* y *On Certainty* para justificar por qué el libro las abarca a ambas producciones en el debate en torno a las interpretaciones realistas e idealistas del denominado «segundo» Wittgenstein. En primer lugar, ambas obras comparten la idea de que la proposición adquiere significado en el uso (OC:10,61; PI:43). Este compromiso se encuentra en la base de la distinción entre certezas y proposiciones con sentido y la conclusión de Wittgenstein de que proposiciones mooreanas como «tengo dos manos» o «la tierra ha existido antes de mi nacimiento» no sean, de hecho, proposiciones empíricas. En segundo lugar, esta clase de certezas, que son las proposiciones

9. Ciertamente, también hay casos de hinges que no somos capaces de abandonar (Cf. OC:613).

mooreanas y otras, muestran que su comportamiento se asemeja al de las «reglas» de un juego de lenguaje que nos sirven para delinear los criterios de corrección de nuestras prácticas. Tal como sostiene Andy Hamilton (2017:44–45), Wittgenstein se opone en *On Certainty* tanto a la idea de que el significado es una suerte de representación mental como a la de que se trata de una entidad abstracta que precede su uso.

En tercer lugar, la propia noción de «juego de lenguaje» aparece en *On Certainty*, acompañada de algunas aclaraciones que tal vez podríamos considerar tácitas en *Philosophical Investigations*. Por ejemplo, Wittgenstein afirma:

La fundamentación, la justificación de la evidencia tiene un límite; pero el límite no está en que ciertas proposiciones nos parezcan verdaderas de forma inmediata, como si fuera una especie de ver por nuestra parte; por el contrario, es nuestra *actuación* la que yace en el fondo del juego del lenguaje. (Wittgenstein, OC:204)

Los juegos de lenguaje están formados por actividades en las cuales somos adiestrados desde nuestra infancia (OC:476). Como tales, no poseen un fundamento más allá de la *praxis*, no descansan en evidencias ni en razones (OC:559).

Estas comparaciones entre *On Certainty* y *Philosophical Investigations* no pretenden desestimar la idea de una continuidad en *On Certainty* y el *Tractatus*, en dos sentidos. En primer lugar, hay un claro enfoque «terapéutico» a lo largo de todo el pensamiento de Wittgenstein, esta idea de que la tarea de la filosofía es desembarazarse de los pseudoproblemas que ella misma origina al malinterpretar o emplear de forma ilegítima los conceptos. En segundo lugar, *On Certainty* parece retomar algunos temas de la agenda tractariana, tal como Kenny (1984:191) explicita.¹⁰ Entre estos temas, resulta fundamental el hecho de que las proposiciones, para ser consideradas tales, deben contar con la posibilidad de ser, en un sentido determinante, o verdaderas o falsas. Este es un rasgo que permite a Wittgenstein diferenciar las certezas de las afirmaciones de conocimiento, en sentido estricto, dado que las primeras son, como dije, siempre verdaderas o no son capaces de ser consideradas falsas, puestas en duda. Esta es también la base de la distinción entre proposiciones con sentido y sinsentidos, columna vertebral del *Tractatus*. Sin embargo, tanto el enfoque terapéutico como la idea de un límite entre aquello a lo que podemos dar sentido por conformar nuestra forma de vida y aquello que diríamos es parte de la locura o de la insensatez, aparecen también en *Philosophical Investigations*.

10. Cf. Wittgenstein, OC:321,501.

Segunda parte

Capítulo 4

El idealismo trascendental y la posibilidad de un trascendentalismo no idealista

El ideal, tal como lo pensamos, está inamoviblemente fijo.
No puedes salir fuera de él: Siempre tienes que volver. No hay
ningún afuera; afuera falta el aire.
—¿De dónde proviene esto? La idea se asienta en cierto modo
como unas gafas ante nuestras narices
y lo que miramos lo vemos a través de ellas. Nunca se nos ocurre
quitárnoslas.

LUDWIG WITTGENSTEIN, PI:103

Las lecturas trascendentales de Wittgenstein ocupan un lugar central dentro del mapa de posiciones del espectro idealismo/realismo. Ellas se presentan, a su vez, en una gradación que va desde la afirmación de un «sujeto trascendental» como figura determinante de un «idealismo trascendental», pasando por perspectivas que afirman una posición trascendental sin mencionar idealismo alguno, hasta enfoques que mencionan cierta «tendencia kantiana» o algunos «elementos trascendentales» presentes en sus obras sin llegar a respaldar al trascendentalismo como un proyecto filosófico.

Un modo de delimitar el asunto podría partir definiendo primero cómo funciona un argumento trascendental y mostrando luego su conjugación con una posición idealista. Un argumento trascendental (Stern, 2013) parte de la constatación de la existencia de algún conjunto de condiciones necesarias para la intencionalidad (o, tratándose de otras teorías, la conciencia, la experiencia, la referencia, el lenguaje, etc.) y luego expresa la demanda de que estas condiciones sean las que un objeto debe satisfacer para ser intencionado (o pensado, experimentado, referido, significado, etc.). Dicho de un modo aún más general: los argumentos trascendentales se distinguen por afirmar que X es una condición necesaria para la posibilidad de Y ; por lo tanto, una vez que constatamos que se da Y , debemos admitir *necesariamente* que X se sigue también.

El carácter idealista de un procedimiento trascendental añadiría la cláusula de que el objeto en cuestión depende en su existencia de ciertos condicionantes que impone activamente un «sujeto trascendental». En otras palabras, nuevamente, la existencia de los objetos de las creencias dependería, en el idealismo, del que tengamos esas creencias (Harrison, 1982:212), ello porque es el sujeto quien constituye (o determina) el objeto de la experiencia o creencia, imponiéndole sus límites.

Un idealista trascendental, entonces, se compromete con la idea de que los límites de eso a lo que nuestras representaciones responden son establecidos en parte por algún aspecto de las representaciones mismas, incluyendo la premisa de que estas delimitaciones yacen «más allá» de ellas en el sentido de no ser parte de aquello a lo que nuestras representaciones responden sino, ante todo, limitaciones sobre las mismas (Moore, 2007:187).

Esta caracterización resulta estratégica porque permite entender en qué sentido puede hablarse de argumentos trascendentales sin mencionar idealismo alguno. Esto no significa, sin embargo, que la posición no esté sujeta a disputa. En realidad, uno de los aspectos fundamentales que caracterizan el propio debate acerca de los argumentos trascendentales está marcado por su implicación con el idealismo trascendental, una asociación instaurada por la objeción de que los argumentos trascendentales solo funcionan porque presuponen idealismo. Esta es, ante todo, una posición establecida por su propio fundador, Immanuel Kant, quien afirma en la *Crítica de la Razón Pura* (2009):

todo cuanto intuimos en el espacio o en el tiempo, esto es, todos los objetos de la experiencia que nos son posibles no son otra cosa que fenómenos, es decir, simples representaciones que, tal como son representadas, como seres extensos o como series de cambios, no poseen existencia propia, independiente de nuestros pensamientos. Esta doctrina es lo que llamo *idealismo trascendental*. (Kant, 2009:A490–491/B518–519)

El idealismo trascendental kantiano supone que excede nuestras capacidades cognitivas el saber cómo deben ser las cosas más allá de nuestra experiencia. Una vez que aceptamos esto, podemos al menos adquirir conocimiento de cómo se comportan las cosas en tanto fenómenos, tomando conciencia de las formas de la intuición y los conceptos a través de los cuales tales fenómenos deben aparecernos si queremos tener experiencia alguna de ellos.

Sin embargo, el debate contemporáneo sobre el tema, en gran medida deudor de la obra de Peter Strawson (1959; 1966), ha insistido sobre la posible y ventajosa separación entre argumentos trascendentales y un compromiso

idealista. El propio Strawson (1966:97), por ejemplo, esperaba poder capturar lo que consideraba el núcleo de la posición de Kant sin apelar a las «doctrinas de la psicología trascendental». Mientras Kant podría estar en lo correcto en afirmar que no podemos tener conocimiento del mundo sino es a través de nuestra sensibilidad y nuestra comprensión, se podría, en cambio, partir de esta constatación con la finalidad de argumentar que el mundo debe ser él mismo de cierto modo para adaptarse a estas condiciones.

Encontramos el mismo intento de separación en «Transcendental Arguments and Idealism» de Ross Harrison (1982:216–217), destinado a mostrar que es posible hacer uso de argumentos trascendentales sin involucrarse con el idealismo y, por lo tanto, sin comprometerse con el carácter objetable de que los objetos de la experiencia dependan para su existencia de nuestro pensamiento. De esta manera, el argumento podría moverse desde los supuestos puramente contingentes que todos estaríamos dispuestos a aceptar sobre las cosas hasta la conclusión puramente contingente de afirmaciones hipotéticas y decir, por ejemplo, que si podemos tener algún juicio en absoluto sobre el mundo entonces ha de suceder que este exhiba, por ejemplo, una conexión causal. Estas afirmaciones ya no serían necesarias, pero no por ello menos ciertas en tanto son inevitables para nosotros, no tenemos otra alternativa que creer en ellas. Los objetos ya no cuentan con la necesidad de conformarse a las categorías para ser pensados como tales, sino que son las precondiciones las requeridas como condiciones necesarias de nuestro conocimiento.

Un representante más reciente de esta posición es Kenneth Westphal (2004:76–90), quien sostiene que hay dos maneras de examinar las condiciones que hacen posible la experiencia. Una de ellas es el modo idealista trascendental, el cual analiza que los objetos y eventos poseen condiciones que dependen de un modo relevante de la naturaleza y funcionamiento de las mentes de los sujetos cognoscentes. Esto ocurre precisamente debido a que las mentes imponen o «inyectan» estas condiciones en la estructura de sus experiencias. El otro modo sería de carácter realista y analizaría esas condiciones de los objetos como características independientes de la mente. Estas serían, a su vez, requisito para algún rango de sujetos cognitivos, como por ejemplo los seres humanos, a fin de que ellos sean conscientes o puedan conocer esta clase de objetos. Esta alternativa nos permitiría, según las propias palabras de Westphal «prescindir del idealismo trascendental».

Lamentablemente, una tarea que comenzara por este debate más general acerca de la discutida separación entre trascendentalismo e idealismo agotaría el espacio destinado a este capítulo y dilataría la descripción de su núcleo temático. Mi posición al respecto será que, aunque tal separación es impen-

sable en la propuesta de Kant (2009), versiones contemporáneas utilizan argumentos trascendentales sin comprometerse con idealismo.

A continuación, me centraré en el análisis de los argumentos en cuestión en relación con Wittgenstein y dejaré limitados los restantes desarrollos a lo estrictamente necesario según nuestros actuales intereses. En primer lugar, atenderé al trabajo «Wittgenstein and Idealism» (1981:144–163) de Bernard Williams,¹ quien califica el pensamiento tardío del austríaco en términos de una propuesta idealista trascendental «pluralizada». Williams propone mostrar la presencia de un «sujeto trascendental» presente en el uso que Wittgenstein realiza del «nosotros» y compatible con la posición solipsista del *Tractatus*. Mi objetivo será mostrar cómo la concepción de Williams se centra en argumentos que considero que no se corresponden con la postura del segundo Wittgenstein, en tanto termina concibiendo al lenguaje (y por lo tanto nuestros intereses, ocupaciones, actividades) como «cosas que son expresiones de la mente» y al «yo» en un sentido trascendental.

En segundo lugar, avanzaré en las lecturas trascendentales no idealistas del pensamiento tardío de Wittgenstein, recogiendo para ello la interpretación de Strawson (2003). Aunque no resulta imprescindible mostrar el no empleo de argumentos trascendentales, a fin de desembarazarse del idealismo trascendental, según la posición que adopté respecto a este debate, su tratamiento permitirá ganar claridad en el debate realismo/antirrealismo en torno a Wittgenstein.

El idealismo trascendental de Wittgenstein

La posible pertenencia de Wittgenstein a la tradición idealista trascendental de origen kantiano ha sido y continúa siendo acaloradamente debatida tanto en relación con su primer período como a sus últimos escritos. Los resultados encontrados entre defensores de una lectura idealista trascendental de la obra wittgensteiniana agotan las combinaciones: hay quienes sostienen (Moore, 2007:174–199) que solo en el *Tractatus* encontramos esta postura; otros (Sullivan, 2003:195–223) afirman que solo la hallaremos en *Philosophical Investigations* y, por último, están quienes mantienen (Williams 1981; Gellner 1974;

1. Williams tiene publicado este artículo previamente en la compilación de G. Vesey (1974:76–95). Además, el artículo cuenta con una traducción al español en Williams (2012:413–433).

Lear 1984; Forster 2004; Garver 1994) que Wittgenstein fue a lo largo de toda su producción filosófica un idealista trascendental.

El trabajo «Wittgenstein and Idealism» (1981) de Bernard Williams es paso casi obligado de defensores y detractores de la interpretación idealista trascendental de Wittgenstein. Su principal tesis, en torno al período que nos ocupa, es que tanto *Philosophical Investigations* como *On Certainty* cuentan con la presencia de un «sujeto trascendental», un descendiente plural del «yo trascendental» kantiano distinguible en el empleo que Wittgenstein realiza del pronombre personal en primera persona del plural. Además, sugiere que este «nosotros» no se encuentra en el mundo en medio de lo que lo rodea, no es un grupo social entre otros, sino que debe ser leído como un movimiento dado desde el «yo» trascendental y único del *Tractatus*. Su objetivo principal es mostrar entonces que en este paso no se ha abandonado nada propio de los asuntos del idealismo trascendental.

La obra temprana de Wittgenstein funciona, entonces, como una vía de acceso a su obra tardía. Para demostrarlo, primero define esta posición con relación al primer período del filósofo vienés y luego lo extiende al segundo.

Williams afirma que en el planteo de Wittgenstein no hay algo así como el «yo» que piensa y posee ciertas ideas, el que trabaja la psicología y que podría encontrarse «dentro» del mundo como algo tal cual lo experimento. La siguiente afirmación del *Tractatus* le sirve de apoyo:

Si escribiera un libro llamado *El mundo tal como lo encuentro*, debería incluir un reporte sobre mi cuerpo, y debería decir cuáles partes están subordinadas a mi voluntad, y cuáles no, etc., esto sería un método para aislar al sujeto o mejor aún, para mostrar que en un sentido importante no hay sujeto; porque él solo no podría ser mencionado en ese libro (Wittgenstein, TLP: 5.631).

Tal como certifica esta cita, en un sentido importante no hay sujeto. Esto daría apoyo a una lectura idealista trascendental de tipo kantiano, donde el sujeto no se halla en el mismo plano que los hechos que contribuye a constituir.²

2. No me extenderé en esta interpretación del *Tractatus* ni discutiré si es la adecuada, aunque encuentro argumentos para rechazar en una lectura trascendental del «yo» en dicha obra, pese a que, como correctamente afirma Williams, no hay un «yo» que sea sujeto de representaciones, un alma o unidad que tenga en propiedad un conjunto de pensamientos y otros estados mentales (Cf. Yuan, 2022b). Una lectura del *Tractatus* consonante a la de Williams (1981) puede hallarse en Karczmarczyk (2008:13–23). Sin mencionar un «idealismo trascendental», este autor defiende la idea de un proyecto trascendental en el *Trac-*

Según Williams (1981:146), además, el *Tractatus* (TLP:5.6–5.641) se comprometería con una versión solipsista³ de dicho idealismo, resumido de la siguiente manera:

- 1) Los límites del lenguaje son los límites de mi mundo (TLP:5.6).⁴
- 2) No hay modo de que esos límites puedan ser traspasados desde ninguno de sus dos costados, antes bien, los límites del lenguaje y del pensamiento se revelan ellos mismos en el hecho de que ciertas cosas son insensidos (*nonsensical*).
- 3) El «yo» en esos pasajes no se relaciona con un «yo» en (dentro) en el mundo, y de allí no podemos concebirlo como un asunto de investigación empírica (como dice el *Tractatus*, un tema de la ciencia natural) para determinar por qué mi mundo es en este sentido más que en aquél otro, por qué mi lenguaje tiene algunos aspectos antes que otros, etc.

A continuación, Williams propone pensar la noción de «sujeto» que presenta *Philosophical Investigations* en continuidad con los planteos mencionados en tono al «yo» en el *Tractatus*. Afirma al respecto: «El cambio desde el “yo” hacia el “nosotros” tiene lugar dentro de las ideas trascendentales mismas» (Williams, 1981:157). Williams (1981:150,161) utiliza la expresión «idealismo pluralizado» (*pluralised idealism*) para referirse a esta idea de un «nosotros trascendental». *Philosophical Investigations* sostendría de un modo implícito, entonces, que

tatus según el cual debemos «pensar el límite». Según las palabras de Karczmarczyk (2008:19): «Esta dimensión *a priori* en nuestro trato con las proposiciones, la capacidad de pensar el sentido de las proposiciones es aquello a lo que apela Wittgenstein para trazar el límite». Cabe señalar que, si bien este autor no declara en esta oportunidad de un modo expreso la «destracionalización» del proyecto de *Philosophical Investigations*, señala que en esta obra se produce una inversión y por lo tanto una ruptura en el modo de entender el significado de una expresión, desalentando su esclarecimiento a partir de una representación mental u otros portadores y dirigiendo la atención a las circunstancias de nuestra práctica para determinar si alguien conoce o no el significado de una proposición. Cf. Karczmarczyk (2008:22–23).

3. La interpretación solipsista del *Tractatus* es defendida también por Richard Miller (1980).

4. Williams repite aquí el apartado TLP:5.6, aunque con un error de traducción. Como bien se ha notado (Cf. Pears, 1987:173; Morris, 2008:291–292), el original en alemán quiere decir otra cosa: «*Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt*». La palabra escogida por Wittgenstein es «significa» (*bedueten*), no «es» (*sein, ist*). La expresión debe interpretarse en el sentido de que los límites del lenguaje, del solo lenguaje que yo entiendo (TLP:5.62), indican los límites del mundo, no que los constituyen.

«los límites de nuestro lenguaje son los límites de nuestro mundo» con lo cual se podría evitar las críticas al solipsismo manteniendo la idea de un idealismo trascendental.

La interpretación idealista trascendental de la cita que afirma que los límites de nuestro lenguaje son los límites de *nuestro* mundo, adquiere respaldo a partir del rechazo de otras dos posibilidades, el que sea tomada como tautología vacía o como una afirmación empírica. No es una tautología vacía ya que no se limita a afirmar que lo que conocemos, conocemos, y que de lo que escuchamos y hablamos, escuchamos y hablamos; y de lo que no, que no.

Tampoco se trata de una afirmación empírica. Tomando el «nosotros» como relativo a varios grupos lingüísticos, una podría concebir la hipótesis de que el modo en que aparecen las cosas a diferentes grupos depende profundamente de cómo sea su lenguaje.⁵ Aquí deberíamos contar con algún tipo de explicación empírica, aunque sea muy débil, sobre su modo de contemplar el mundo. A su vez, podríamos explicar el modo particular de contemplar el mundo de una persona, o algún aspecto de ello, haciendo referencia al grupo de lenguaje al que pertenece.

Sin embargo, que el lenguaje pueda pensarse como condicionante de todo lo que podemos comprender representa para Williams una razón para abrazar un punto de vista trascendental. Según esta posición, el «nosotros» no es un grupo en contraste con otros y es que, si podemos comprender que hay otro grupo que tiene un lenguaje (el que sea), entonces ellos también pertenecen al «nosotros».

La posición que Williams defiende podría bien ser resumida bajo la siguiente cita:

(...) nuestro lenguaje... nos muestra todo como se aparece a nuestros intereses, preocupaciones, actividades... cosas que son expresiones de la mente, y las cuales no pueden ser explicadas en última instancia, en otros términos: eso provee fundamentos, sugiero, para llamar una posición tal una clase de idealismo. (Williams, 1981:153)

5. Esta descripción es asociada al lingüista estadounidense Benjamin Whorf (1971:249–262), quien propone junto a su maestro Edward Sapir una versión del relativismo lingüístico en el que «las personas que utilizan acusadamente gramáticas diferentes se ven dirigidas por sus respectivas gramáticas hacia tipos diferentes de observación y hacia evaluaciones diferentes de actos de observación, externamente similares; por lo tanto, no son equivalentes como observadores, sino que tienen que llegar a algunos puntos de vista diferentes sobre el mundo».

Su planteo acerca de una lectura idealista trascendental del «nosotros» enfatiza dos factores. En primer lugar, la imposibilidad de salirnos de nuestra perspectiva del mundo. Según el propio Williams, cualquier descubrimiento que podamos hacer acerca de nuestra visión del mundo, sería un hecho que entenderíamos en términos de, y solo en términos de, nuestra visión del mundo. En segundo lugar, que a falta de una explicación empírica que dé cuenta de cuáles son las causas que han dado lugar a la contingencia de nuestro lenguaje y nuestro modo de vida en general, dado que «no tiene explicación empírica», por lo tanto, se trata de hechos trascendentales que no pueden responder a explicaciones de aquel tipo.

Si el «nosotros» no es algo dentro del mundo, cabe preguntar entonces cómo accedemos a este «nosotros trascendental». La respuesta de Williams no se hace esperar; a través de un ejercicio reflexivo de autoconciencia que funcionaría de la siguiente manera:

Manteniéndose activo reflexivamente en el interior de nuestra visión de las cosas (*inside our view of things*) y detectando cuando uno comienza a estar cerca del borde por la creciente incomprendibilidad de las cosas consideradas desde cualquier punto de vista al que uno se haya desplazado. (Williams, 1981:153)

Por último, podríamos examinar qué aspectos aclara o contribuye a comprender el encuadramiento del pensamiento tardío de Wittgenstein como una forma de idealismo trascendental. Dos cuestiones parecen desprenderse del texto de Williams con respecto a esta cuestión: en primer lugar, permite encontrar una salida a una «incertidumbre persistente en la interpretación del “nosotros”» (Williams, 1981:159), dando un marco común a las referencias de Wittgenstein al cambio conceptual y a las diferentes miradas de diferentes grupos. En segundo lugar, permite decir algo acerca de la «comparabilidad evaluativa (*evaluative comparability*) de las diferentes imágenes del mundo» (Williams, 1981:156) y garantiza que estas comparaciones entre diferentes imágenes del mundo se establezcan en función de su «adecuación» a una «verdad más grande», como dice Williams. La propuesta de lectura «idealista trascendental» que sostiene Williams facilitaría, entonces, una respuesta a esta necesidad de la cual el propio Wittgenstein dudaba.

Antes de continuar con el apartado siguiente, dedicado a los comentarios críticos de la postura de Williams, quisiera mencionar otros dos autores que sostuvieron una posición similar a la de Williams (1981), pero en los que no me detendré. En primer lugar, aún sin enfatizar el carácter idealista de su lectura, el apoyo a un punto de vista trascendental por parte de Jonathan Lear

(1984:219–242),⁶ puede ser leído en continuidad con la propuesta de Williams. Lear asume que, desde la demostración de Williams, «las afinidades entre Kant y Wittgenstein difícilmente puedan ser consideradas ya una novedad» (Lear, 1984:224). Dos años después, Lear (1986) presenta la idea de una «antropología trascendental» como aquello a lo que *Philosophical Investigations* primordialmente apunta. Si la filosofía debe ser entendida de un modo diferente a las ciencias y, por lo tanto, como una investigación no empírica, ello abre la posibilidad de afirmación de una disciplina trascendental en un sentido kantiano:

Una investigación trascendental, de acuerdo con Kant, era una investigación a priori acerca de cómo los conceptos pueden aplicarse a los objetos. Y un objeto, para Kant, era cualquier cosa acerca de la cual un concepto podría ser predicado en un juicio. Si sustituimos «no-empírico» por «a priori», entonces las investigaciones de Wittgenstein... pueden ser consideradas de un modo plausible una investigación trascendental. (Lear, 1986:269)

Pero a la vez que trascendental, esta posición reviste un carácter antropológico en el sentido de que un juego de lenguaje no es meramente un lenguaje sino el todo que involucra tanto al lenguaje como a las acciones en las cuales se entretiene. Hablar un lenguaje es participar de una forma de vida, motivo por el cual resultaría adecuado recurrir a herramientas de análisis de carácter antropológico aplicadas a las interacciones entre los individuos en las prácticas, costumbres e instituciones propias de una comunidad. Ahora bien, si admitimos un estudio de este tipo, entraríamos en tensión con el carácter trascendental de que debe ostentar el quehacer filosófico. Esta tensión es solo aparente, según Lear, producto del «terrible juego de palabras» de *Philosophical Investigations*.

En segundo lugar, el punto de vista trascendental sobre Wittgenstein recibe también respaldo por parte de Michael Forster (2004). Según Forster (2004:15-16), la posición de Wittgenstein es similar al idealismo de Kant. Esto es así por dos razones: por un lado, porque Wittgenstein sugiere que muchos aspectos necesarios y fundamentales de nuestra experiencia tienen origen en nuestra mente, a pesar de que estamos inclinados a adscribirlos a un mundo inde-

6. La posición de Lear y Williams es atacada por McDowell (1996), tal como veremos en el capítulo 7 de este libro.

pendiente de nosotros.⁷ Por otro lado, porque la posición de Wittgenstein también implica que todos los otros aspectos de nuestra experiencia, debido a que dependen esencialmente de la gramática para su forma, tienen su origen también en nuestras mentes.

Crítica a la lectura idealista trascendental

Habiendo resumido las tesis necesarias a fin de comprometerse con una posición idealista trascendental, interpondremos a continuación algunas objeciones que harían, a nuestro criterio, inviable esta propuesta interpretativa. Las mismas tienen que ver con la lectura de la noción del «nosotros» tal como aparece en las *Philosophical Investigations* en continuidad con su caracterización previa en el *Tractatus* y la propia definición del «nosotros» que Williams propone. Además, dedicaremos atención a lo que consideramos una concepción mentalista de la praxis humana y a la idea de establecer comparaciones entre diferentes imágenes del mundo a fin de evaluar su adecuación respecto a la verdad.

En estas críticas aparecerán también algunas voces que se han opuesto a la interpretación de Williams (1981). Tal es el caso de Norman Malcolm (1982:249–267), quien se opone a leer en la misma línea las producciones de los dos grandes períodos del autor y dedica especial atención no solo a esta aclaración sino también al planteo vinculado a una posible «evaluación comparativa» entre formas de vidas y creencias.

Derek Bolton (1982:269–284) sostiene que una filosofía basada en el concepto de «forma-de-vida», como es el caso de Wittgenstein, es incompatible con el idealismo, dado que no se compromete con la idea de que el lenguaje sea una expresión de nuestra mente. Además, el hecho de que nuestro lenguaje, que es también nuestra visión del mundo, no esté determinado de un modo completo por hechos empíricos no significa que se origine desde «fuera» del mundo (1982:283).

7. Forster está teniendo en cuenta aquí aspectos que Wittgenstein considera parte de la gramática. Por ejemplo, el pasaje de *Zettel* (Z:357): «Tenemos un sistema de colores como tenemos un sistema de números. Tales sistemas, ¿residen en nuestra naturaleza o en la naturaleza de las cosas? ¿Cómo hay que expresar eso? —No en la naturaleza de los números o de los colores».

Tanto este trabajo de Bolton (1982) como el citado de Malcolm (1982) pueden considerarse reacciones explícitas a la postura de Williams (1981). En esta misma tónica, la crítica más reciente de A. Moore (2007) acuerda con Williams en que la filosofía involucra para Wittgenstein una atención autoconsciente del uso del lenguaje y que esto implica reconocer ciertas proposiciones como necesarias (2007:188). Pero esta necesidad se encuentra basada a su vez en la contingencia de nuestras prácticas sociales, de hechos de la naturaleza (y de la naturaleza biológica humana) o, en resumidas cuentas, de nuestra forma-de-vida.

Expondremos parte de estos argumentos de Malcolm, Bolton y Moore a continuación. Nuestra conclusión será que, dado los argumentos presentados, resulta difícil sostener una lectura idealista trascendental con relación al pensamiento del segundo Wittgenstein.

Concluida esta tarea, restaría resolver si Wittgenstein se involucra pese a todo con la elaboración de argumentos de tipo trascendental. Dejaremos para el último apartado de las críticas la valoración de un planteo trascendental y autorreflexivo en pensamiento tardío de Wittgenstein, intentando enmarcarlo dentro del debate más general acerca del empleo y validez de los argumentos trascendentales llevado adelante por Strawson y Stroud. Nuestra posición al respecto será que Wittgenstein no solo no es un idealista trascendental, sino que además su filosofía no responde a una perspectiva trascendental ni emplea esta clase de argumentos, al menos en el tema que circula al idealismo y al realismo y que se vincula con los empleos señalados en la posición de Williams.⁸

8. La aclaración no resulta trivial ya que en el debate en torno al empleo de argumentos trascendentales en el pensamiento de Wittgenstein se suelen tomar dos ejemplos clave: el primero, y es el que tendremos en mente, refiere al empleo de argumentos en la demostración del vínculo que mantenemos con la realidad externa o con el mundo, podríamos decir, y que es un modo de respuesta al escéptico moderno y cartesiano. El segundo empleo refiere al problema de las otras mentes que se produce por la diferencia radical entre nuestro acceso a nuestra propia experiencia y nuestro acceso a la experiencia de todos los otros seres humanos. Malcolm (1962) sugiere, casi dos décadas antes del artículo que trabajamos en este apartado, una solución denominada «criteriológica» que afirma que el vínculo entre el comportamiento observable y el estado mental interno no es inferencial, sino que es ante todo conceptual y responde a criterios. Esta alternativa ha sido considerada trascendental. Se puede consultar una crítica al tipo de posición criteriológica en McDowell (1982:455–479).

La desaparición del «nosotros»

El argumento de Williams que consiste en afirmar que existe un sujeto trascendental kantiano en el *Tractatus* que luego traspasa al pensamiento del segundo Wittgenstein no encuentra suficiente respaldo, aun cuando se acepte como supuesto la lectura trascendental del «yo» en el *Tractatus*, algo de por sí debatido.⁹ No hay pasajes en *Philosophical Investigations* que sugieran hacer una lectura en dicha dirección o que hable de un «nosotros» utilizando la expresión «trascendental». Aún más, creo que ambas obras no presentan posiciones equivalentes en este ámbito. El *Tractatus* y *Philosophical Investigations* no piensan el conocimiento (lenguaje) del mismo modo, representacionalmente, y tampoco piensan al sujeto, entiéndase al «yo» y al «nosotros», de igual manera. Extenderé este último aspecto y dejaré el primero para el apartado siguiente.

En el *Tractatus* puede afirmarse, siguiendo a Wittgenstein, que en un sentido estricto no hay «yo» (TLP:5.5421). Lo que se niega aquí es la posibilidad de pensar al sujeto como un alma o sujeto simple que sea el propietario de los estados mentales de un sujeto. Para Wittgenstein, el sujeto no es más que sus pensamientos, sus estados mentales, las posibilidades de movimiento y cualquier otro hecho posible particular que lo componga. Su idea es lógicamente incompatible con un ego cartesiano, una sustancia única, separada de sus representaciones. Pero esta negación de un «sujeto de representación» es, según mi posición, también una negación de pensarlo en términos trascendentales. Wittgenstein no afirma en el *Tractatus* que podemos encontrar esa unidad de la conciencia trascendental, ese sujeto que es condición epistémica y también metafísica de sus representaciones, manifiesta como una unidad separada.

De manera extensiva, tampoco parece viable la idea de Williams de que el empleo del «nosotros» dentro del pensamiento del segundo Wittgenstein se de en términos de un «sujeto trascendental pluralizado», ese «descendiente» del yo trascendental kantiano caracterizado como un concepto formal universal y necesario, definido dentro de un espacio de carácter lógico como

9. La lectura trascendental en el *Tractatus* asume que Wittgenstein defiende la idea de que el sujeto, entendido como no-objeto, es una condición del mundo. Para ello, recurre a citas como TLP:5.641, donde se afirma que «el sujeto es el límite del mundo», interpretando dicho pasaje en el sentido de que el sujeto impone ciertas restricciones metafísicas al mundo. Para una crítica a este tipo de lecturas, se puede consultar Tejedor (2015:60).

«conciencia que acompaña representaciones» y que no es, por ende, una suma de «yoes» empíricos e individuales.

El «nosotros» se emplea en *Philosophical Investigations* para significar un grupo de personas determinado y contextualizado según el caso, que se diferenciaría de otro grupo de personas de semejante forma. Este empleo no encarna llamamiento alguno al idealismo trascendental dado que hay un uso concreto del pronombre expresado en términos de actividades sociales concretas, necesidades humanas expresivas y mundanas. Si bien su apelación va señalando diferentes grupos, un poco de atención al contexto dirá al lector cómo debe leer ese «nosotros» según el caso. Por ejemplo: «*Nosotros* reconducimos las palabras de su empleo metafísico a su empleo cotidiano» (PI:116) y «Nos parece que decimos algo sobre la naturaleza del rojo al decir que las palabras “el rojo existe” no tienen sentido alguno» (PI:58). Aquí hay dos grupos en los cuales se alinea Wittgenstein: el grupo de filósofos que cumple con la misión terapéutica de la filosofía y el grupo tentado por el mal uso del lenguaje.

Esta apelación al «nosotros» como un grupo de personas se mantiene también en *On Certainty*, donde encontramos pasajes que pueden ser interpretados a partir de criterios similares. Citemos el mismo pasaje que utiliza Williams para referirse al tema, donde Wittgenstein plantea la situación de aquellos que prefieren guiar sus conductas consultando al oráculo: «¿Es incorrecto que consulten al oráculo y se dejen guiar por él? –Si decimos que es “incorrecto”, ¿no partimos de nuestro juego de lenguaje para *combater* el suyo?» (OC:609). El «nosotros» en el contexto donde se ubica el párrafo señala a aquellos, incluidos el propio Wittgenstein, quienes prefieren ante determinadas creencias dejarse guiar por las proposiciones de la física. Este grupo se diferencia de otro grupo determinado, aquellos que consultan al oráculo.

Ejemplos como los recién citados sirven a Malcolm (1982) para enfatizar el carácter alternante del empleo del «nosotros» por parte de Wittgenstein, pero rechaza la afirmación de vaguedad e indefinición a la que Williams hace referencia. Según las propias conclusiones de Malcolm (1982:254): «En los escritos de Wittgenstein la referencia al «nosotros» es precisa. La referencia es siempre a algún grupo humano actual o sociedad, en contraste con otro grupo real o imaginario».

Williams propone otra descripción errónea del camino «autorreflexivo» que plantea para el acceso de una descripción del «nosotros». Esta poca afortunada descripción interiorista de la conciencia responde, además, a una concepción esencialista del lenguaje (que termina siendo reducido a la conciencia). Wittgenstein no piensa que el análisis del lenguaje (herramienta para resolver

problemas filosóficos) se realice a través de un ejercicio de autoconciencia, o en todo caso debería decirse algo como «a partir de una toma de conciencia de los usos del lenguaje», lo cual es diferente de una conciencia cerrada y reflexiva sobre sí misma. El camino metodológico propuesto por Wittgenstein es, en este sentido, inverso al planteado por Williams: no se trata de reflexionar de qué modo adquirimos conciencia de nuestra experiencia;¹⁰ no establezco primero una conciencia, luego me pregunto de qué, y respondo que de mi experiencia.

Esta confusión tiene repercusión en varios aspectos de su explicación como, por ejemplo, en la separación misma entre sujeto y mundo que se produce en el planteo trascendental, en tanto la separación entre sujeto y mundo se plantea ya como un abismo que, luego viene a solucionar el primero gracias a su actividad constituyente.

La afirmación de que solo tenemos acceso a una descripción desde nuestro propio punto de vista, del cual no podemos salir, no es suficiente para apoyar una lectura trascendental, ya que esta implica una visión constitutiva de la realidad (al menos en parte, como es el caso de Kant, donde los fenómenos —la única realidad de la que podemos tener conocimiento— son constituidos en su forma por las distintas capacidades del sujeto). Si aceptamos que un punto de vista trascendental implica un sujeto no empírico en el sentido de ajeno o separado del mundo (un «yo puro»), entonces resulta bastante extraña esta aplicación al pensamiento del segundo Wittgenstein.

El mismo presupuesto de Williams de que solo tenemos acceso a una descripción desde nuestro propio punto de vista sirve para sostener la búsqueda trascendental de una base que permita trascender el propio juego del lenguaje. A continuación, ingresaremos en este debate.

Los juegos de lenguaje y la búsqueda de una base objetiva

La posición de Williams llama la atención respecto de otros dos aspectos a los que me referiré a continuación. El primero de estos aspectos es que el lenguaje, al ser un condicionante de todo lo que podemos comprender, representa una razón para abrazar un punto de vista trascendental. El segundo, tiene que ver con la base objetiva necesaria para comparar diferentes juegos de lenguaje con la finalidad de establecer su verdad.

10. Cf. Williams (1981:153).

En primer lugar, entonces, realizar una lectura idealista trascendental es cometer el error del que nos previene Wittgenstein al decirnos que el lenguaje no es «la unidad formal» que imaginó, sino una familia de estructuras más o menos emparentadas (PI:108), una forma de vida (PI:241–242). No hay una sola cosa que todos los lenguajes tengan en común, no necesita haber una sola cosa que explique nuestro patrón de aplicación de palabras. Del mismo modo, ya no hay lenguaje determinado por una única forma lógica, figura y modelo de la realidad, como una misma esencia y límites en el mundo. Ahora contamos con una familia muy numerosa de juegos de lenguaje, una ciudad vieja con muchas calles, una forma de vida con su complejidad, una caja de herramientas. Nada de esto es trascendental, sino que es ante todo el modo de nuestra experiencia diaria en el mundo, nuestra forma de vida, y no hay por lo tanto un punto de vista privilegiado de nosotros alejado del mundo ya que su lenguaje no puede ir más allá de la vida ni ser un meta-juego.

En segundo lugar, la idea de establecer comparaciones entre diferentes imágenes del mundo a fin de evaluar su adecuación respecto de la verdad resulta un tanto ajena los pasajes desarrollados por Wittgenstein. Tal como este autor afirma, las justificaciones, las dudas, las pruebas, las razones e incluso las propias certezas siempre son relativas o vinculadas a los juegos de lenguajes diversos, y no pueden por ello encontrarse en una instancia separada que manifieste su sentido objetivo de un modo absoluto y neutro, desnudo. Tal como afirma Malcolm (1982:255) «la “adecuación” es obviamente relativa a intereses, problemas y propósitos».

Las referencias a la diversidad cultural imaginaria o real presente en el pensamiento tardío de Wittgenstein se hallan, por citar solo algunos pasajes, en afirmaciones como las de *Zettel*:

Quiero decir: una educación absolutamente distinta de la nuestra también podría ser el fundamento de conceptos completamente distintos (Wittgenstein, Z:387).

Pues aquí la vida seguiría un curso diferente. Lo que es interesante para nosotros podría no serlo para ellos. Allí otros conceptos dejarían de ser inconcebibles. En efecto, conceptos esencialmente distintos solo en estas condiciones son concebibles (Wittgenstein, Z:388).¹¹

11. Cf. tb. Z:380.

On Certainty también apoya la idea de un tipo de juego de lenguaje que identifique a un grupo, pero no a otro. Sirviéndonos del mencionado caso de personas que, en lugar de guiarse por la física, consultan al oráculo, cabría preguntarnos: «¿Es incorrecto que consulten al oráculo y se dejen guiar por él? Si decimos que es “incorrecto”, ¿no partimos de nuestro juego de lenguaje para combatir el suyo?» (OC:609,610,612).

A estas personas no podemos convencerlos mostrándole evidencia en contra de su error porque su visión pertenece a otra concepción del mundo. La gramática de nuestro lenguaje no puede ser justificada, «no es ni razonable ni irrazonable, sino que está ahí, como nuestra vida» (OC:559) y es por esto por lo que la preferencia por nuestro propio punto de vista no puede fundamentarse en sentido último, es nuestra acción (nuestras reacciones y actuaciones instintivas) las que yacen en el fondo de nuestros juegos de lenguaje (OC:204) ya que «como fundamento de una creencia bien fundada yace una creencia infundada» (OC:253).

En realidad, Williams reconoce que es posible la variedad y el cambio del lenguaje tanto a lo largo del tiempo como en el espacio social y que, por lo tanto, los significados están atados a los juegos del lenguaje particulares. Menciona al respecto que no resulta imposible imaginar otras maneras de concebir el mundo y hay pasajes donde sugiere cómo la gente con intereses y ocupaciones diferentes podría describir, clasificar y ver el mundo de modo diferente de nosotros. Pero, según su posición, estas no son sino «cosas con relación a las cuales los sujetos están trascendentalmente relacionados, en términos del idealismo que está discutiendo» (Williams, 1981:155).

Williams contempla la cuestión recién señalada, pero para descartarla, tal vez, por motivos poco justificados. Su argumento apela a la idea de que, si nuestro lenguaje condiciona todo lo que nos resulta comprensible, de no adoptar un punto de vista universal del nosotros no podríamos de hecho comprender a otros radicalmente diferentes. En otras palabras, sin un punto de vista trascendental no podríamos afirmar que en cierta medida tenemos acceso a otras visiones—del—mundo:

todo lo que no pudiéramos comprender de un modo radical porque yace fuera de los límites de nuestro lenguaje no sería algo que podríamos llegar a explicar... —no podría llegar a resultar claro para nosotros qué es lo que está mal con ello, o con nosotros. (Williams, 1981:155)

Según Malcolm, el señalamiento por parte de Williams es otra muestra de que este intérprete no ha logrado despegarse de la concepción mentalista de

las acciones humanas. Para ejemplificar la situación en términos del concepto de «dolor», Malcolm recurre al párrafo 380 de *Zettel*:

Una tribu tiene dos conceptos afines de nuestro «dolor». Uno se aplicará a casos de heridas visibles y está ligado con el cuidado, la compasión, etc. El otro se aplica en casos, por ejemplo, de dolor de estómago, y consiste en hacer mofa del que se queja. (Wittgenstein, Z:380)

Claramente, podemos (y estamos) describiendo el juego del lenguaje de los miembros de esa tribu y en este sentido son «accesibles» a nosotros. Resultaría entonces completamente trivial decir que los describimos en términos de nuestro lenguaje ya que ¿de qué otro modo podríamos hacerlo? Pero esto no nos impide ver sus prácticas tal cual son. La falla en la comprensión no se da en el nivel de la descripción sino en un nivel más profundo de «la acción y la reacción instintiva». Lo que hace incomprendible a estas personas para nosotros es que no podemos compartir esas mismas reacciones ante todos los casos de dolor. Pero esto no nos tiene porqué llevar a inferir, como parece ser el caso de Williams, que a menos que adoptemos un punto de vista trascendental del nosotros se abriría el camino a una versión social del solipsismo (*aggregative solipsism*).

Finalmente, Bolton (1982) afirma que la noción de «comprensión» empleada por Williams al afirmar que, si comprendemos a otro, este forma parte de nosotros, es demasiado rígida. Poseemos diferentes grados de comprensión y decimos «comprender» cosas de las más diversas y variadas. Incluso somos capaces de reconocer una forma de vida radicalmente diferente de la nuestra, que no nos sea inteligible a nosotros, pero sí a sus participantes. Hay grupos que de personas que no pueden ser incluidos en el «nosotros» de un modo relevante por plantear una forma de vida que reconocemos radicalmente diferente. Los límites de lo que podemos comprender no es el límite impuesto por un sujeto trascendental acabado y omnisciente, según concluye Bolton (1982:282–283), sino del tipo de límites que trabajamos «desde adentro» en los contextos de nuestras experiencias de lo inadecuado y la ignorancia.

El conflicto de las lecturas trascendentales de Wittgenstein

He centrado la atención en la lectura idealista trascendental de Wittgenstein encabezada por Bernard Williams. Sin embargo, hay quienes sostuvieron una lectura trascendental no comprometida con el idealismo en relación con las

posiciones del segundo Wittgenstein. Ya hemos establecido al comienzo de este Capítulo 4 del libro que, aunque esta posición es impensable respecto a la propuesta de Kant en la *Crítica de la Razón Pura*, versiones contemporáneas como las de Strawson (1959) y Harrison (1982) habilitan la escisión.

La discusión en torno al posible empleo de argumentos trascendentales por parte de Wittgenstein tiene tantos años como la propia disputa contemporánea sobre el empleo de argumentos trascendentales en general, liderada dentro de la tradición analítica por Peter Strawson y Barry Stroud.

Esperando capturar algo así como la posición central de Kant en torno a los argumentos trascendentales sin recurrir a ninguna clase de psicologismo o idealismo, Strawson reelabora en *The Bounds of Sense* (1966:97) el argumento kantiano para mostrar que la unidad de la experiencia en una única conciencia requiere experiencia de los objetos. En primer lugar, ser autoconsciente requiere ser capaz de adscribirse a una misma una diversidad de experiencias y ser, además, consciente de dicha adscripción. Pero para que esto sea posible, debo ser capaz de pensar estas experiencias propias *como* experiencias, una suposición que yace sobre la distinción de las cosas «tal como son» y «tal como las experimento». Luego, solo la experiencia de objetos independientes del sujeto podría dar lugar a esta distinción. Por lo tanto, según Strawson (1966:97–110), es posible afirmar la existencia de los objetos independientes del sujeto.

Argumentos de esta clase¹² recibieron atención dentro de la filosofía fundamentalmente a finales de la de década del 50 y durante la década del 60. Barry Stroud, principal detractor de los argumentos de este tipo, pensaba que si bien podemos realizar afirmaciones acerca de cómo ciertos pensamientos requieren que también pensemos de otra manera determinada, resulta difícil mostrar «cómo las verdades acerca del mundo que no parecen decir o implicar nada acerca de los pensamientos o experiencias humanas... pueden mostrar ser condiciones necesarias y genuinas de tales hechos psicológicos» (Stroud, 2000:158–159).

Esta brecha infranqueable entre hechos mentales y hechos extramentales acaecidos en el mundo conduciría al verificacionismo o al idealismo. En el primer caso, i.e. el verificacionismo, las oraciones deben, a fin de tener significado, decir algo que podamos determinar verdadero o falso y por ello el significado de ciertas expresiones implica necesariamente la existencia de ciertas entidades. En el caso de que la brecha nos conduzca al idealismo, que es

12. Shoemaker (1963) ha sido otro referente en su empleo.

el segundo caso, no dejaría ningún espacio entre cómo es el mundo y cómo pensamos que son las cosas o cómo se nos aparecen. Una vez que se opta por alguna de estas dos alternativas, la propia estrategia trascendental carecería de valor ya que sería el principio de verificación o el idealismo el que haría el verdadero trabajo (Stroud, 2000:24).

No evaluaré la eficacia de los argumentos trascendentales. Mi interés primordial se dirige a estimar si Wittgenstein recurrió o no a su empleo en el segundo período de su pensamiento. Baste mencionar que es dentro de este contexto en que anidó la discusión en torno a la pertinencia de cierta inflexión trascendental que cobraron algunas de las posturas de Wittgenstein en manos de sus intérpretes. Aquí puede ponderarse adecuadamente la importancia que tiene la crítica de Stroud sobre la falacia del paso a la afirmación de la existencia necesaria a los fines de desvincular los razonamientos de Wittgenstein de un punto de vista trascendental, ya que estos deben descansar sobre la distinción «ser/parecer», pero no resultan eficaces para demostrar que dicha distinción es realmente válida. Por el contrario, Wittgenstein se esfuerza por permanecer siempre en el plano social de nuestras experiencias de las cosas, siempre en una forma de vida determinada; nunca parte de allí como un primer paso para arribar a otro objetivo e independiente.

La crítica de Stroud generó otras tantas reacciones y el propio Strawson modificó su posición a fin de que los argumentos trascendentales continuaran siendo una alternativa fiable de argumentación.¹³ En *Escepticismo y Naturalismo* (2003:41–77) Strawson dedica el primer capítulo que lleva por título «Escepticismo, Naturalismo y argumentos trascendentales» a desechar la idea de Stroud de que los argumentos trascendentales no logran su cometido de derrumbar las objeciones escépticas. La estrategia de Strawson consiste en afirmar que los argumentos trascendentales, bajo el empleo de filósofos «naturalistas» como Wittgenstein, desestiman dichos desafíos escépticos, no los tienen como problemas a resolver, en absoluto.

La distinción ensayada por el autor de *On Certainty* entre proposiciones que son susceptibles de ser puestas en cuestión y aquellas otras exentas de toda duda (OC:341), donde incluso resulta confuso hablar de «proposiciones» (OC:35–36, 319–320), nos conducen al sustrato natural y social en el que Strawson encuentra las verdades necesarias de los razonamientos trascendentales. Estas proposiciones indudables o «cripto–proposiciones» subyacen toda pregunta y pensamiento (OC:415), es aquello que damos por sentado en todos

13. Otra respuesta a Stroud puede hallarse en Stern (2000).

nuestros razonamientos, aunque no necesite por ello ser fundamentado. Ellas son el trasfondo de reglas prácticas en el cual se mueve nuestro conocimiento, antes que razones u opciones voluntarias para fundamentarlo.

Wittgenstein utiliza la metáfora del río para explicarnos la relación entre estas proposiciones y las empíricas: el margen del río puede cambiar, pero lenta e imperceptiblemente; su cauce, en cambio, fluye dentro de estos márgenes de un modo heraclíteo. En realidad, incluso los márgenes son susceptibles de cambios, aunque lento e imperceptible, por lo que Strawson acierta en afirmar que se trata de un entramado de creencias dinámico cuya fuente se encuentra en nuestro aprendizaje de prácticas sociales y que se entretujan con nuestras propias prácticas.

Ahora bien ¿cómo se vincula esta perspectiva naturalista con el planteo acerca del carácter antiescético de los argumentos trascendentales? Un naturalista de esta clase sostendría que, si bien es cierto, tal como sostiene el escéptico, que la creencia sobre la existencia de los objetos materiales no está justificada, no por ello está abierto a duda alguna en tanto forma parte de nuestro entramado de creencias básicas sobre las que sostenemos otras afirmaciones. Su estrategia ante el escéptico no consiste en rebatir mediante argumentos, sino en desestimar la pretensión de la duda; señalar, como dice Strawson (2003:65) «que es inútil, irreal, engañosa».

Hasta aquí está clara la estrategia de este naturalista, aunque no el vínculo con los argumentos trascendentales y el escepticismo. Strawson da este paso diciendo que «incluso si sentimos apego a los argumentos trascendentales» podríamos aceptar la crítica de Stroud de que estos no resultan efectivos contra los ataques escépticos, gracias a que «no es algo que preocupe a nuestro naturalista» (Strawson, 2003:67). Por lo tanto, un argumento trascendental podría partir de la afirmación de que tenemos conocimiento de ciertas cosas (como, por ejemplo, de que estoy percibiendo un tomate que está al alcance de mi mano y toco) y luego argumentar que una condición necesaria de la posibilidad de esa experiencia es el conocimiento de la existencia de los objetos externos. Luego, no debería preocuparse de que la demostración de esta conexión de razonamientos no refute al escéptico ya que, en tanto naturalista, esto no es una preocupación.

Creo que lo que Strawson demostró en realidad no es que los argumentos trascendentales puedan desentenderse del desafío escéptico sino, antes bien, que un naturalista puede despreocuparse de tales objeciones. Strawson confirma el carácter optativo de los argumentos trascendentales en el siguiente pasaje:

una vez abandonado el proyecto irreal de la validación absoluta, el filósofo naturalista abrazará el proyecto real de investigar las conexiones entre los elementos estructurales principales de nuestro esquema conceptual. Si están realmente disponibles conexiones tan fuertes como las que los argumentos trascendentales contruidos más arriba dicen ofrecer, tanto mejor (Strawson, 2003:68).

El empleo de estos argumentos trascendentales por parte del naturalista es contingente y sus pretensiones son más moderadas o menos ambiciosas que en su primera versión. Sin embargo, la conclusión parece contener un parecido a aquello que motivó la sentencia anterior de Stroud: el empleo de argumentos trascendentales es aquí superfluo ya que el trabajo queda a cargo del naturalista (como antes sucedía con el verificacionismo). Por lo tanto, esta caracterización por parte de Strawson de Wittgenstein como un naturalista social que emplea argumentos trascendentales en *On Certainty* no logra darles un rol crucial a estos últimos argumentos. Tampoco lograría cumplir, por otra parte, con el rol antiescéptico con el que suelen ser asociados ya que el naturalismo social el que desempeña la tarea.

Otra lectura trascendental realizada en la misma línea que Strawson ha sido sostenida por William Brenner (2005). Él radicaliza en cierta medida la lectura de Strawson en tanto sugiere explícitamente que las reglas gramaticales empleadas en la conformación de nuestras creencias, congruentes en el rol de las certezas, juegan un rol trascendental. El recurso a argumentos trascendentales por parte de Wittgenstein es un esfuerzo por iluminar el «kantianismo —profundamente transformado— del pensamiento maduro de Wittgenstein». En esta posición, Brenner (2005:122, 125) sostiene que el rol que cumple la lógica en el *Tractatus* es desempeñado en *Philosophical Investigations* por la gramática. Esto parece también seguirse del parágrafo 5 de *Zettel*: «como todo lo metafísico, la armonía entre el pensamiento y la realidad debe ser encontrada en la gramática de nuestro lenguaje». Estos empleos plantearían, según Brenner, una « semejanza sorprendente » con las formas de la sensibilidad y del entendimiento kantianos.

Pensar en los juegos existentes fue particularmente útil para Wittgenstein a fin de expresar la diversidad de los usos lingüísticos. Ahora bien, hay otro elemento en común entre los juegos y el lenguaje: la función de las reglas en muchos juegos es semejante a la función de las reglas en algunas piezas de lenguaje, en el sentido de que, para estar jugando al ajedrez, por ejemplo, debo atender a las reglas establecidas para llevar adelante la partida, en caso contrario no estaría jugando a dicho juego. En el caso del lenguaje ordinario, lo cierto es que no empleamos reglas estrictas ni somos capaces, en la mayoría

de los casos, de formularlas mientras hablamos o cuando se nos requiere hacerlo, en parte debido a que una regla puede desempeñar diferentes papeles en un juego de lenguaje (PI:53–54). Es por ello por lo que Wittgenstein no brinda definiciones sino ejemplos de «expresiones de la regla» (PI:198, 48, 86, 162, 222), casos concretos de ellas y del lenguaje como una actividad regulada.

Las personas responden a ciertas reglas dado cierto adiestramiento (PI:185). Como vimos en el Capítulo 2 del libro, esta reacción no es una interpretación de la regla.¹⁴ A esto debemos sumar otra característica fundamental de las reglas, y es que ellas deben ser atendidas repetidamente para contar como tales. Seguir una regla es una práctica, una costumbre, no es algo que pueda establecer una sola persona o que pueda ser realizado una sola vez en la vida (PI:199, 202).

Ahora bien, incluso intentando describir el marco de referencia de nuestro uso del lenguaje analizando las expresiones de las reglas y la gramática, el significado siempre es el resultado del uso inserto en una forma de vida y las propias reglas son factibles de modificación, aunque a veces lenta e imperceptible. Los párrafos 94 a 99 de *On Certainty* son importantes al respecto. Los párrafos 94 y 95 afirman que nuestra imagen del mundo viene dada, es el trasfondo sobre el que distingo lo verdadero de lo falso, una especie de mitología cuya función es semejante a las reglas del juego, que se aprende de un modo puramente práctico. Los párrafos 96 a 98 añaden que su conformación parte de la sedimentación de proposiciones empíricas y que por lo tanto estas «cripto–proposiciones» pueden cambiar con el tiempo e incluso invertir lugares con aquellas proposiciones empíricas no solidificadas. Nuestra imagen del mundo puede cambiar. Y aunque no haya fundamentos inmodificables que aseguren la gramática que tenemos, distinguimos entre un tipo de proposiciones y las otras. Finalmente, el párrafo 99 introduce la famosa analogía con el cauce y los márgenes del río: el margen del río es de roca (sin cambios, o con cambios imperceptibles) y de arena, al igual que las cripto–proposiciones que conforman nuestras certezas. Ellas contienen nuestras afirmaciones de conocimiento, como los márgenes del río, su cauce. La importancia de

14. Cf. PI:201. Este asunto ha dado lugar a un considerable debate a partir de la interpretación que Kripke (1989) realiza de la paradoja de seguir una regla: si pensamos que toda aprehensión de una regla implica una interpretación, entonces parecerá misterioso cómo puede mostrar una regla alguna vez qué hacer ya que cualquier cosa que hagamos resultaría justificada por nuestra interpretación de ella. Volveremos sobre el tema en el apartado 5.3 del libro.

estos pasajes también radica en mostrar que no se trata de citas dispersas las que dan apoyo a la idea de modificaciones en los juegos del lenguaje y nuestra imagen del mundo, aun cuando no todo en nuestro lenguaje esté dado en términos de proposiciones empíricas y deban pensarse, en cambio, en función de las prácticas.

Esta es la dirección interpretativa que enfatiza Bolton (1982). La idea de que una filosofía que se base ella misma en la noción de «vida» es incompatible con el idealismo, ya que la vida no es una «idea» ni la «forma de vida» equivale a «conciencia». El sujeto de una filosofía tal se encuentra dentro del mundo, no es un *ego*. Pero, además de no ser un contenido ideal, la forma de vida tampoco posee un rol trascendental. El lenguaje se origina en la forma de vida: los signos del lenguaje tienen significado porque son utilizados en las actividades humanas. Una vez más, usando las palabras de Wittgenstein (OC:204), «es nuestra *acción* la que yace en el fondo del juego del lenguaje».

Al analizar la postura de Strawson, he señalado que el rol justificatorio no cae en el empleo de esta clase de argumentos sino en el carácter natural/social en relación con el sujeto, que no es otra cosa que su forma de vida. La pregunta, formulada claramente, debe ser: ¿la gramática es trascendental con relación al vínculo entre nuestras creencias y la realidad? La respuesta es «no»: la introducción de las nociones ya abordadas de «juego de lenguaje» y de sus respectivas «gramáticas» manifiestas en una «forma de vida» están a una distancia infranqueable de las formas puras kantianas como para intentar establecer una analogía. Las reglas de la gramática informan prácticas insertas en nuestra vida por lo que su referida «autonomía» no debe interpretarse en el sentido de que se encuentran desvinculadas de las acciones humanas que las rodean.

Las certezas que están fuera de toda duda, aquellas que funcionan como reglas, responden en términos muy generales a la naturaleza biológica y social, la educación y los intereses propiamente humanos. Pero ello no equivale a afirmar que se tratan de una explicación empírica. Las reglas no pueden derivarse de la experiencia ya que no se forman inductivamente ni se contrastan con ella. No podemos explicarlas derivándolas de los hechos, sino que funcionan como el trasfondo de los datos. Ahora bien, esto no significa que se traten de afirmaciones de carácter trascendental.

Capítulo 5

El idealismo lingüístico

La esencia se expresa en la gramática.

LUDWIG WITTGENSTEIN, PHILOSOPHICAL
INVESTIGATIONS: 371

El idealismo lingüístico tiene un tronco común con el idealismo en general, a saber, la afirmación de que la realidad o los objetos que en ella se encuentran no existen con independencia del sujeto. Ahora bien, es el lenguaje quien sirve de intermediario en este vínculo. En términos generales, el lenguaje del idealismo es uno que 1) es una creación humana y 2) la realidad es un producto de él.

Esta posición se compromete con la idea de que nuestras manifestaciones lingüísticas determinan de alguna medida los objetos a los que las mismas refieren y que la realidad es tan modificable e histórica como nuestro propio lenguaje. La realidad depende, en algún aspecto, del lenguaje que hablamos.

Según la definición que nos da Ilham Dilman (2001), el idealismo lingüístico parte de su radical oposición a posturas realistas que sostienen que el lenguaje no solo está fundado en la realidad, sino que, además, la refleja en sus aspectos más generales. Este tipo de realismo de carácter «representacional» o «indirecto» es asumido en la historia de la filosofía de un modo paradigmático por John Locke. El *Ensayo sobre el Entendimiento humano* (Locke, 1961) propone que datos simples de la experiencia sensible, recibidos pasivamente desde el entorno, preceden nuestras ideas complejas en la mente y propician el material a partir del cual se obtienen, por abstracción, los conceptos que nuestro lenguaje utiliza. Las palabras significan «ideas» para Locke: «Las palabras, en su significación primaria, nada significan excepto las ideas que están en la mente del que las usa» (Locke, 1961: Ensayo III, II, 2).¹

1. Con la matización, «en su significación primaria», Locke parecía excluir ante todo las ocurrencias metalingüísticas de las palabras, esto es, cuando las palabras se utilizan para

Ian Hacking (1975:182; 2004:139) expresa el parecido del idealismo lingüístico, en tanto expresa que nada existe sin lenguaje, con la propuesta filosófica de Berkeley de que todo lo que existe es de naturaleza mental. El idealismo lingüístico sostiene que solo existe aquello que es hablado (*talked*); nada tiene realidad a menos que sea expresado o escrito. Esta noción «tan extravagante», según el autor, proviene de lo que comúnmente llamamos «idealismo empírico». En su composición, Hacking ata el idealismo empírico a aspectos de la filología de Johann Georg Hamann (1999), quien retomaba las palabras de San Juan Evangelista para describir su posición: «Sin palabras, no hay razón, no hay mundo. En la palabra reside la fuente de toda creación y orden». Esto podría significar que el lenguaje y el mundo fueron creados por el *lógos* de Dios, pero también que «nada existe sin palabras». Para Hamann la narración de San Juan está equivocada desde que Dios no puso nombre a cada cosa, sino que las cosas individuales existen cuando son descriptas a través del lenguaje de una comunidad. El lenguaje no es representativo, sino que a él debemos la existencia y la estructura de nuestros pensamientos sobre el mundo. Sin palabras no habría mundo ni razón.

La expresión «idealismo lingüístico» fue introducida un año después de la publicación de Hacking, en 1976, por Elizabeth Anscombe en su artículo *Wittgenstein's Linguistic Idealism* (1981:112), para hacer referencia a un idealismo que describe conceptos en términos de prácticas lingüísticas. Oponiéndose a la idea de que la gramática se corresponde con algo del objeto, algo así como «su esencia real» acerca de la cual puede o no haber un lenguaje, el idealismo lingüístico piensa que el «objeto» es él mismo dependiente del lenguaje. Anscombe (1981:113) afirma: «Si esto se aplica por completo, lo llamo “idealismo lingüístico”».

Podríamos decir, entonces, que el idealismo lingüístico es un modo de ver las cosas de acuerdo con la idea o interpretación que nuestro lenguaje nos proporciona. Es nuestro lenguaje el que tiene, de algún modo, un trasfondo subjetivo, aunque ahora compartido. En oposición a una concepción del lenguaje que representa el mundo, el idealismo lingüístico es «creativo», aunque lo sea en el seno del uso y la tradición.

Centraré la lectura idealista lingüística de Wittgenstein en la citada publicación de Anscombe (1981), por tratarse de la primera interpretación en este sentido del autor vienes, así como en el posterior trabajo de David Bloor

referirse a sí mismas y, además, las palabras sincategoremáticas, que afirma que significan la conexión que establece la mente con las proposiciones, vinculando unas con otras.

(1996). Mi posición es que Wittgenstein no fue un representante del idealismo lingüístico ya que, ni el lenguaje es una creación humana ni la realidad depende del lenguaje. A fin de respaldar mi enfoque, presentaré reparos al relativismo cultural consecuencia de la posición idealista lingüística. También objetaré el empleo de expresiones como «idealismo» para referir a las prácticas que Anscombe y Bloor señalan como ejemplos de dicha posición en la propuesta de Wittgenstein.

Entre quienes se han opuesto a los planteos de Anscombe y Bloor, dos autores merecen especial mención: en primer lugar, Norman Malcolm en su ya citado artículo «Wittgenstein and Idealism» (1982). En segundo lugar, Ihlam Dilman en *Wittgenstein Copernican Revolution* (2001). Algunos de sus argumentos serán recogidos y reconocidos en el apartado crítico de esta sección.

El idealismo lingüístico de Wittgenstein

La relevancia que posee el análisis de nuestro lenguaje en los desarrollos de Wittgenstein es de tal magnitud que resulta en apariencia sencillo brindar apoyo a cualquier interpretación «lingüística». Si tomamos en cuenta, además, la oposición de este pensador respecto a la propuesta de afirmar una realidad externa e independiente del lenguaje sobre el cual se supone que deban basarse nuestro uso de las palabras, el tipo de afirmaciones idealistas en relación con el lenguaje puede verse como un producto de su posición.

Desde *Brown Book* (BB:77) en adelante (BTS:220; PI:1), en 1934/35, Wittgenstein solía comenzar sus investigaciones recurriendo al pasaje de *Las confesiones* de Agustín (2011:I.8) donde este narra cómo había adquirido el lenguaje de niño. Con esta descripción Wittgenstein hacía referencia a una «imagen que nos tiene cautivos» acerca de lo que asumimos tácitamente en torno al lenguaje: las palabras de un lenguaje son nombres de objetos y las oraciones son combinaciones de esos nombres, utilizadas para describir un estado de cosas. Lo que esta narración contiene en su centro es la «ostensión» como forma de explicar el significado de todas las palabras.

La terapia que propone Wittgenstein consiste en hacernos notar que esta imagen del lenguaje es errónea a los fines de describir su funcionamiento concreto ya que recoge un solo juego de lenguaje, muy específico y a la vez vagamente entendido, y lo generaliza convirtiéndolo en la gramática universal. La alternativa consiste, por lo tanto, en otorgar una serie de descripciones donde los usos del lenguaje queden expresados de un modo múltiple y rele-

vante hasta llegar a abandonar los cuestionamientos metafísicos para retrotraernos al uso cotidiano del lenguaje.

Tanto Anscombe (1981) como Bloor (1996) rechazan la interpretación idealista trascendental en sentido kantiano con relación al pensamiento tardío del segundo Wittgenstein. Creen, por el contrario, que una interpretación apropiada de «idealismo» compatible con una visión naturalista puede revelar aspectos interesantes en relación con estos temas. Por esta razón, el rechazo también se hace explícito al intentar asociar una postura como la de Wittgenstein al idealismo empírico berkelyano debido al establecimiento de la ontología inmaterial o «espiritual» que acarrea. Según Bloor (1996:358) «no hay duda acerca de la mesa en el estudio, o el árbol en el patio, desapareciendo si nadie está mirando». Sus compromisos idealistas no remiten a la mente individual de los sujetos, sino que la atención se centra en la cultura, el lenguaje, la historia, las instituciones.

Anscombe y Bloor prefieren a David Hume como clave interpretativa del asunto, señalando que la explicación que Wittgenstein realiza sobre las «reglas» bien podría ser iluminada desde la definición de las «virtudes artificiales», realizada por Hume (1988),² por ejemplo, el mantener una promesa, el respeto por la propiedad, la obediencia al monarca, etc. Ellas son el resultado de interacciones sociales complejas que este filósofo llamó «convenciones». Cuando sentimos el deber moral en el contexto específico en que se generan, estamos respondiendo, en última instancia, a patrones de expectativas y sanciones compartidas. La obligación que se crea en estas circunstancias para hacer algo, es generada en el interior de la práctica misma.

Para Anscombe, la afirmación de Wittgenstein de que «la esencia está expresada en la gramática» (PI:371) muestra su preocupación por describir conceptos en función de prácticas lingüísticas. En la cita en cuestión, la expresión «esencia» puede ser entendida a partir de las observaciones realizadas por Wittgenstein en *Remarks of Foundations of Mathematics* (RFM:73, 74): se trata de una «marca del concepto» y de una «convención», antes que de la propiedad de un objeto. La gramática, por otra parte, permite a Wittgenstein orde-

2. Hume (1988:3.2.1–3.2.2, 3.3.1) distingue dos clases de virtudes: naturales y artificiales (o convencionales). Las primeras encarnan virtudes como las de ser humano, amable, caritativo y son características y patrones de comportamiento que los humanos exhiben en su condición natural e independientemente de que exista algún orden social. Las segundas, cuyos ejemplos mencionamos en el cuerpo del texto, son disposiciones basadas en las prácticas sociales, así como en las instituciones que surgen de las convenciones.

nar el actual uso del lenguaje. Como nos dice en *Philosophical Investigations*: «Queremos establecer un orden en nuestro conocimiento del uso del lenguaje: un orden para una finalidad determinada; uno de los muchos órdenes posibles; no *el* orden» (PI:132). Wittgenstein emplea el término «gramática» para significar la estructura gramatical de un signo o su empleo, que resulta de las reglas del uso. Por ello distingue en ocasiones la «gramática superficial» de un signo lingüístico de su «gramática profunda»:

en el uso de una palabra se podría distinguir una «gramática superficial» de una «gramática profunda». Lo que se nos impone de manera inmediata en el uso de una palabra es su modo de uso en la construcción de la proposición, la parte de su uso —podría decirse— que se puede percibir con el oído.—Y ahora compárese la gramática profunda de las palabras «querer decir», por ejemplo, con lo que su gramática superficial nos haría suponer (Wittgenstein, PI:664).

Interpretada la sentencia wittgensteiniana de que la esencia es expresada en la gramática, Anscombe se pregunta si las «esencias» o su verdad dependen de las prácticas lingüísticas. Su respuesta es doble. Para algunas clases de objetos, las clases naturales que comprenden «caballos», «rocas», etc., esta dependencia es parcial en tanto, por un lado, no podemos afirmar que el lenguaje crea eso a lo que refiere mientras que, por el otro, los conceptos son creados a través de las prácticas lingüísticas y no pueden surgir del mero encuentro con trozos independientes de la realidad (Anscombe, 1981:121). Sin embargo, Wittgenstein mantiene de un modo simultáneo una explicación idealista acerca de situaciones que considera que son creadas de un modo pleno por las prácticas lingüísticas. Anscombe se refiere aquí a reglas, promesas, etc.

Una práctica lingüística involucra no solo la producción de palabras correctamente ordenadas en oraciones, en ocasiones que podríamos llamar «apropiadas». Incluye, además de la producción del lenguaje y su uso, otras actividades o prácticas relevantes vinculadas. Así, por ejemplo, no tendríamos concepto de «peso» sin la actividad de pesar, ni ningún concepto de peso comparativo entre objetos si la actividad de pesar no tuviera un uso bastante elaborado de palabras implicadas en ello. Pero esto no significa que de no contar con el concepto de peso no podría haber evento tal como que un elefante sea más pesado que una hormiga. Lo que hemos creado no es el hecho sino la consideración de su significado, el tomarlo como representativo de algo.

La primera parte de su conclusión indica, entonces, que los conceptos son creados por las prácticas lingüísticas. Pero los objetos que caen bajo los conceptos no pueden ser analizados de modo idealista debido a que existen

independientemente de que hablemos acerca de ellos o nos refiramos a los mismos. En este aspecto, demandan una explicación «realista» (Anscombe, 1981:121). Caballos, jirafas, colores, formas, son ejemplos de cosas cuya existencia o verdad no es producto de una práctica lingüística para Wittgenstein, pero lo que estas signifiquen para nosotros sí en tanto dependen de nuestra gramática. Esto estaría sugerido, además, en la afirmación de Wittgenstein de que, en el lenguaje, el único correlato de una necesidad de la naturaleza es una regla arbitraria. Ella es la única cosa que uno puede sacar de esa necesidad natural en una proposición (Wittgenstein, PI:372).

Esta doble posición forma parte del intento de no caer presos de las «falsedades del idealismo y las estupideces del realismo empirista» (Anscombe, 1981:115). Ni las cosas materiales dependen de los conceptos o del entendimiento humano ni la experiencia empírica puede determinar los significados de nuestros enunciados ya que «no tenemos un concepto donde sea que encontremos una similitud» (Z:380). Esta posición es titulada por Anscombe «idealismo parcial»:

La existencia de conceptos humanos puede ser de algún modo generalmente equiparada con la existencia de una gran variedad de prácticas lingüísticas humanas. Pero eso que hemos remarcado de ningún modo implica dependencia alguna por parte de las cosas que caen bajo los conceptos en relación al pensamiento y el lenguaje humano. (Anscombe, 1981:118)

Inmediatamente luego de extraer su conclusión, Anscombe atiende a otro número de cosas cuya existencia depende, sin embargo, de las prácticas humanas. Tres casos reciben especial atención: las normas, las promesas y los derechos. Cada uno de ellos, asociado con cierto uso de nociones modales como «puede», «debe» o «necesita», contiene descripciones de conductas que sirven como instrumentos lingüísticos y que a veces lucen como descripciones de estados de cosas en tiempo pasado, presente e incluso, futuras, como es el caso de las normas y las promesas que imponen o generan este tipo de necesidades. Pero la característica de esta clase de ejemplos es que crean una necesidad allí donde de otro modo no la habría y donde, además, contábamos con perfecta libertad para no hacerla realidad. Es en este último sentido en el único en el que se puede decir de un modo apropiado que el lenguaje crea aquello a lo que refiere. Por ejemplo: algunos derechos pueden describir objetos o implicarlos, como es el caso del derecho a la propiedad privada, pero el derecho en sí mismo es una creación plena de nuestra creencia y nuestra referencia a algo que llamamos «derecho», un producto de nuestras prácticas lingüísticas colectivas instituidas. La

segunda parte de la conclusión que Anscombe (1981:122) es que «si hay una cosa tal como el idealismo acerca de las reglas y acerca de la necesidad de hacer esto si has de estar con conformidad con *esta* regla, entonces aquí Wittgenstein fue un idealista lingüístico».

David Bloor, por su parte, sugiere que el último Wittgenstein comparte una postura semejante a la del idealismo en tanto sostendría que «algunas verdades o realidades son creadas por nuestras prácticas lingüísticas» (1996:356). Retomando los argumentos de Anscombe (1981), su objetivo es traer nuevamente a escena la caracterización idealista realizada por la autora con relación a las promesas, deberes, etc., y mostrar que la misma es aplicable o extensible a los objetos propios del conocimiento empírico que Anscombe excluía, por ejemplo, caballos y rocas. Al hacerlo, logra comprometerse de un modo pleno con la clase de lecturas idealistas y muestra que, a pesar de que una lectura superficial de Anscombe pueda contribuir a catalogarla como defensora de una interpretación idealista lingüística del segundo Wittgenstein, ella no llega a sostener esta posición respecto de la referencia del lenguaje a las cosas materiales.

Además del citado pasaje donde Wittgenstein anuncia que la esencia se expresa a través de la gramática, Anscombe afirma (1981:112) que su inquietud acerca de un idealismo lingüístico es provocada por el siguiente pasaje:

Si alguien cree que ciertos conceptos son absolutamente ciertos, y que tener unos diferentes significaría no darse cuenta de que lo que nosotros nos damos cuenta, entonces permitan que imagine ciertos hechos muy generales de la naturaleza de un modo diferente de lo que nosotros estamos acostumbrados y la formación de conceptos diferentes de los usuales llegarán a ser inteligible para él. (Wittgenstein, PI II:366)

El problema de este pasaje es que pareciera guiarnos lejos de una interpretación idealista ya que sugiere la dependencia de nuestros conceptos en relación con la realidad a la cual ellos refieren. Bloor intenta remediar esta situación proponiendo conectar este pasaje con otro anterior de *Philosophical Investigations*, donde se nos pide imaginar el procedimiento de poner una rodaja de queso en la balanza y determinar el precio por la oscilación de la balanza. Si con frecuencia sucediera que la rodaja cambia de peso repentinamente, entonces perdería su *quid* el intentar determinar su precio por la oscilación de la balanza (PI:142). Para Bloor, este ejemplo permite prestar atención al hecho de que lo que imaginamos no son objetos simplemente aumentando o disminuyendo su tamaño o cualquier otra propiedad física de un objeto. Lo que nos ocupa es un procedimiento particular que cumple un rol en una institución social,

es decir, el modo en que estos objetos son tratados. Esto lo lleva a añadir a Bloor (1996:363) que «el idealismo lingüístico es una explicación de la ontología de las instituciones sociales», centrada en las relaciones que se establecen entre las prácticas lingüísticas, las cuales pueden bien prescindir de su nexa con el objeto o con la «realidad independiente».

Damos por sentado que existe un mundo fuera del lenguaje solo que, sin las prácticas lingüísticas, no habría nexa entre las palabras y el mundo tal como lo encontramos en nuestro uso ordinario del lenguaje. Bloor defiende que al presentar ejemplos destinados a mostrar cómo la conexión entre palabras y cosas está mediada por patrones de interacción, Wittgenstein nos está diciendo que la verdad y la realidad son creadas y constituidas por las prácticas lingüísticas: «ellos [los ejemplos] revelan que el nexa «vertical» [entre prácticas lingüísticas y objetos] en nuestro diagrama no tiene existencia independiente de los nexos «horizontales [entre diversas prácticas lingüísticas]» (Bloor, 1996:367).

La clave de la transformación de la posición de Anscombe a la propia de Bloor se da en la caracterización del «idealismo lingüístico» como una forma abreviada de nombrar un mecanismo social particular e identificable en virtud del cual algunas verdades y realidades son creadas por nuestras prácticas lingüísticas (1996:356) y poder explicitar el rol causal que las instituciones sociales asumen en tanto elementos autorreferenciales³ y autocreadores de la realidad encarnados en las prácticas lingüísticas.

Esto no significa que se disuelva la naturaleza física de las personas o de las cosas solo que, basándose en una mirada amplia acerca de la naturaleza social de muchas clases, entonces, por ejemplo, una moneda es dinero porque, en última instancia, es aceptada y conocida como tal, aunque no se destruya su realidad que consiste en ser un disco metálico que existe independientemente de nuestra creencia en él (1996:359). El «dinero», entonces, es una institución social o, si se quiere, el resultado de una práctica institucionalizada de emplear discos metálicos (monedas) y determinados papeles (billetes) como tal, es decir, como dinero. Es por ello por lo que la práctica de llamar a algo «dinero» es lo que crea el dinero. El dinero existe porque lo empleamos socialmente. Si colectivamente abandonamos toda referencia al dinero, es decir, toda práctica de usar un objeto como valor universal de cambio, este desaparecerá. Puede notarse aquí el carácter performativo de cosas tales como el «dinero» y

3. La «autorreferencialidad» es definida por Bloor (1997:68) como la capacidad de que «la referencia a una realidad sea dependiente de los propios actos de referencia dirigidos a ella».

de las instituciones sociales en general, donde el mismo hecho de expresar el término consume el hecho. De aquí que Bloor (1996:363) afirme que los «enunciados performativos son casos miniatura perfectos de idealismo lingüístico en acción».

La explicación naturalista causalista está dada a partir del hecho de que el carácter social de las prácticas en la que los individuos participan (la práctica de emplear dinero, por ejemplo), requiere de una explicación ajena o externa a la práctica misma. Es en virtud de una institución social que yo respondo empleando al dinero como dinero.⁴ El idealismo lingüístico puede resumirse, entonces, como una «ontología de las instituciones sociales» (Bloor, 1996:363), centrada en las relaciones que se establecen entre las prácticas lingüísticas, las cuales pueden prescindir de su nexo con el objeto o con la «realidad independiente».

Esta conclusión tiene, a diferencia de la postura sostenida por Anscombe, un alcance general. Una vez que Bloor ha profundizado los ejemplos y caracterizaciones respecto a una posición idealista lingüística, se siente en condiciones de afirmar que la misma se sostiene de un modo pleno respecto de casos como «Esto es rojo» y no solo a la clase de prácticas que responden al modelo de las «promesas», los «derechos» y las «normas». Incluso en los casos de conocimiento empírico, donde respondemos a propiedades que pertenecen a las propias cosas y no solo a su tratamiento por parte de las personas, un análisis adecuado de los aspectos performativos, autorreferenciales y autojustificatorios de nuestro lenguaje relacionado al tema permite deducir su carácter idealista. No poseemos conceptos como «rojo» solo por mirar objetos rojos: «No creas que tienes el concepto de color dentro tuyo porque miras un objeto coloreado aunque lo mires» (Wittgenstein, Z:332). Lo que se involucra es el empleo de la palabra «rojo» según nuestros «paradigmas», información de carácter social que se alcanza a través del entrenamiento (Wittgenstein, PI:50). Lo que resulta crucial es que, según Bloor, un objeto es el que puede tener el carácter de «paradigma» pero no debido a una característica inherente a él sino gracias al estatus social que mantiene. Esto lo habilita a expresar el carácter

4. Un año después del artículo que estamos analizando en donde Bloor centra su interpretación idealista lingüística, el autor defiende su postura comparándola con la interpretación de Kripke (1989) del seguimiento de reglas. Bloor propone una salida no avistada por Kripke: la «solución autorreferencial» (Bloor, 1997:64,68) que consiste en no analizar todos los hechos como relativos a un individuo sino pensarlos en términos de «hechos sociológicos», es decir, hechos relativos a la sociedad y de los agentes en relación con ella.

idealista lingüístico «que incluye nuestras prácticas de referir a objetos independientes» (1996:370). El tribunal de apelación no es otro que la propia comunidad, sus convenciones, «no podemos decir “consulta al mundo”».

Una de las conclusiones claves que Bloor (1996:373) infiere de la propuesta de Wittgenstein es el carácter «convencionalista» de la creación de realidades por parte del lenguaje. A fin de que un usuario del lenguaje pueda «crear» un concepto que vaya más allá de su propio desempeño individual, debe establecerse una interacción social. Esta es una acción que se realiza con respecto a otros y que reintroduce los aspectos idealistas de la autorreferencia y la creatividad. La reinterpretación del idealismo en términos de sostener socialmente convenciones resalta los aspectos sociológicos de la lectura de Bloor y hace resurgir aspectos relativistas de una lectura cercana al idealismo lingüístico.

Comentarios a la lectura idealista lingüística de Wittgenstein

Mi estrategia para el tratamiento de las lecturas presentadas por Anscombe y Bloor implica un reconocimiento y dos diferencias respecto de las mismas. El reconocimiento será el del rol fundamental que adquiere el análisis de las prácticas lingüísticas en el pensamiento de Wittgenstein. Solo a partir de esta cabal aceptación podrá comprenderse que ponderar el lenguaje desde la adopción de una perspectiva pragmática, no es equivalente a ser un idealista lingüístico, por el simple hecho de que Wittgenstein no fue un idealista.

Para demostrar esto, recogeré dos síntomas que Cristina Lafont (1997) señala como propios de una posición idealista lingüística, a saber, la hipóstasis del lenguaje y el relativismo. Mi intención será mostrar que la propuesta de Wittgenstein puede pensarse sin un compromiso pleno con estos dos aspectos y, por lo tanto, alejarse de las consecuencias que tiene afirmar que la realidad está configurada unilateralmente por nuestras prácticas lingüísticas.

Entre los autores que han criticado con mayor énfasis esta posición idealista lingüística en el pensamiento del segundo Wittgenstein encontramos a Williams (1981) y Malcolm (1982), ahora alineados, aunque por razones distintas. El primero critica la lectura destrascendentalizada del idealismo lingüístico, mostrando los «riesgos» relativistas que conlleva. El último acuerda con una lectura no trascendental, pero cree que los textos de Wittgenstein no

reflejan un punto de vista idealista, motivo por el cual, desde su perspectiva, tanto Williams como Anscombe y Bloor están equivocados.⁵

Mi objetivo apunta a mostrar, de modo general, cómo la participación de Wittgenstein en el «giro lingüístico» no lo compromete con una posición «idealista lingüística». La crítica a la postura de Anscombe será extensible a la propia de Bloor, en tanto esta última puede considerarse una radicalización de la primera. Habiendo realizado mi tarea, estaré más cerca de justificar cómo para Wittgenstein las prácticas lingüísticas y el mundo se entremezclan de manera virtuosa. No contamos con un objeto externo independiente de nuestras prácticas lingüísticas, pero estas no determinan, a su vez, la existencia o la verdad de sus objetos.

Sobre el carácter hipostasiado de las prácticas lingüísticas

El argumento más fuerte en favor del idealismo lingüístico surge de la interpretación de Bloor de que la gramática, instituida en nuestras prácticas lingüísticas, posee un carácter creador en relación no solo a deberes, derechos y normas, sino también a objetos externos. Para Anscombe, en cambio, lo que es expresado en las proposiciones gramaticales que caracterizan, por ejemplo, nuestro lenguaje de «colores», existe realmente y no es una mera proyección de nuestra forma de pensar sobre la realidad. Lo que cae bajo el concepto no depende de nuestro lenguaje. Esto es así para el caso de «caballos», «dolor», «rojo» e incluso «número» (Anscombe, 1981:117). Esta diferencia sirve como punto de partida entre ambos autores.

En primer lugar, entonces, mi propósito de carácter general es mostrar cómo los elementos que ligan lo que nos rodea con nuestra propia historia humana están en constante interacción y las «esencias», que pertenecen a la gramática, son el producto de esta interacción; no son algo independiente de la gramática como afirma Anscombe ni algo sin contacto con el mundo externo pero causante de este, como sugiere Bloor. Tal como afirmé en el Capítulo 4 al criticar la posición idealista de Bernard Williams, la «arbitrariedad» de la gramática debe ser adecuadamente entendida si no queremos caer presos del idealismo lingüístico. Las gramáticas presentes en los empleos de nuestras expresiones no son algo independiente de la totalidad de nuestra vida. El lugar

5. Para acceder a las diferencias entre Malcolm (1982) y Williams (1981), puede leerse el apartado 4.2 de este libro.

de la gramática se establece a partir de las reacciones espontáneas que exhibimos y desarrollamos en el transcurso de nuestro aprender a hablar.

Desde este punto de vista tenemos que interpretar también la siguiente afirmación de Wittgenstein (PI:373): «Qué clase de objeto es algo, lo dice la gramática. (La teología como gramática)». Las proposiciones gramaticales o las reglas no describen lo que pertenece a la esencia de lo que cae bajo conceptos. Wittgenstein nos pide, en cambio, que miremos la gramática de las expresiones que utilizamos a fin de saber a qué suelen referir los filósofos con el término «esencia». Cuando miramos la gramática, no establecemos el tipo de objeto sino el tipo de categoría gramatical al que pertenece, las cuales pertenecen al lenguaje mismo.

El siguiente pasaje en *On Certainty* resulta contrario a la interpretación del idealismo lingüístico en torno a las reglas de la gramática, en tanto ellas no se dictan, como podríamos decir, «en el aire»:

El niño aprende a creer muchas cosas. Esto es, aprende por ejemplo a actuar de acuerdo con estas creencias poco a poco, se forma un sistema con las cosas que cree y, en tal sistema, algunos elementos se mantienen inmutables y firmes, mientras que otros son más o menos móviles. Lo que se mantiene firme lo hace no porque intrínsecamente sea obvio o convincente, sino porque se sostiene en lo que le rodea. (Wittgenstein, OC:144)

Esta posición no implica, sin embargo, que los aspectos lógicos o formales en relación con las categorías sean creados por la gramática. Como aclara Dilman (2001:210–212), la gramática muestra las formulaciones del lenguaje y de lo que se encuentra implícito en su uso. Pero el lenguaje adquiere sus caracteres gramaticales en el curso de su desarrollo debido a razones de nuestro entorno e historia natural, nuestra conformación física y biológica, nuestros intereses.

Por otra parte, el rechazo a la interpretación idealista de la gramática no implica inclinarnos por una explicación empirista del contenido nuestros conceptos, donde nuestro contacto perceptivo o nuestra experiencia con los objetos externos determina qué significa un concepto (por ejemplo, en oportunidad de estar contacto con objetos rojos en numerosas ocasiones formamos el concepto de «rojo»). Wittgenstein (Z:332) rechaza esta posición. Resulta necesario estar en posesión de otros conocimientos para emplear conceptos como «rojo» en enunciados como «esto es rojo», en presencia de un objeto o hecho que reúna tales características en el entorno. Esto permitiría tomar distancia de las posiciones que afirman que recibimos y construimos los sig-

nificados a través de nuestra experiencia sensorial no conceptual.⁶ Esta posición es también apreciada por Anscombe (1981:114), quien afirma que la experiencia por sí sola no puede dictar qué objeto del mundo debe reunirse bajo cuál concepto.

En segundo lugar, las posiciones de Anscombe y Bloor se diferencian, específicamente, en que para este autor contamos con la presencia del idealismo lingüístico tanto al explicar el modo en que nuestros actos lingüísticos se comportan respecto de acciones como promesas y obligaciones, como con relación a nuestro trato cotidiano con los objetos de la clase más diversa. Para Anscombe, en cambio, la diferencia entre uno y otro ámbito lo lleva a comprometerse con una posición del tipo descrita solo en relación con cuestiones como «promesas», «derechos», «obligaciones».

Sin embargo, parece dudoso pensar que incluso en el plano performativo de estas últimas cuestiones como son las promesas y las obligaciones, pueda hablarse de un idealismo lingüístico. El punto es que, aun cuando me encuentro en la situación de realizar una promesa, pronunciar las palabras no puede decirme cómo actuar, no puedo darme la regla. Yo puedo cumplir o no una promesa, pero que una preferencia sea una promesa no depende de que la haya cumplido o del hecho trivial de que solo los seres humanos hacemos promesas. Antes bien, responde al empleo reglado de las promesas, una regla que no puedo darme a mí mismo cada vez ni determinar en cada uso.

Una vez alcanzado este punto, permítaseme volver a la posición de Bloor. La propuesta de Bloor consiste en extender las conclusiones de Anscombe respecto de «promesas» y «obligaciones» al análisis de nuestro comportamiento respecto de los objetos físicos y afirmar por lo tanto que Wittgenstein es un idealista lingüístico en «sentido pleno». Derribando la premisa de que hay respecto de promesas y obligaciones un idealismo lingüístico, Bloor no tendría un punto de partida para extender sus conclusiones.

Para Bloor, las instituciones sociales de las que formamos parte a través de nuestras prácticas lingüísticas son las creadoras de las «esencias» de los objetos, de lo que las cosas son. El idealismo lingüístico asume el carácter autorreferencial de las instituciones sociales y es el causante de las prácticas lingüísticas

6. Este rechazo al empirismo ha conducido a Diamond (1991b:39–72) a leer la propuesta de Wittgenstein en términos de un realismo no empirista. Su posición será presentada en el apartado 6.1 de este libro. McDowell (1996), por su parte, también se inclina a interpretar la naturaleza del contenido perceptual en términos conceptualistas. Esta posición aparece mencionada en su lectura sobre Wittgenstein, en el apartado 7.2 de este libro.

concretas y de su corrección en función de referir a ellas o no. Pero de este modo, la relación entre las prácticas y las reglas, así como su correcta realización, es externa y requiere de las instituciones o convenciones sociales para ligar los términos relacionados.

Este es precisamente el objeto de la crítica que le realiza Michael Lynch (1992:215–265) a la «solución autorreferencial»⁷ propuesta por Bloor ya que las acciones aparecen aquí subdeterminadas por las reglas y la relación entre conductas y reglas necesita ser explicada por algo externo a ellas (convenciones sociales y disposiciones aprendidas). Lo que termina limitando nuestra práctica no es la regla sino las convenciones sociales para seguirla en una determinada forma (Lynch, 1992:222). De este modo, se coloca a las reglas como algo completamente separado de las prácticas, una entidad más de carácter mental que un elemento constitutivo de las prácticas mismas. Las reglas, vistas a través de las sanciones de las instituciones, ocupan el lugar un agente causal que se impone sobre las prácticas (Lynch, 1992:228).⁸

En la propuesta de Bloor, entonces, las instituciones sociales adquieren el rol de mediadoras entre las reglas y las acciones, propiciando una relación de tipo «externa» entre ambas. Las reglas y las prácticas se hallan tajantemente separadas y las instituciones sociales se muestran como un agente causal externo a las prácticas que dispone a los individuos de determinada manera.

Sin embargo, nada indica en lo escrito por Wittgenstein que resulte necesario interponer terceros elementos entre reglas y acciones. Tal como aclara Sílvia Faustino (2003) en su discusión con Tozzi (2003), se produce aquí la «falacia del sociologismo de seguir una regla» (Faustino, 2003:134). Esta falacia implica hipostasiar, entre la regla y las acciones por ellas reguladas, una tercera instancia, un intermediario, que serían las convenciones o instituciones sociales.⁹

7. La referencia a una realidad que es dependiente de los propios actos de referencia dirigidos a ella (Bloor, 1997:68).

8. La referencia aparece en Tozzi (2003:124).

9. Del mismo modo, añade Faustino, se puede cometer la «falacia del biologismo» al interponer, entre las reglas y las acciones, una naturaleza biológica; o la «falacia del psicologismo», cuando la instancia intermedia es una imagen mental o una interpretación. Esta lectura es tomada, a su vez, de las consideraciones de Michel ter Hark (1990:74).

Performatividad, relativismo y consenso

Parece adecuado plantear que un síntoma factible del idealismo lingüístico es la asunción de un punto de vista relativista. Por «relativismo» comprendo aquí la tesis que afirma que el significado está determinado por el uso efectivo del lenguaje y lo que es falso o verdadero es relativo a cada grupo particular. Puede comprenderse entonces como esta posición se halla cercana al idealismo lingüístico que sostiene que aquello que consideramos en una situación determinada como verdadero o falso, real o aparente, está determinado por nuestro lenguaje antes que por hechos que pertenezcan a la situación en cuestión.

Me interesa enfatizar, nuevamente, el sutil matiz en el que Wittgenstein sitúa su pensamiento. Por una parte, resulta necesario reconocer la pluralidad de juegos de lenguaje, formas de vida, de culturas y prácticas ajenas a la nuestra. Por otra parte, esta aceptación no constituye un caso de «relativismo lingüístico» empleado tanto por Anscombe como por Bloor, desde que nada nos impide traspasar los límites de nuestro lenguaje o cambiarlo, antes bien, todo lo contrario. Además, la atención al contexto contribuye a la determinación del empleo del lenguaje y de las prácticas que resultan adecuadas en la situación particular.

Filósofos de brillante lucidez han sacado conclusiones relativistas del planteo de Wittgenstein en torno al lenguaje.¹⁰ El punto crucial es analizar si dos comunidades pueden ejercer dos formas de vida tan distintas que imposibiliten la comunicación, el diálogo o la comprensión solo basados en que sería inconcebible coincidir en las acciones y reacciones. Con ello podríamos justificar que, si bien es una consecuencia del idealismo lingüístico (destrascendentalizado e histórico) el asumir un punto de vista relativista, no todo relativismo implica una concepción idealista desempeñada por el lenguaje.

Para llevar adelante su tarea, Bloor equipara declaraciones performativas con el idealismo lingüístico. Reiteremos: «Enunciados performativos son casos miniatura perfectos de idealismo lingüístico en acción» (Bloor, 1996:367). Por ejemplo, Wittgenstein se pregunta en *Remarks on Foundations of Mathematics*: «¿Qué clase de certeza es esa que se basa en el hecho de que en general no habrá una corrida en los bancos realizada por todos sus clientes; aunque ellos

10. Este tema posee una larga y profunda tradición de debate, en la que han participado autores de la talla de Winch (1990), Kuhn (2013), Quine (2001 y 2002) y Davidson (1990).

quebrarían si eso pasa?!» (RFM VII:35). Para analizar la solidez de un banco debemos mirar las creencias de sus clientes que son, a su vez, creencias en las creencias de otros clientes acerca de la solidez del banco. Por lo tanto, la verdad es creada y constituida por una práctica lingüística.

Queda pendiente mostrar, sin embargo, que el aspecto performativo de nuestras prácticas lingüísticas equivale a la realización de una afirmación idealista extensible a todos nuestros enunciados de conocimiento o afirmaciones respecto a objetos materiales. Creo que Wittgenstein se opondría a la idea de que el componente performativo de ciertas prácticas lingüísticas implica una postura idealista entendida como una consecuencia a nivel ontológico. El lenguaje no crea esencias, porque no hay esencias, ni siquiera esencias cambiantes o creadas por sujetos.

Al referirse a enunciados como «esto es rojo», Bloor también enfatiza el carácter idealista de la explicación que da Wittgenstein y amplía este rasgo a todas las expresiones de conocimiento empírico. Sin embargo, creo que puede haber una confusión por parte de Bloor al equiparar «objetos» a «paradigmas». Dice, en efecto:

Sin embargo, el que un objeto tenga el rol de «paradigma» —y este es el punto crucial— no se reduce a poseer esta o aquella naturaleza intrínseca. Tiene y requiere tal naturaleza, pero solo en virtud de cómo las personas lo consideran y tratan. Este es un estatus moral o social, antes que algo inherente en él. (Bloor, 1996:369)

Wittgenstein aclara en el párrafo 50 de las *Philosophical Investigations* que el paradigma no es una representación, no está allí en el lugar de un objeto en nuestro juego de lenguaje, como «algo representado en este juego», sino que ocupa un lugar diferente en este. Es un «medio de representación», una instancia que nos habilita a realizar comparaciones en nuestro lenguaje, utilizarlo como instrumento. Por lo tanto, resulta equivocado interpretar que los objetos que existen son representaciones o paradigmas para nosotros ya que anula la relación que intenta plantear Wittgenstein y propone, en su lugar, una cosificación de los paradigmas o reglas.

Por otra parte, la mera disposición natural a seguir una regla no alcanza para explicar su carácter normativo por lo que Bloor (1997) recurre al consenso para poder completar su explicación.¹¹ Bloor dice que, si bien Wittgenstein

11. De manera similar a como hace Kripke (1989). Cf. apartado 5.3 de este libro.

emplea modelos biológicos y mecánicos que describen por qué nuestra respuesta a determinadas instrucciones forma parte de una tendencia innata, el problema es que esta tendencia no explicaría la normatividad. Por lo tanto «es el consenso tácito de la acción el que determina lo que es considerado como correcto o incorrecto» (Bloor, 1997:15). El consenso es el límite impersonal y externo sobre el individuo (1997:17). La normatividad de la regla viene dada por el consenso que existe en seguirla.

Sin embargo, que la fuente de objetividad de las reglas se halle plenamente en el consenso también es discutible para el caso de Wittgenstein. El acuerdo que se da en la praxis del uso del lenguaje no es mero consenso o producto social. Uno acuerda en la «forma de vida», algo más amplio que el consenso social. El acuerdo en la forma de vida se instituye sobre un plano de fondo que incluye hechos mucho más generales de la naturaleza, la evolución natural de la humanidad y las regularidades fenoménicas que también dan inteligibilidad a nuestros conceptos y sentido a nuestras prácticas.

El procedimiento de colocar un pedazo de queso sobre la balanza y fijar el precio de acuerdo con lo que marca la tabla perdería sentido, dice Wittgenstein (PI:142), si frecuentemente tales pedazos, sin causa aparente, aumentasen o disminuyesen repentinamente. Bloor decía, a su favor, que en el ejemplo no vemos objetos aumentando o disminuyendo de tamaño, sino que hablamos de él como de una institución social (que involucra procedimientos particulares). Pero para nosotros, en cambio, el ejemplo significa que los acuerdos sobre la forma de vida no se agotan en el plano exclusivamente social, que los criterios no son exclusivamente productos sociales.

Lo que hace que un objeto sea, por ejemplo, una moneda, parece depender de cómo se lo use dentro de la comunidad, en particular, de que se lo use como valor de cambio, y no de que la comunidad use un término para referirse a ello. Como señala David Pineda (2003:141-142), no parece que la práctica grupal de llamar a un objeto «moneda» sea condición suficiente para que ese objeto sea moneda.

Una moneda es dinero porque es aceptada y conocida como tal, aunque no se destruya su realidad que consiste en ser un disco metálico que existe independientemente de nuestra creencia en él. Acordando con esta descripción de Bloor, nuevamente nos preguntamos por qué deberíamos por ende comprometernos con el idealismo. Una interpretación acentuada en las prácticas no tiene por qué crear la realidad. No es idealista, es un trato «práctico» con los objetos. La creación subjetiva de la moneda no es algo que preexiste a las prácticas y que encuentra en ella su expresión. Tampoco es el resultado mágico de la práctica. Es la práctica misma, y sería circular decir que ella depende de

ella misma. La práctica no es una relación de dependencia en ningún sentido entre el sujeto y el objeto.

Cuando me refiero a otros aspectos que suman al consenso para conformar determinada forma de vida, pienso que la confianza con la que nos manejamos práctica y lingüísticamente, en las que cotidianamente nos sentimos seguros, es posible solo porque, según Wittgenstein (OC:615), las cosas se «comportan de un modo amable», es decir, porque existe cierta regularidad en la naturaleza, en nuestra propia vida y en el mundo. Wittgenstein dice:

Algunos acontecimientos me colocarían en una situación tal que ya no podría continuar con el viejo juego. Una situación en la que me privaría de la seguridad del juego. En efecto, ¿no es evidente que la posibilidad de un juego de lenguaje está condicionada por ciertos hechos? (Wittgenstein, OC:617)

Si nuestras creencias dependen en cierto modo de estas regularidades a las que Wittgenstein hace referencia (a que los pedazos de queso no aumenten y disminuyan su tamaño por propia voluntad), entonces no puede pensarse en esa creación unilateral por parte del lenguaje al que Bloor hace referencia.

Para Wittgenstein, a diferencia de Bloor, hay una praxis que no es posterior al lenguaje y hay una cierta proyección del mundo también sobre el lenguaje. La experiencia del mundo, entendida en un sentido más amplio que meras percepciones sensibles, condiciona al lenguaje. Nuestra gramática no gira en el vacío, sin fricción alguna. Son los malentendidos filosóficos los que se agencian precisamente cuando «el lenguaje se desarrolla en el vacío» (Wittgenstein, PI:132).

El modo de escapar del relativismo del idealismo lingüístico surge de la propia afirmación de Wittgenstein de que el punto de partida debe ser el de la captación del significado en la acción, es decir, de la gramática profunda de los conceptos. Lo primario son los juegos de lenguaje según nuestro autor (PI:654–656), nuestros modos de verlos e interpretarlos son secundarios en relación con esto que considera «proto-fenómenos» (PI:654). Con relación a estos no caben las explicaciones racionales últimas sino, en el mejor de los casos, una descripción de cómo hemos evolucionado en nuestras coincidencias.

Lo que resulta clave en contra del argumento idealista, a través de la evaluación de sus connotaciones relativistas, es dilucidar en qué sentido es arbitraria la gramática. Wittgenstein (Z:358) dice que las reglas de la gramática que nos indicarían en qué casos es adecuado utilizar el concepto de «rojo», por ejemplo, es «semejante a lo que es arbitrario y lo que no es arbitrario».

Para tener esta clase de conceptos, uno debe aprender o entrenarse en actuar en una variedad de contextos atendiendo a un sistema de creencias que le es inculcado desde niño. En este sistema de reglas, «lo que se mantiene firme lo hace no porque sea intrínsecamente obvio o convincente, sino porque se sostiene en lo que lo rodea» (Wittgenstein, OC:144).

Mi conclusión es que Wittgenstein es un contextualista en los términos y en énfasis que intento expresar, pero que ello no lo compromete con ninguna posición idealista lingüística ya que el lenguaje en su uso habitual, para decirlo en palabras de Wittgenstein (PI:132), «no marcha en el vacío», sino que se encuentra comprometido con nuestro mundo y con nuestra vida, los cuales se desarrollan de modo regular y estable o, nuevamente como dice Wittgenstein (OC:615), se relacionan con hechos que «se comportan de modo amable».

Como contrapartida de esta posición, me comprometeré en Capítulo 7 de este libro con la idea de que la realidad no es inmutable ni se presenta de un modo completamente independiente a nuestros comportamientos, incluso lingüísticos. Antes de adentrarme en este tema, sin embargo, consideraré a continuación una variante de antirrealismo semántico en relación con *Philosophical Investigations*, según la propuesta inicial de Michael Dummett y su incorporación en la lectura escéptica de Saul Kripke.

Antirrealismo y escepticismo semánticos

Michael Dummett emplea el término amplio de «antirrealismo» a fin de incluir no solo la denominación «idealismo», sino otras tales como «fenomenalismo», «realismo deflacionario», «irrealismo», etc. He presentado la posición de Dummett en el Capítulo 1 de este libro, como ejemplo del tipo de lecturas centradas en la noción semántica de «verdad», dada su convicción de que la disputa acerca del realismo y el idealismo no puede ser saldada solo recurriendo a tesis metafísicas. Resumiré algunos de los rasgos más prominentes señalados, a fin de recuperar la posición antirrealista semántica que se traslada luego a la lectura escéptica de Kripke (1989).

Dummett afirma, según sus propias palabras, que el realismo es una tesis *semántica*, una tesis acerca de qué representa (*render*), en general, un enunciado verdadero de una clase dada¹² cuando él es verdadero. Lo

12. En inglés, *the given class*. Dummett utiliza esta expresión para referirse al modo particular en que el realismo interpreta los enunciados. Cf. Dummett (1982:55).

mínimo que el realismo puede sostener es que los enunciados en la clase dada se relacionan con alguna realidad que existe independientemente de nuestro conocimiento de ella, de tal modo que la realidad considera cada enunciado de la clase determinantemente o verdadera o falsa, de nuevo independientemente de si sabemos, o somos incluso capaces de descubrir, su valor de verdad. Por lo tanto, el realismo involucra la aceptación, para enunciados de la clase dada, del principio de bivalencia, el principio de que cada enunciado es de un modo determinante o verdadero o falso. (Dummett, 1982:55)

Luego, una página más adelante añade: «el rechazo del principio de bivalencia para los enunciados implica un repudio a una interpretación realista de ellos, una adopción de un punto de vista antirrealista a menudo gira, de un modo crítico, sobre tal rechazo de la bivalencia» (Dummett, 1982:56).

Obviando toda la explicación que lo conduce a esta postura, Dummett considera que para comprometernos, como lo haría un realista, a afirmar que realmente logramos referirnos a los objetos exteriores (aceptando su existencia independiente en relación nuestro conocimiento de ellos), debemos involucrarnos con «una tesis concerniente a la teoría del significado», al considerar que las afirmaciones que realizamos en torno a estos objetos poseen un *significado* que puede considerarse verdadero o falso midiéndose con una realidad objetiva como la descrita. Esto último forma el núcleo del criterio de bivalencia.

Entonces, en vez de embarcarnos en una discusión sin fin, deberíamos examinar la implicación mucho más tangible del realismo que es la bivalencia: si la realidad está determinada independientemente de nosotros, entonces las proposiciones deberán tener valores de verdad determinados sin considerar si podemos o no verificarlos (Dummett, 1991:10). El valor de verdad de un enunciado no depende de nuestra observación, sino que se debe a una realidad que existe independientemente de nuestro conocimiento y según su concordancia con esta. Nuestra habilidad para determinar la verdad o falsedad de un enunciado es completamente irrelevante aquí.

La posición de Dummett sobre Wittgenstein respecto de este tema, por otro lado, puede resumirse diciendo que el primer Wittgenstein fue realista, y que el segundo abandona esta posición. En el *Tractatus*, Wittgenstein procura mostrar la conexión entre el lenguaje y el mundo afirmando que lo que ambas reflejan mutuamente (comparten) es su forma lógica. Esto es lo que garantiza, además, que las proposiciones tengan sentido, en tanto supone que el significado de un nombre está determinado por su conexión con un objeto simple al que nombra. Por lo tanto, en el *Tractatus*, Wittgenstein respalda una teoría del significado «condicional de la verdad» (*truth-conditional*) que es caracte-

rística del realismo en tanto el significado de una palabra está determinado o atado por un acto que sirve para conectarlo con aspectos particulares de la realidad. Luego del *Tractatus*, Wittgenstein adhiere a otra posición: el significado de una palabra está determinado por el modo en que la empleamos en el juego del lenguaje, por su gramática. Las preguntas acerca de la corrección en el empleo de una expresión dependen ahora de la afirmación resulta inteligible, algo que es determinado por la gramática. Por lo tanto, el segundo Wittgenstein adhiere a una teoría del significado manifiesta en «condiciones de asertabilidad» (*assertibility-conditions*), un rasgo característico del antirrealismo (Dummett, 1991: caps. 4 y 5).¹³

La posición sostenida por Dummett respecto al segundo Wittgenstein es compartida por Kripke (1989) en su famosa solución a su igualmente famoso diagnóstico escéptico sobre la paradoja del seguimiento de reglas (Wittgenstein, 1953: 201). La paradoja expresada por Wittgenstein plantea que, pese a que la regla está para determinar los criterios de corrección en los empleos, cualquier acción puede encuadrarse bajo una regla según alguna justificación o interpretación por parte del agente que la ejecuta. Por lo tanto, la regla no puede reglar, no puede determinar los casos de concordancia o desacuerdo con ella.

Kripke enfatiza el carácter global y radical de esta forma de escepticismo filosófico, que se extiende a todos los usos significativos del lenguaje y que afecta incluso la posibilidad misma de comprendernos entre hablantes. Su ejemplo matemático para esta forma de escepticismo es hartamente conocido: contamos con la palabra «más» y con la representación simbólica externa «+». Además, tenemos una representación interna de lo que significan estos términos y cómo debo proceder en casos en que se requiera su empleo. Por lo tanto, a primera vista, podría decir que he aprehendido la regla de adición y que para un número indefinido de casos nuevos y futuros en que deba realizar una adición, contaremos con una respuesta única para ellos.

Kripke (1989:17) pone a prueba esta conclusión. Nos pide que supongamos que debemos realizar una suma que nunca hemos realizado antes y que dicha suma sería: «68+57». Además, nos pide que supongamos que todos los cálculos que realicé antes involucraban números menores a 57 y un resultado menor a 125. El escéptico parte de este escenario para cuestionar la certeza en el uso del «+». En particular, y por la razón que sea (drogas, genio maligno u otros

13. Una crítica de esta lectura de Dummett sobre Wittgenstein en términos de un convencionalismo puro se puede consultar en Dilman (1973: cap. 11, apartado iii).

factores posibles), llama la atención sobre la posible malinterpretación del uso pasado del signo en cuestión y de la palabra «más». El escéptico nos dice que tal vez confundí mis intenciones lingüísticas previas y que usé el término «más» en un sentido que de aplicarlo al caso actual no me daría como resultado «125» sino «5». Esta manera de aplicar el término forma parte de una función diferente, la «tadición», simbolizada mediante « \oplus », «tás» (*quus*). La función queda expresada de la siguiente manera: « $x\oplus y = x+y$, si $x, y < 57$; $= 5$ en cualquier otro caso.»

El desafío escéptico es intentar justificar por qué la respuesta correcta debe ser «125» y no «5» si no tengo ejemplo previo en que apoyarme (dado que la regla se aplica para un número indefinido de casos), ni directivas para este caso específico (porque podría funcionar tanto la «adición» como la «tadición» para este caso). Para responder al escéptico, debo considerar dos aspectos: el primero, que indique el hecho, referente a mi conducta o estado mental, que permita mostrar que significaba «más» y no «tás». El segundo aspecto de mi respuesta debe considerar que, para estar justificado, debo contar con alguna razón para sentirme tan confiada en responder «125» y no «5».

La duda escéptica wittgensteiniana, ejemplificada por Kripke, cuestiona el nexo entre la intención y las significaciones pasadas, por un lado, y la práctica actual, por el otro. De aquí el aire humeano de Wittgenstein (Kripke, 1989:49, 66–67, 69), en el sentido de que ambos desarrollan una paradoja escéptica basándose en el nexo causal entre dos eventos. Kripke (1989:68–69) resalta también el aire berkeleyano del argumento. Así como Berkeley afirmó que sostener la existencia de algo extramental es producto de una equivocación metafísica, Wittgenstein (P1:183–193) resiste el intento de postular un hecho mental superlativo que determine de antemano qué debo hacer o cuál es el resultado correcto de «68+57» de forma independiente a las adiciones que pude haber realizado.¹⁴

Kripke desestima intentos de solución al problema escéptico¹⁵ como paso previo a establecer su posición. Uno de estos intentos fallidos señalados por

14. Diamond (1991b) notó con anterioridad a Kripke el aire berkeleyano de sus argumentos, aunque, llamativamente, desprende de allí conclusiones disímiles. Wittgenstein no es un escéptico ni sostiene una posición antirrealista respecto del significado, sino que, antes bien, está proponiendo adherir a un realismo del sentido común, no metafísico. Ver apartado 6.1 del presente libro.

15. Kripke rechaza la propuesta disposicionalista (1989:29–39) para la descripción de los hechos mentales, la opción de la mejor explicación (1989:39–41) que resume la hipótesis de que se quiso decir más porque es más simple; la apelación a una experiencia

Kripke (1989:49–50) es asumir una posición platonista. Según esta forma de realismo matemático, podría asumir que las matemáticas tienen una naturaleza no mental: «La función de la adición no está en ninguna mente particular, ni es la propiedad común de todas las mentes. Tiene una existencia objetiva, independiente». Esta posición haría posible afirmar que la «adición» contiene todos los casos posibles de aplicación dado que es un objeto matemático infinito. Pero como bien señala Kripke, el platonismo no logra evadir el problema de cómo la existencia en mi mente de cualquier entidad mental puede constituir la aprehensión de un objeto particular específico, desestimando otro. Es el individuo el que debe captar el sentido objetivo del signo, debe tener en su mente la idea apropiada. El problema escéptico vuelve al lugar donde comenzó. Según las palabras de Kripke:

Para Wittgenstein, el platonismo es en gran medida una vana evasión del problema de cómo nuestras mentes finitas pueden proporcionar reglas que se supone que se aplican a una infinidad de casos. Puede suceder que los objetos platónicos se auto–interpreten o, más bien, puedan no necesitar interpretación; pero al final debe haber alguna entidad mental involucrada que suscite el problema escéptico. (Kripke, 1989:50)

Llegados a este punto, Kripke presenta su «solución escéptica». Reconociendo que las afirmaciones escépticas son irrefutables, resulta mejor optar por la salida terapéutica que muestre que nuestras prácticas no necesitan la justificación que el escéptico demanda. Kripke emplea la mencionada distinción de Dummett entre posiciones realistas y antirrealistas semánticas, así como la lectura que este hace de Wittgenstein. En el *Tractatus*, la forma general que adquiere la explicación del significado consiste en la enunciación de las condiciones de verdad para el caso de oraciones declarativas. Esto equivaldría a un punto de vista realista clásico. En *Philosophical Investigations*, en cambio, no hay un interés exclusivo por oraciones declarativas. El lenguaje tiene variadas funciones y lo que se requiere para su significado es el establecimiento de las «condiciones de asertabilidad o justificación», es decir, de las circunstancias que hacen posible hacer una movida válida dentro de un juego del lenguaje.

interna (1989:41–49) acerca del significado distinguible por introspección; y, finalmente, el platonismo (1989:49–50) que sostiene que la función de adición no está en ninguna mente, sino que tiene una existencia objetiva independiente. No desarrollo estos temas para no extender demasiado la descripción de la posición de Kripke.

Esta posición es un repudio al punto de vista realista clásico presentado en el *Tractatus*. No es posible asegurar que una representación mental tenga una única interpretación o que las proposiciones se correspondan de manera individualizadora con hechos. Así, la visión «realista o representacional» del lenguaje resulta socavada (Kripke, 1989:82–83). Kripke añade, además, que esta concepción del significado basada en las condiciones de asertabilidad suma una ventaja, en tanto enfatiza que el lenguaje juega un papel relevante en nuestras vidas, no es ocioso.

La solución escéptica consiste en aceptar no hay tales hechos a los que se pueda recurrir para determinar el significado de un signo. Debemos deshacernos de la idea de que las oraciones declarativas significativas deben tratar de corresponderse con los hechos. En su lugar:

Todo lo que se necesita para legitimar las aseveraciones de que alguien quiere decir algo es que haya circunstancias suficientemente especificables bajo las cuales ellas sean legítimamente aseverables y que el juego de aseverarlas bajo tales condiciones tenga un papel en nuestras vidas. No se necesita ninguna suposición de qué «hechos corresponden» a esas aseveraciones. (Kripke, 1989:77)

La solución kripkeana dio apoyo a las lecturas comunitaristas acerca de la determinación del significado y de la imposibilidad de un lenguaje privado. El rechazo a la concepción realista del significado y su reemplazo por las mencionadas condiciones de asertabilidad se suman a la idea de que dichas condiciones están dadas por una comunidad, quien establece a su vez la utilidad que una expresión puede tener en nuestras vidas. Una vez que concedemos al escéptico que actuamos sin el tipo de justificación que demanda en el empleo de una regla, nos queda sin embargo la posibilidad de explicar que no por ello lo hacemos de manera errónea. Al seguir nuestra propia inclinación en el empleo del lenguaje, estamos participando de las condiciones de justificación aportadas por la comunidad a la que pertenecemos.

La comunidad aporta este criterio de corrección para el empleo del lenguaje a través de lo que Kripke (1989:92) denomina el «juego de atribución de conceptos». Atribuimos el dominio del empleo del lenguaje a un hablante cuando este acierta en las respuestas y empleos particulares de la comunidad a la que pertenece. Si la persona reacciona de un modo diferente a la expectativa comunitaria, se imponen sanciones y restricciones a su comportamiento que pueden conducir, incluso, a su exclusión de actividades futuras. La atribución de conceptos se apoya en que una comunidad concuerda (en general) en sus prácticas.

Creo que la idea de Kripke de que las reglas solo pueden dictaminar de forma comunitaria los criterios para distinguir los empleos particulares correctos e incorrectos es esencialmente correcta. Ante la desestimación de la idea de que debe haber algo diferente al uso si queremos seguir una regla, algo que pueda fijar sus posibles aplicaciones y que podamos captar de manera inmediata a fin de llevar adelante la acción, nuestras habilidades aisladas para aplicar reglas generan un colapso de criterios de corrección. Por lo tanto, una persona solo puede embarcarse en una práctica reglada en tanto miembro de una comunidad de «seguidores de reglas», podríamos decir. La perspectiva comunitarista permite asegurar, en este sentido, la objetividad en el seguimiento de reglas como un asunto esencialmente social.

Kripke interpreta correctamente la sugerencia de Wittgenstein en *Philosophical Investigations* respecto a la imposibilidad de recurrir a hechos que funcionen como referencia para establecer la verdad o falsedad en la aplicación de una regla, o el significado de un concepto. Este rechazo al modelo referencialista semántico es un rechazo a la concepción realista del significado, pero no a cualquier concepción realista, sino a una clase eminentemente metafísica, que supone la apelación a hechos autónomos y subsistentes que sirvan como causa en la determinación del significado de una expresión. El colapso que Kripke pone en evidencia no es el de toda forma de realismo, sino solo el de un realismo de tipo metafísico, paradigmáticamente ejemplificado por el platonismo en *Philosophical Investigations*.

Si estoy en lo cierto respecto a que la crítica de Kripke solo atañe a formas metafísicas del realismo y no a todo realismo, entonces queda un recorrido alternativo al escepticismo en la salida a la paradoja del seguimiento de reglas. Por lo tanto, no resulta necesario asumir una perspectiva escéptica como alternativa a la crítica a la apelación a hechos mentales o extramentales que sirvan de causa en la determinación del significado, a fin de para comprometerse con la visión comunitarista de las reglas.

Un aspecto de mi desacuerdo con la salida escéptica kripkeana es la asunción de que las reglas no poseen carácter normativo, no son autónomas respecto del empleo individual, en este sentido. Kripke señala la paradoja que implica solicitar que una regla cumpla de un modo simultáneo con la exigencia de que el significado se aparezca a nuestra mente de un modo inmediato para su captación (i.e., un modelo platonista de las reglas) y que al mismo tiempo sirva como medida para la corrección de nuestros comportamientos correspondientes. Su solución señala, entonces, que la forma en que se evalúa la corrección de la acción o del juicio se reduce a la forma en que se guía la conducta o juicio de la persona. Así, podría decirse que Kripke hace descansar

el criterio de corrección en lo que Meredith Williams (1999:162) denomina un «criterio psicossociológico» fundado en el consenso de la comunidad. La dimensión psicológica, que marca el modo en que el comportamiento de un individuo es determinado o guiado de hecho, se devora la dimensión epistémica, que marca el modo en que el juicio o la acción es realizada según una regla para su corrección.

Sin embargo, según Wittgenstein (RFM:406; Z:431), usar «x» de manera correcta no significa lo mismo que usar «x» tal como la mayoría de las personas lo hacen. El consenso no puede agotar el criterio de empleo comunitario de reglas, las cuales parecen resguardar un sentido normativo en la distinción entre usos correctos e incorrectos de nuestras prácticas lingüísticas.

Vale la pena aquí regresar, una vez más sobre la mencionada «autonomía» o «arbitrariedad» de la gramática¹⁶ (Wittgenstein, GF:184,185; Z:331). Por un lado, la gramática es arbitraria o autónoma en un sentido específico, a saber, en la medida en que su corrección no puede justificarse a través de la referencia a la realidad. El siguiente pasaje de *Zettel* marca esta dirección de interpretación:

Uno está tentado a justificar las reglas de la gramática a través de enunciados como «Pero realmente hay cuatro colores primarios.» Y el señalamiento de que las reglas de la gramática son arbitrarias está dirigido contra la posibilidad de esta justificación, que es construida sobre el modelo del justificar una proposición señalando aquello que la verifica. (Wittgenstein, Z:331)

El carácter normativo de las reglas, entendidas de forma comunitaria y sin apelar a hechos intermediarios para interpretar o determinar su uso, no implica asumir que una imagen reificada del significado, por situarse independientemente de nuestras prácticas y juicios actuales. De hacerlo, sería volver a un platonismo que nos reinicia en la paradoja del seguimiento de reglas. No estamos postulando entidades metafísicas, esta autonomía no puede encerrarse en un realismo de esta clase.

Por otro lado, entonces, la gramática no es arbitraria en tanto está guiada por los fines y las funciones que se desarrollan en el contexto de los juegos de lenguaje particulares:

16. Cf. capítulo 2 del presente libro. Además, el tema de la arbitrariedad de la gramática recibe un detallado tratamiento en Baker y Hacker (2009:332–344) y mi posición se basa parcialmente en esta lectura.

Las reglas gramaticales son medios arbitrarios: su propósito no es (por ejemplo) corresponder con la *naturaleza* de la negación, o el color, sino con el *propósito* de la negación y el concepto de color. Como el propósito de las reglas del ajedrez no es ajustarse a la esencia del ajedrez sino ajustarse al propósito del juego de ajedrez. (Wittgenstein, MS 160:3v)

Que la gramática no pueda interpretarse en términos realistas metafísicos, para decirlo en los términos que vengo empleando, no significa que no se atenga a un sentido que debe ser acorde al contexto de empleo, a las finalidades a las que las prácticas estén orientadas y a la familiaridad que tenga con su uso en el seno de un juego de lenguaje particular. En este sentido, que la gramática sea arbitraria no significa que las proposiciones gramaticales que expresan las reglas del uso del lenguaje sean un asunto que dependan de la elección arbitraria o de la decisión de un individuo. Tampoco pueden apoyarse exclusivamente en la idea del consenso que les presenten un grupo de personas o una comunidad. Las reglas de empleo expresadas en proposiciones gramaticales se establecen en relación con la relevancia que tienen en nuestra forma de vida, en el entretreído de acciones con propósitos determinados que llevamos adelante en nuestra vida «civil». Esta idea, sostendré en los próximos dos capítulos, compromete a la posición de Wittgenstein con lo que denomina un «realismo no metafísico» o «práctico».

Tercera parte

Capítulo 6

El realismo clásico o metafísico

No empirismo y aun así realismo en filosofía. Esto es lo difícil
(en contra de Ramsey)

LUDWIG WITTGENSTEIN, REMARKS ON THE FOUNDATIONS
OF MATHEMATICS, PARTE VI:23

En efecto, ¿no es evidente que la posibilidad de un juego de
lenguaje está condicionada por ciertos hechos?

LUDWIG WITTGENSTEIN, ON CERTAINTY:617

Con la finalidad de acercarnos progresiva y complementariamente a una posición realista presente en el segundo Wittgenstein, en este sexto capítulo del libro desestimaremos las consideraciones de Howard Mounce en «Wittgenstein and Classical Realism» (2005:103–121). Allí, Mounce afirma que la posición de Wittgenstein no intenta salirse de la tradición realista metafísica, sino que, muy por el contrario, sus escritos posteriores a la década del 30 muestran un compromiso con esta tradición que se remonta hasta los pitagóricos. Al hacerlo, toma distancia de la posición de Cora Diamond (1991a) respecto del tema, al afirmar que sus conclusiones no logran adentrarse en el núcleo de la posición realista de Wittgenstein y termina conduciendo, en cambio, a una posición antirrealista.

Dedicaré el apartado 6.1 de este capítulo a esgrimir, sin embargo, la posición de Cora Diamond en «Realism and the Realistic Spirit» (1991b:39–71), aparecido por primera vez en 1974 y reformulado luego en 1982. La autora llama a defender un «espíritu realista» en seno de la posición wittgensteiniana, donde la acepción «realismo» pierde su herencia filosófica y se interna en nuestros usos y actividades «civiles». La razón de incluirla en este capítulo es que sobre este trasfondo puede entenderse mejor la posición crítica de Mounce respecto a Diamond, así como su propuesta alternativa de un «realismo clásico». La

concepción de Diamond resulta compatible con la lectura realista de Wittgenstein que este libro pretende defender, en tanto implica abandonar la concepción realista metafísica de una realidad completamente neutra y despojada de conceptualizaciones y significados humanos que permanece como un resabio inaccesible al conocimiento. El realismo que propone Wittgenstein para la filosofía es antes que una tesis metafísica, una actividad que consiste en confrontar y contrastar los problemas filosóficos no con percepciones sensibles o hechos aislados, sino con comportamientos práctico–lingüísticos.

En el apartado 6.2 explicitaré la noción de «realismo clásico» en la que Wittgenstein se enrolaría en sus últimas producciones filosóficas, según la interpretación de Mounce. Reconstruiré, a su vez, el argumento que conduce a la crítica de la posición interpretativa de Diamond.

En el apartado 6.3, por último, evaluaré la posición de Mounce para mostrar que es posible enfatizar suficientemente lo que denomina «la falsa dicotomía que anida en concepción de la trascendencia del lenguaje con relación al mundo», sin por ello abandonar la posición de Diamond. Después de todo, hay diferencias cruciales que separan a Wittgenstein de la tradición filosófica clásica y que se centra en el desprecio de la noción de representación en teoría del conocimiento, de las aspiraciones metafísicas que se ensayan detrás del debate entre idealismo y realismo y del establecimiento de una diferenciación absoluta entre el lenguaje y el mundo. Lo expresado nos llevará a concluir que la propuesta de Wittgenstein difícilmente se encuadre en una posición «clásica» del realismo.

El «espíritu realista» de Wittgenstein

«No empirismo y aun así realismo. Esto es lo difícil» (Wittgenstein, RFM:–VI,23).¹ Las palabras de Wittgenstein vuelven sobre las consideraciones de Frank Ramsey en torno al conflicto entre el realismo y el empirismo. Este tema es, además, el punto central en torno al cual gira el artículo «Realism and the Realistic Spirit» (1991b) de Cora Diamond.

Un ejemplo del apuro en el que nos enredamos al querer compatibilizar nuestras intuiciones realistas con una perspectiva empirista nos lo brinda la

1. La primera aparición de *Remarks on the Foundations of Mathematics* fue en 1956. El libro está compuesto de fragmentos editados que van desde 1937 a 1944. La cita corresponde a la Parte VI, *circa* 1943–1944.

concepción de la materia de Locke como el soporte de sus propiedades sensibles. Tal como afirmaba en su *Ensayo sobre el Entendimiento Humano* (Locke, 1961:11, xxiii,15), desde que solo lo que es accesible a la experiencia sensible puede ser conocido, se sigue que la materia como tal es «un algo desconocido» y que, por ende, yace más allá del pensamiento humano. Esto marcha contra la corriente del empirismo que niega la «relevancia de lo que es independiente de nuestra experiencia» y, de hecho, no admite que sea inteligible hablar de una realidad tal que sea independiente en sentido absoluto.

Ramsey se involucra en este tema en sus trabajos desarrollados entre 1926 y 1929. Entre ellos podríamos señalar dos que resultan particularmente pertinentes para el contexto: «Truth and Probability» (Ramsey, 1950a:156–198), escrito en 1926, y «General Propositions and Causality» (Ramsey, 1950b:237–255), de 1929. Ambos aparecen en 1931 en la compilación póstuma *The Foundations of Mathematics and other Logical Essays* (1950c).²

Ramsey analiza dos casos: el primero, sobre aquello que justifica una inferencia lógica. El segundo, acerca de cómo debemos entender una proposición general como «todos los hombres son mortales». Para los dos ejemplos podríamos optar por un tipo de explicación realista o por otra, opuesta, de carácter reduccionista y empirista. Esta última señalaría que solo aquello accesible a la experiencia resulta necesario para su justificación. El intento de Ramsey, al respecto, se orientaba a derribar la dicotomía entre el realismo y el empirismo, evitando los errores de ambos, afirmando que ambas posiciones «debían ser rechazadas por el espíritu realista» (1950b:252).

Por un lado, entonces, Ramsey rechaza el realismo del atomismo lógico (tal como lo encontraríamos en Russell)³ así como el convencionalismo que es su antítesis. La tercera posición que propone Ramsey es que la inferencia lógica se realiza de acuerdo con una regla (el principio de inferencia) o estado mental o costumbre. En «Truth and Probability» (1950a), Ramsey es claro al sostener una visión pragmatista de las justificaciones basadas en un principio o costumbre:

2. La publicación fue prologada por G.E. Moore diez meses después de su muerte, en enero de 1930.

3. Uno de los temas centrales del atomismo de Russell es que el mundo consiste en una pluralidad de hechos lógicamente independientes y que nuestro conocimiento depende de los datos obtenidos de nuestra experiencia directa de ellos. Para un estudio de las diferentes posiciones realistas sostenidas por Russell a lo largo de su extensa producción filosófica, se puede consultar el artículo de Elizabeth Eames (1967:502–511).

Esto es una especie de pragmatismo: juzgamos los hábitos mentales en función de si ellos funcionan, es decir, de si las opiniones a las que ellos conducen son en su mayoría verdaderas, o son verdaderas de un modo más seguido que aquellas opiniones a las que conducirían otros hábitos mentales. (Ramsey, 1950a:198)

Es decir, dado que la inducción es un hábito muy útil, resulta razonable que lo adoptemos. Lo que justifica un principio lógico es que en las inferencias que conducen premisas verdaderas a conclusiones verdaderas son «chequeables» independientemente de la inferencia por la «experiencia», esto es, de su observación y experimentación.

Wittgenstein consideraba que Ramsey otorgaba a lo empírico un lugar equivocado en su propuesta de una especie de pragmatismo que torna a la lógica en una disciplina empírica. Según Diamond, aunque se piensa que Wittgenstein algunas veces ha hecho esto él mismo, se trata de un malentendido originado en la consideración de algunas de sus anotaciones fuera de contexto. En *Remarks of Foundations of Mathematics* (RFM), Wittgenstein otorga a «lo empírico» un lugar en sus discusiones a través de una estrecha vía entre el convencionalismo y el pragmatismo: el convencionalismo como una forma de idealismo lingüístico y el pragmatismo como una forma de empirismo.

Ya he expuesto que los textos de Wittgenstein ofrecen resistencia a las interpretaciones idealistas lingüísticas. Gracias a este paso, es posible expresar con mayor facilidad por qué la posición de Wittgenstein no puede ser traducida en una suerte de convencionalismo, entendiendo esta posición como una forma del idealismo lingüístico que sostiene que las significaciones son independientes de su referente y se comportan, por ende, de modo arbitrario. Ahora debemos medir el lugar que Wittgenstein le adjudica a «lo empírico» en función de evaluar su compromiso con cierto «espíritu realista» no empirista. Dos cuestiones se abren a consideración a partir de esta situación: la primera, entender la expresión recogida por Diamond al completar el diálogo implícito que Wittgenstein mantenía con Ramsey en *Remarks on the Foundations of Mathematics*, y que tiene que ver con el «espíritu realista». La segunda cuestión, vinculada con la primera, es juzgar el modo en que este espíritu realista no es empirista y qué destino cumple «lo empírico» en este contexto de producción para el austríaco.

Sea lo que sea que queramos significar con «realismo», dice Diamond, «deberíamos usualmente tener en mente una posición en la cual de algún modo u otro hemos enfatizado la relevancia de lo que es independiente de nuestro pensamiento y experiencia». Por otro lado, el «empirismo» parecería

negar importancia a aquello que es independiente de nuestra experiencia, ello incluso si admite hablar de algo así. Diamond (1991b:39) diagnostica: «El empirismo es algo en lo que nos metimos en filosofía tratado de ser realistas, pero haciéndolo de la manera incorrecta o no suficientemente fuerte».

Diamond piensa que «el espíritu realista» puede ser una extracción del ejemplo presentado en el §52 de *Philosophical Investigations*. El mismo dice:

Si me siento inclinado a suponer que un ratón surge por generación espontánea a partir de harapos grises y polvo, estará bien que acto seguido investigue meticulosamente esos harapos para ver cómo pudo esconderse en ellos un ratón, cómo pudo llegar allí, etc. Pero si estoy convencido de que un ratón no puede surgir de estas cosas, entonces quizá mi investigación sea superflua.

Pero debemos primero aprender a entender qué se opone en filosofía a una tal consideración de los pormenores. (Wittgenstein, PI:52)

Wittgenstein llama a analizar los pormenores del proceso, a mirar de cerca qué es lo que ocurre cuando queremos afirmar, del modo en que lo haría un realista empirista (como sería el caso de Locke), que hay una materia de algún modo desconocida cuya presencia o ausencia marca la distinción entre tener una percepción genuina o una alucinación. Si logramos prestar atención a los casos en que contamos con percepciones genuinas y los comparamos con aquellos en los que no, nos daremos cuenta de que la apelación a alguna cosa no percibida no juega ningún rol en su distinción. Son consideraciones específicas de las más diversas las que nos permiten decidir, en circunstancias particulares, si aquello que percibimos es realmente el caso (por ejemplo, si un remo sumergido hasta su mitad en el agua está realmente doblado o no, etc.). Estas consideraciones son «los harapos» del pasaje de Wittgenstein, aquello que tenemos que «revolver» en los problemas filosóficos a los que queramos hacer frente con un «espíritu realista». Diamond dice:

Nuestros modos actuales de tratar con diferentes clases de diferencias percibidas (por ej., coherencia con «las transacciones precedentes y subsiguientes de nuestras vidas» y la carencia de tal coherencia): estos son los harapos que no miramos, convencidos como estamos de que ningún ratón puede llegar a ser de ellos. (Diamond, 1991b:48)

Diamond emplea pasajes de *Tres diálogos entre Hylas y Philonous* de George Berkeley (2005) para mostrar que el reclamo de Wittgenstein tiene muchas

resonancias en los planteos que la persona de Philonous interpone a la postura de Hylas. Este último personaje encarna el realismo empírico y representacional de John Locke y logra reflejar con total claridad el conflicto entre realismo y empirismo que aquí se asoma. Para Hylas, la existencia real es existencia distinta de (y sin cualquier relación con) su ser percibidas. Desde este punto de vista y empleando la evidencia de nuestros sentidos para tratar de decir qué es real, el juicio de que, por ejemplo, el caballo es real y no imaginario, es una hipótesis que va más allá de cualquier cosa de la que pudiésemos ser conscientes a través de nuestros sentidos y que, sin embargo, debemos evidenciar a partir de ellos. Tanto Wittgenstein como Berkeley (representado en Philonous) tienen una estrategia común que consiste en mostrar los criterios que debemos emplear para lograr distinguir lo real de lo quimérico o imaginario, y que consiste en prestar atención a lo que concretamente percibimos.

El espíritu realista es todo lo contrario al pensamiento abstracto. La crítica del propio Wittgenstein a la «forma general de la proposición», tal como la sostenía en el *Tractatus*, bien podría verse como el desenmascaramiento de ese «falso ratón» (PI:52) tras revolver los harapos. Ahora solo tenemos «juegos de lenguaje», harapos, y hemos llegado a estar convencido de ellos prestando atención a los casos particulares. Tal como dice Wittgenstein al describir el lenguaje en términos de «parecidos de familia», si miras aquello a lo que llamamos «juegos» verás que no hay algo común a todos, sino semejanzas. Pero para entender esto debemos acatar la orden: «¡no pienses, sino mira!» (PI:66). Mira los ejemplos que se presentan en sus propios contextos. Estos no son algo de lo que haya que extraerse la esencia de un concepto que refiere a algo ya que, cuando intentamos hacerlo, el propio significado se desvanece. El significado de una expresión aparece claramente cuando logramos situarnos en el contexto correspondiente:

En el caso (162)⁴ estaba claramente ante nosotros el significado de la palabra «derivar». Pero nos dijimos que era solamente un caso muy especial; que tenía que serle quitado si queremos reconocer la esencia del derivar. Así que le quitamos las

4. Wittgenstein, PI:162: «Ensayemos esta explicación: alguien lee cuando *deriva* la reproducción del original. Y llamo “original” al texto que lee o copia; al dictado conforme al cual escribe; a la partitura que ejecuta; etcétera. —Si, por ejemplo, le hemos enseñado a alguien el alfabeto cirílico y cómo se pronuncia cada letra —cuando después le presentamos un pasaje y lo lee, pronunciando cada letra como le hemos enseñado— probablemente diremos entonces que él deriva el sonido de una palabra, a partir de la figura escrita, con ayuda de la regla que le hemos dado. Y éste es también un caso claro de *leer*».

envolturas especiales; pero entonces el derivar mismo desapareció.—Para encontrar el alcauil real, la hemos despojado de sus hojas. Pues ciertamente (162) era un caso especial de derivar, pero lo esencial del derivar no estaba oculto bajo la superficie de este caso, sino que esa «superficie» era un caso de la familia de casos de derivar. (Wittgenstein, PI:164)

Wittgenstein no se cansa de mostrarnos cómo debemos atender al contexto concreto a la hora de determinar los significados. El entorno es lo que les da la importancia o la adecuación a las palabras: «una boca sonriente solo *sonríe* en un rostro humano» (PI:583).⁵ El significado depende del contexto. Cora Diamond insiste en que al hacer filosofía muchas veces nos evadimos de esta tarea hacia otra más abstracta y llegamos a un punto en el que somos completamente «irrealistas» (*unrealistic*) en el sentido ordinario de la palabra, fantásticos, disparatados. La «realidad» es «el terreno áspero» (Wittgenstein, PI:107), es cómo utilizamos las palabras, en qué contextos lo aplicamos, las consideraciones que realizamos en nuestra elección de ellas, etc. Se trata de un sentido que se opone a las «idealizaciones» no realistas de la filosofía, pero nuevamente comprendido en un sentido ordinario de los términos.

Resulta especialmente pertinente reproducir el párrafo 107 de *Philosophical Investigations*, donde se reclama la necesidad de que la realidad ejerza su fricción sobre nuestros pensamientos:

Cuanto más de cerca examinamos el lenguaje efectivo, más grande se vuelve el conflicto entre él y nuestra exigencia. (La pureza cristalina de la lógica no me era *dada como resultado*; sino que era una exigencia.) El conflicto se vuelve insoportable; la exigencia amenaza ahora convertirse en algo vacío.—Vamos a parar al terreno helado en donde falta la fricción y así las condiciones son en cierto sentido ideales, pero también por eso mismo no podemos avanzar. Queremos avanzar; pero para ello necesitamos *fricción*. ¡Vuelta al terreno áspero! (Wittgenstein, PI:107)

Hasta aquí notamos la valiosa apreciación que Diamond nos arroja sobre la consideración del propio Wittgenstein de «lo ideal» y «la realidad». Lo primero significa el pensamiento abstracto que busca esencias ocultas y generales en una especie de burbuja que desea dejar afuera los aspectos de la realidad. Es, además, la imagen que Wittgenstein tiene de la actividad filosófica que desea

5. Otros ejemplos en Wittgenstein: PI:153; Z:527.

que se abandone. Lo segundo es, en cambio y tal como dijimos, una tarea que se desarrolla sobre el terreno complejo de la realidad, sin intentar dejar de lado la multiplicidad de aspectos que la componen y los significados en sus empleos corrientes, contextualizados. Una tarea que no apela a creaciones abstractas, sino que atiende a los detalles y considera los ejemplos. Estas son atenciones que nos encaminan a pensar en el sentido en que Wittgenstein deseaba ser «realista» y qué implicaba a sus ojos no serlo.

En esta nueva caracterización, hay toda una familia de empleos no filosóficos de la expresión «realismo» que salen a la luz. Diamond (1991b:40–41) señala 3 ejemplos extraños a la filosofía donde la relación entre realismo y aquello que asociamos con empirismo se vuelve menos intrincada. Primero, decimos que alguien es «realista» cuando está sosteniendo algo que está de acuerdo con los hechos y que no está siendo realista, consecuentemente, cuando se niega a mirar los hechos. Segundo, las novelas e historias también pueden ser o no realistas dependiendo la atención que ellas presten al detalle y a la particularidad. Y las ficciones pueden ser realistas ya que, aunque evidentemente no reproduzcan todo o sean una simplificación, es evidente que ciertas cosas no ocurrirán en ellas: las macetas no hablan, las personas no regresan en el tiempo, los elfos no les hablan a zapateros, etc. La magia, el mito, la superstición, la fantasía son contrastados en esta acepción con el realismo y en este sentido puede apreciarse la conexión con el empirismo. En una historia realista los eventos se desenvuelven unos a otros y los personajes responden a las circunstancias. En ella se encuentra en marcha el modo como funcionan las cosas en nuestra vida: qué conduce a qué, qué tipo de cosas determinan cómo procedieron los eventos. Este aspecto del realismo que reclama coherencia y en su insistencia en las consecuencias, también tiene estrecha conexión con el empirismo entendido como aquello que acostumbro experimentar.

Estos ejemplos nos muestran que probablemente en la acepción que Wittgenstein ofrecía para defender una postura realista cabe un lugar para la experiencia, aunque en sentido modificado. Se trata de la experiencia de nuestra «vida civil», de nuestros comportamientos cotidianos y compartidos, la que conforma la realidad con la que debemos mantenernos en contacto y coherencia si queremos ser realistas. No se trata de una realidad desnuda y completamente ajena a nuestras experiencias, ni una experiencia de origen meramente perceptiva, subjetiva e individual, la que sirve como criterio de corrección de nuestros comportamientos lingüísticos.

Diamond (1991b:39) piensa que los comentarios recién reseñados de Wittgenstein sugieren el abandono de lo que llama el «realismo filosófico». Pero

debemos lograr esta salida del realismo metafísico sin transformar la matemática en un juego y los principios de la lógica en convenciones humanas que gobiernan nuestra naturaleza, es decir, sin caer en la contracara del «idealismo lingüístico».⁶ Para comprender la relación entre la matemática y la lógica con respecto a la realidad, sin transformarnos en platonistas, realistas metafísicos o idealistas lingüísticos, debemos adentrarnos en esta noción de «vida civil» como el destino de sus aplicaciones. Este es un realismo que evita el empirismo y puede quedarse apegado, sin embargo, a su aplicación. En los pasajes que van de los años 1942–1944 de *Remarks on Foundations of Mathematics* (RFM), Wittgenstein dice:

¿Calcula la calculadora?

Imagina que hubiera aparecido por casualidad una calculadora; y que alguien aprieta casualmente sus botones (o un animal anda sobre ellos) y realiza el producto 25×20 .

Quiero decir: es esencial a la matemática que sus signos se usen también en lo *civil* [*mufi*].

Es el uso fuera de la matemática, es decir, el *significado* de los signos, lo que convierte en matemática el juego de signos.

Así como tampoco es una inferencia lógica el que yo transforme una configuración en otra (una colocación de sillas, por ejemplo, en otra), si esas colocaciones no tienen un uso lingüístico fuera de esa transformación. (Wittgenstein, RFM: V,2)

6. Diamond piensa que la correcta interpretación sobre la anotación de Wittgenstein acerca del realismo sin empirismo puede ser leída incluso como una alternativa a los planteos de Kripke (1989). Kripke presenta una lectura de Wittgenstein como formulando soluciones escépticas, a la manera de Hume, a los problemas escépticos. Pero Diamond piensa que tanto las soluciones escépticas como las del realismo tal como ha sido trabajadas por la historia de la filosofía son «signos de que hemos construido mal nuestras propias necesidades en filosofía». Hilary Putnam llamó la atención a Diamond sobre la posible respuesta a Kripke que encierra su planteo ya que al momento de la aparición de «Realism and the Realistic Spirit» Diamond no estaba familiarizada con el trabajo de este autor (Diamond, 1991b:70, n. 2). Luego, en un artículo titulado «Rules: Looking in the Right Place» (1989), Diamond discute en mayor detalle a la propuesta de Kripke.

Wittgenstein es un realista en tanto presta atención a las matemáticas en sus empleos y actividades ajenos a la matemática. El uso de la matemática en tales actividades es la realidad ordinaria que la sostiene en su lugar y que la salva de ser transformada en una forma arbitraria de los símbolos. Esta acepción de la «realidad» como «lo civil» se encuentra en clara consonancia con la afirmación de *Philosophical Investigations* que dice que lo dado, aquel trasfondo último que debemos aceptar no es otra cosa que formas de vida (PI II:345). En el siguiente pasaje resulta igualmente evidente que esta noción de «realidad» es la que debe tomarse en cuenta por el «espíritu realista» a la hora de definir en sus rasgos más característicos del quehacer de la filosofía:

No es cosa de la filosofía resolver una contradicción por medio de un descubrimiento matemático, lógico–matemático. Sino hacer visible sinópticamente el estado de la matemática que nos inquieta, el estado *anterior* a la solución de la contradicción. (Y no se trata con ello de quitar del camino una dificultad).

El hecho fundamental es aquí: que establecemos reglas, una técnica, para un juego, y que entonces, cuando seguimos las reglas, no marchan las cosas como habíamos supuesto. Que por tanto nos enredamos, por así decirlo, en nuestras propias reglas.

Este enredarse en nuestras reglas es lo que queremos entender, es decir, ver sinópticamente.

Ello arroja luz sobre nuestro concepto de significar. Pues en estos casos las cosas resultan de modo distinto de lo que habíamos significado, previsto. Decimos justamente, cuando, por ejemplo, se presenta la contradicción: «Yo no significaba esto».

El estado civil (*bürgerliche Stellung*) de la contradicción, o su estado en el mundo civil: ése es el problema filosófico. (Wittgenstein, PI:125)

El realismo de Wittgenstein no es una posición filosófica solo si dejamos reservada la denominación para una acepción metafísica. Pero esta nueva versión de «realismo» logra conducirnos a una aseveración filosóficamente relevante: es nuestra «vida civil» la realidad en la que se contrastan los problemas filosóficos en general, amén de los enunciados lógicos y matemáticos, creencias epistémicas, entre otras cuestiones que podríamos citar. Ya no esta-

mos pensando en una realidad exclusiva de objetos, sino que la actividad y la vida en la que se entreteje se mezclan en una doble dependencia.

A través de su exposición, Cora Diamond manifiesta ostensiblemente que hay una concepción del realismo concebido como una actividad y no como un conjunto de tesis metafísicas. Para ello, hubo que desprenderse críticamente de la noción realista y empirista que exhibía la filosofía y recoger un sentido que pertenece a nuestros empleos ordinarios y contextualizados de la noción «realismo». Este realismo plantea una tarea que se desarrolla sobre el terreno complejo de la realidad, sin intentar dejar de lado la multiplicidad de aspectos que la componen y los significados en sus empleos corrientes, contextualizados. Atendiendo a los detalles y considerando los ejemplos, la investigación filosófica centra su atención en la «vida civil» como relocalización de lo «empírico». El espíritu realista se opone, en consecuencia, al pensamiento abstracto, descontextualizado.

Sin embargo, la posición de Diamond, aunque nodal en su redireccionamiento de la lectura de Wittgenstein, no logra avanzar mucho más que su recomendación de mantenernos «realistas» en el sentido vulgar de la palabra. Algo de esto se vislumbra en la crítica de Mounce (2005) a Diamond, al reclamar una mayor definición y caracterización para el realismo del segundo Wittgenstein. A continuación, entonces, evaluaremos las consideraciones de Mounce al respecto, así como su propuesta de un realismo fuerte, metafísico.

El realismo clásico o metafísico de Wittgenstein, opuesto al espíritu realista

En su artículo «Wittgenstein and Classical Realism» (2005), Howard Mounce afirma que la posición de Wittgenstein no intenta salirse de la tradición realista metafísica, sino que, muy por el contrario, sus escritos posteriores a la década del 30 muestran un compromiso con esta tradición que se remonta hasta los pitagóricos. El núcleo común que recorre toda la historia de la filosofía consiste en «negar que el orden es impuesto por la mente humana sobre el mundo» (Mounce, 2005:103). En la Antigüedad, los pitagóricos, Platón y Aristóteles, por ejemplo, pensaban que la mente puede dar sentido al mundo solo porque éste participa de un orden que es independiente de ella. Así, se opusieron a sofistas y escépticos quienes argumentaban que el hombre es la medida de todas las cosas, expresada en el consenso individual o social o en las convenciones del lenguaje. En el Medioevo, el debate se estableció entre realistas y nominalistas. Mientras estos sostenían que la realidad es

esencialmente particular y que solo los objetos particulares existen realmente, aquellos defendían, por el contrario, que el que la mente dependa de generalidades para conocer implica que la mente solo puede relacionarse con los particulares porque refleja lo que es independiente de ella misma y pertenece a la naturaleza de las cosas. Y si la realidad fuera esencialmente particular, sería inexplicable cómo la mente puede comprender o caracterizar los objetos del mundo empleando conceptos generales. Desde Descartes, por último, la filosofía ha sostenido el antirrealismo como una posición mayoritaria (Mounce, 2005), especialmente a finales del siglo xx. «Nietzscheanos, deconstruccionistas, neopragmatistas y heideggerianos todos sostienen que el orden objetivo es una ilusión y que el hombre es la medida de todas las cosas» (2005:104).

Por ende, la lectura realista de Wittgenstein ensayada por Mounce forma parte de una enorme empresa cuya finalidad es mostrar que hay algo así como un «realismo clásico o trascendente» que es característico a la filosofía desde Platón hasta la edad media y que ha sido abandonada a partir de Descartes, con algunas excepciones.

Las ideas centrales de este realismo, en el cual engloba al segundo Wittgenstein, fueron delineadas por Mounce en «Morality and Religion» (1998). El trabajo sostiene que podemos comprender el mundo del modo en que lo hacemos solo porque este tiene un orden inteligible que las mentes comparten. Este orden, a su vez, es manifiesto en el mundo, pero lo trasciende. Los conceptos a través de los cuales el mundo es inteligible son presentados en el mundo, pero van más allá de cualquier rango de instancias: ellos son normativos, determinan qué es razonable. Este orden, además, ya está implícito en el mundo, no es una construcción nuestra. El mundo, y la posibilidad de verdad, presuponen una objetividad en los valores, en los cuales nosotros participamos. Pero aquí no finaliza la cuestión: el orden inteligible del mundo no puede explicarse a sí mismo, sino que señala a su fuente en la «Mente», siendo «una idea figurada pero no equivocada» atribuirlo a la Mente Divina o Dios.

Según Mounce, hay más en el mundo de lo que sabemos ya que solo somos una parte de este. Además, estamos subordinados a la verdad que solo podemos descubrir en variados sentidos.⁷ Como dijimos, esto fue así desde Pitágoras y hasta los modernos, donde Descartes intenta explicar la inteligibilidad del mundo recurriendo al sujeto en vez de a un orden trascendente. Este

7. Esta reconstrucción pertenece a Weston (2009:103–104).

camino generó muchas tensiones internas e incoherencias, según Mounce, tal como se puede apreciar en Hume, los pragmatistas, Rorty, etc.

Lo que debemos considerar aquí es si Wittgenstein debe ser sumado a esta lista y de qué lado de la contienda lo localizaríamos. Mounce responde que debemos hacerlo enlistándolo con los realistas, al menos si miramos su producción filosófica posterior a su período de transición (luego de las décadas del 20 y 30).

El realismo clásico de Wittgenstein asume esencialmente que el lenguaje es parasitario del mundo pero que este no lo es con relación al lenguaje (Mounce, 2005:106). El lenguaje no posee, por lo tanto, sentido alguno si se lo considera anterior o independiente de modo absoluto con relación al mundo. Se trata de una posición que no incurre en el error de afirmar que podemos trascender el lenguaje y fundarlo en el mundo sin por ello caer en el otro extremo de pensar que el lenguaje es completamente autónomo. El realismo clásico con el cual se comprometería Wittgenstein implica aceptar una tercera posibilidad, a saber, que «el lenguaje se desenvuelve *a través* de nuestras interrelaciones con un mundo independiente» (Mounce, 2005:106).

El realismo clásico de la propuesta de Mounce (2005:109) mantiene que los fundamentos para nuestro lenguaje dependen no de nuestro razonamiento sino de nuestras relaciones con el mundo y que, en consecuencia, ellos están implícitos en nuestro lenguaje y pueden ser explicitados mediante la reflexión. A fin de comprender cómo se fundamenta el lenguaje en el mundo, debemos atender a los comportamientos y ver que estos no dependen del lenguaje. Por ejemplo: podemos enseñarle a un niño la palabra «rojo» señalando muestras o ejemplos de cosas rojas, pero él adquiere la palabra solo cuando la aplica a otras instancias diferentes de las que le hemos mostrado, cuando adquiere la capacidad de aplicarlo a instancias indefinidas en el transcurso de su vida. Las palabras tienen sentido para un niño solo cuando su uso es un desarrollo de cómo él mismo ya se comporta o de lo que le interesa. Mounce afirma, entonces, que

es a través de tales comportamientos que el lenguaje está relacionado con el mundo. No podemos ver la relación entre el lenguaje y el mundo si confinamos nuestra atención a las palabras mismas. El uso de las palabras es una forma de comportamiento que depende para su sentido del comportamiento que no es lingüístico. (Mounce, 2005:114)

Wittgenstein expresa este compromiso del lenguaje con el mundo a través de los comportamientos empleando, en sus obras tardías, la noción de «reaccio-

nes primitivas». Estas se caracterizan por no ser el producto de un razonamiento previo que podamos formular, sino que tiende a enfatizar que advertimos cómo el lenguaje se relaciona con el mundo si lo vemos como emergiendo de tales actitudes. Así, da como ejemplo el hecho de que un niño no necesita el lenguaje para anticipar qué pasará si toca la llama, al menos si ya se ha quemado alguna vez en el pasado.⁸ Este es, ciertamente, un modo de mostrar cuál es el sentido en el que el lenguaje mira al mundo. Mounce aclara, al respecto, que la expresión «primitivo» no debe confundirse con algo mecánico o un movimiento «ciego» desde que «toda actividad humana es intencional». Si fuese de otro modo, el niño reaccionaría a su segundo encuentro con la llama del mismo modo que lo hizo en el primero, tocándola. Él aprende de esta situación y anticipa luego lo que va a ocurrir. No estamos por ello proyectando un orden sobre el mundo, sino que podemos proyectar porque el mundo ya se encuentra ordenado. Mounce (2005:115) afirma: «lo lingüístico presupone un orden que va más allá de él mismo. Esa es seguramente la esencia del realismo clásico».

Por lo tanto, una regla lingüística no puede depender, para su aplicación, de otra regla (y así de modo indefinido), sino que todo comportamiento lingüístico presupone un comportamiento no lingüístico y un contexto más amplio que aquel. Mounce llama la atención sobre la perspectiva lógica que adquiere el planteo, una lógica que ya no puede verse completamente separada de los hechos. Aunque se trate de cuestiones distinguibles, «no puede haber una distinción absoluta entre la lógica (el lenguaje) y el mundo» (Mounce, 2005:116).

Queda por explicitar en qué sentido entiende Mounce esta perspectiva lógica. Para ello debemos volver sobre las anotaciones de Wittgenstein en *On Certainty* (OC). Aquello de lo que no dudo, por ejemplo, que tengo dos manos (en circunstancias normales), tiene en dichas circunstancias una fuerza similar a lo lógico: «todo lo que describe el juego de lenguaje pertenece a la lógica» (OC:56). Si en la práctica o en nuestro juego de lenguaje no dudamos de que tenemos dos manos, y la afirmación solo cumple con la función de describir esta certeza, caracterizamos con ello nuestro juego de lenguaje.

Consideremos otro ejemplo de los que Moore recoge de Wittgenstein «la tierra ha existido por muchos años». Mounce nos pide que situemos esta

8. El ejemplo que da Mounce es similar al que aparece en PI:472 y que se rodea de esta misma explicación acerca de certezas para las cuales no necesitamos dar razones, sino que ya contamos con comportamientos previos que fundan los futuros. Cf. PI:472 y ss.

afirmación dentro del contexto de práctica de los geólogos. Supongamos que los geólogos dudasen de dicha proposición (o de alguna versión un poco más refinada de la misma). Esta incertidumbre derribaría cualquier otra afirmación que los geólogos pudieran realizar y, por ende, resulta fundamental a su práctica, aunque esta no se reduzca a la misma. Wittgenstein (OC:341) dice: «Las preguntas que hacemos y nuestras dudas descansan sobre el hecho de que algunas proposiciones están fuera de duda, son —por decirlo de algún modo— los ejes sobre los que giran aquellas». Estas proposiciones ejes (*hinges*) no son un movimiento en el juego de lenguaje, ni afirmaciones confusas o sinsentidos. Dado que el comportamiento lingüístico presupone el no lingüístico, lo que adquiere relevancia fundamental son aquellos comportamientos que dan sentido a las proposiciones. Las proposiciones ejes son comprendidas correctamente una vez que logramos verlas no desconectadas de la práctica sino esencialmente vinculadas a ella.

Llegados a este punto estamos en condiciones de arribar a la afirmación, sostenida por Mounce (2005:119), de que el realismo de Wittgenstein logra insertarse dentro de la «metafísica clásica» por compartir su principal propósito: el hacer explícito lo implícito. Se trata de un intento de iluminar esas condiciones que trascienden la condición humana haciendo explícito lo que solo está implícito en las condiciones mismas.

Mounce recoge algunas afirmaciones de Wittgenstein para dar apoyo a su lectura realista. Por ejemplo: «cuando se sabe alguna cosa es siempre por gracia de la naturaleza» (OC:505). También:

Algunos acontecimientos me colocarían en una situación tal que ya no podría continuar con el viejo juego. Una situación en la que me privaría de la seguridad del juego.

En efecto, ¿no es evidente que la posibilidad de un juego de lenguaje está condicionada por ciertos hechos? (Wittgenstein, OC:617)

Estos pasajes marcan que el lenguaje no es autónomo al modo en que el idealista pretende presentarlo:

«Pero todavía puedo imaginarme un hombre que haya hecho todas estas conexiones sin que ninguna de ellas concuerde con la realidad. ¿Por qué no podría estar yo en una situación semejante?»

Si me imagino un hombre así, también me imagino como piensa (y habla) en contradicción con ese mundo. (Wittgenstein, OC:495)

Por lo tanto, el lenguaje está fundado en el mundo y lo está gracias a nuestras acciones y comportamientos. El fundamento se nos enseña y está naturalizado en nuestro modo de vida: «algo se nos debe enseñar como fundamento» (OC:449). Si prestamos atención a dónde está fundado el lenguaje, allí encontraremos a la acción, aunque no se trate de un sentido metafísico de «fundamento». Según las propias palabras de Mounce (2005:121): «el fundamento es llevado a cabo por la práctica. En otras palabras, no es el fundamento el que sostiene la práctica sino la práctica la que sostiene el fundamento».

La crítica al realismo clásico

El objetivo de este apartado es mostrar lo inadecuado de sostener una lectura metafísica y clásica del realismo de Wittgenstein. Para ello, desarrollaré en primer lugar la crítica de Mounce a posiciones realistas no metafísicas, como la de Diamond. En segundo lugar, analizaré su estrategia, recordando las aspiraciones metafísicas que Diamond denuncia en sus ejemplos y traslada a los propios textos de Wittgenstein. En este intento, Mounce recurre al apoyo de las «reacciones primitivas» haciéndoles cumplir un rol determinante en la configuración del realismo clásico y en desmedro de otras prácticas complejas. Para concluir, mencionaré la caracterización fundacionalista del realismo clásico representada en la afirmación de Mounce de que el lenguaje está fundado en el mundo. Mi objetivo es abrir el espacio para sostener una acepción realista congruente con varios de los puntos sostenidos por Mounce, sin por ello abandonar el propio marco de la propuesta de un realismo no metafísico para leer a Wittgenstein.

Previo a adentrarnos en estas consideraciones, resulta necesario señalar algunos aspectos de su reconstrucción histórica de la filosofía. La lectura de Mounce incurre en generalizaciones sobre la modernidad inaugurada por Descartes. Considero, a diferencia de Mounce, que Descartes, al igual que Locke, han sido realistas. Descartes (1899, III:474) afirma en una carta a Gibieuf el 19 de enero de 1642: «me aseguré de que no puedo tener ningún

conocimiento de aquello que está más allá de mí, que por el intermedio de las ideas que tengo en mí».⁹

Es cierto que Kant, Hegel y el idealismo alemán tuvieron un peso decisivo a favor del idealismo. Pero difícilmente podríamos afirmar que Nietzsche, un neopragmatista (pensar en Rorty, por ejemplo) o Heidegger pensaran que «la realidad es una ilusión». En este sentido, la reconstrucción de Mounce distorsiona la afirmación de que las personas tienen injerencia en el modo de percibir y conocer la realidad y no son meras contempladoras desinteresadas.

En cuanto al segundo Wittgenstein, tampoco podría adentrarse en esta concepción de realismo «trascendente» propuesta por Mounce precisamente porque hay un rechazo a esta clase de órdenes en sus descripciones filosóficas: no hay «super-mundo» ni divinidades que actúen causalmente sobre mi comprensión del mundo. Aún más general, no hay meta-juegos ni realidades descontextualizadas.

La crítica de Mounce a las lecturas realistas no metafísicas de Wittgenstein

Según la lectura que Mounce realiza de Diamond, las conclusiones de esta autora no logran adentrarse en el núcleo de la posición realista de Wittgenstein y terminan conduciendo, en cambio, a una posición antirrealista. En este sentido, el intento de Mounce no es el de desestimar solo lecturas que adhirieran al idealismo sino diferenciarse también de quienes pensaron que Wittgenstein en realidad estaba minando todo intento de disputa o proponía un nuevo empleo del término. Cualquiera de estas alternativas conduce, según Mounce (2005:104), al antirrealismo.

La primera de las dos posiciones que analiza Mounce a fin de justificar su posición, es la que aparece en el artículo «Review of “Philosophy’s Cool Place” by D. Z. Phillips» (2001:257–261) de Alice Crary. La autora menciona dos

9. Para una interpretación contemporánea, se puede cf. Dauler Wilson (1990: 33). Esta autora considera que la preocupación de Descartes por la certeza sirve, más allá de su intento de respuesta al problema del escepticismo, para desembarazarse de la experiencia de los sentidos sin censura. Descartes establecería entonces una especie de metafísica antiempirista, donde la realidad física dependería de conceptos supuestamente innatos y parcialmente matemáticos. Dauler Wilson concluye que Descartes es un «realista científico», tal como lo caracteriza Wilfrid Sellars en «Scientific Realism or Irenic Instrumentalism» (1964) y en «Philosophy and the Scientific Image of Man» (1963).

aspectos que comparten idealismo y realismo y que Wittgenstein logra derribar: 1) la idea de un punto de vista externo a todo discurso y 2) la idea de que nuestras prácticas discursivas dependen para su integridad de la existencia de aspectos de la realidad que las trascienden y determinan su corrección (Crary, 2001:258). Wittgenstein señaló la imposibilidad de un punto de vista externo desde el cual el lenguaje pueda ser comparado con aspectos de la realidad que existen de modo independiente. Entonces, tanto realistas como antirrealistas asumen que los estándares de corrección en nuestro lenguaje no pueden ser objetivos a menos que estén fundados en un mundo independiente. El antirrealista piensa que, al no ser posible sostener un punto de vista externo, nuestros estándares no pueden ser objetivos. El realista, en cambio, asume que, dado que nuestros estándares son objetivos, debe haber tal punto de vista. Por lo tanto, si Wittgenstein derriba la idea de un punto de vista externo que sostiene ambas posiciones, logra librarse de la discusión entre ambas posturas.

Mounce opina que esta explicación brindada por Crary no logra ofrecer una caracterización adecuada del realismo clásico dado que supone en su crítica la necesidad de «un punto de vista externo», es decir, da por sentado que somos nosotros los que fundamos el lenguaje en el mundo: el lenguaje no puede ser fundado en el mundo a menos que nosotros mismos lo fundemos. Según sus propias palabras:

Esta es una perspectiva admirable para atribuirle al realismo clásico, dado que se trata de una variación evidente de la idea de que el hombre es la medida de todas las cosas. Si somos nosotros los que fundamos el lenguaje en el mundo, somos nosotros quienes somos la medida del lenguaje y, a través del lenguaje, de todas las cosas. En resumen, la perspectiva que ella le atribuye a los realistas clásicos es exactamente la visión a la que ellos se oponen. (Mounce, 2005:105)

El asumir un punto de vista de realista implica comprometerse con la idea de que no podemos producir nosotros mismos el orden de las cosas. Las cosas tienen sentido para nosotros porque participamos de un orden que existe independientemente. Para el Wittgenstein de Crary, en cambio, pareciera que la relación entre lenguaje y mundo es meramente accidental y que los significados presentes en nuestros comportamientos lingüísticos no dependen de su estar fundados en el mundo. De nuevo, esta es una conclusión opuesta al realismo.

Mounce aprovecha esta crítica para aclarar que sin bien podemos concebir el mundo como existiendo independientemente del lenguaje, no podemos

concebir un lenguaje que exista independientemente del mundo y que esta es precisamente la esencia del realismo. En este sentido, la posición de Crary, y también la de Diamond, caen presas del dilema del que Mounce pretende hacer escapar a Wittgenstein. Esta disyuntiva sostiene que, o podemos librar-nos de nuestro lenguaje e ir más allá para lograr acceder al mundo o estamos confinados a él y no tenemos contacto con la realidad. Hay aquí una barrera imaginaria entre nosotros y el mundo.

Pese a la crítica que Mounce realiza de la lectura de Crary sobre el tema, encuentro afirmaciones de Crary que bien podrían acercarse a las propias de Mounce si no fuese porque, en la misma línea que Diamond, rechaza su arista metafísica. Así, en la introducción a la compilación *The New Wittgenstein* (2000), Crary menciona interpretaciones de la filosofía tardía de Wittgenstein que concluyen que el abandono de un punto de vista externo sobre el lenguaje conlleva importantes consecuencias sobre nuestros ideales epistémicos de certeza. Estas lecturas erran al afirmar que el abandono de tal perspectiva implica que lo que cuenta como un acuerdo entre el uso de un signo y su significado no está fijado por la realidad objetiva sino por la gramática y que, por lo tanto, no puede haber un pleno acuerdo objetivo. La dificultad es que el abandono de la idea de un punto de vista externo sobre el lenguaje solo parece amenazar nuestro derecho a hablar acerca de la objetividad «pura» ya que suponemos que, para hablar de la existencia de la realidad, esta debe trascender nuestras formas de pensamiento y expresión y determinar su corrección.

De igual modo, es un error imaginar que, si la realidad solo es perceptible a partir de un punto de vista externo, el abandono de la idea de un punto de vista tal nos conduce a admitir tácitamente que no existen tales rasgos de la realidad. Este es un pensamiento, explica Crary (2000:3-4), parasitario y empleador del punto de vista externo. Lo que la autora ve detrás de este tipo de lecturas es, sin embargo, opuesto a Mounce: se trata de interpretaciones que «retratan el pensamiento de Wittgenstein como regido por presuposiciones tradicionales metafísicas de una manera que distorsiona totalmente su personaje terapéutico» (2000:4).

Volvamos, ahora bien, a la intención de Mounce de mostrar porqué la posición de Diamond también permanece presa de la dicotomía que consiste en afirmar que podemos trascender nuestro propio lenguaje para acceder a la objetividad pura que nos brinda el mundo o debemos recluirnos en el más extremo relativismo. Mounce recoge el contraste que se plantea en unos pasajes de «Wittgenstein and The Realistic Spirit» (1991:48-50) entre el realismo de aspiración wittgensteniana caracterizado por la autora y la concepción metafísica del mismo que ella rechaza tomando como ejemplo la afirmación

de Peirce de que hay generalidades reales en la naturaleza y que así debe ser si queremos contar con una distinción genuina entre regularidades causales y accidentales.¹⁰ Peirce sostenía que nuestro conocimiento, establecido por ejemplo en una ley científica, presupone generalidades que son irreducibles a sus instancias finitas o conjunto de observaciones que la acompañan. Estas leyes suponen que la generalidad es real, que la naturaleza tiene una estructura similar a la ley. A menos que supongamos principios activos generales en la naturaleza, no tendremos manera de distinguir una mera coincidencia de una uniformidad sobre la cual podamos hacer descansar una predicción.

Diamond (1991b:48–50) afirma al respecto que, o Peirce establece la existencia de las generalidades independientemente de la práctica, o él mismo está apoyándose en la práctica científica, en cuyo caso resulta vacía o inútil la suposición de que la existencia de aquello que trasciende la práctica misma.

Mounce (2005:107), por su parte, ve que esta lectura realizada por Diamond incurre en el mismo dilema del que Crary fue pasible al interpretar el rechazo de Wittgenstein a concepciones metafísicas del realismo: o se trasciende la práctica científica o se está enteramente confinado a ella. No hay una tercera posibilidad. Para Mounce, la propia actividad científica presupone lo que existe independientemente de ella, es decir, los generales reales. La estrategia de Mounce consiste en mostrar que, si es inadecuada la lectura que Diamond realiza de Peirce, entonces puede de este modo derribar la separación entre una concepción metafísica del realismo y aquella defendida por Diamond con relación a Wittgenstein. Este sería entonces, un realista metafísico.

Con relación a esta estrategia de Mounce, explicitaré qué es lo que Diamond observa detrás de las aspiraciones metafísicas del realismo a fin limitar la crítica de aquel. Independientemente del debate en torno a la corrección de la lectura realizada por Diamond de los planteos de Peirce sobre la actividad científica

10. En el texto de Diamond se añaden otros ejemplos del rechazo wittgensteiniano a cualquier concepción metafísica del realismo. He citado el empleo de la autora de las posiciones de Hylas y Philonous en el diálogo de Berkeley, donde Hylas representa aquí al «metafísico». Por otra parte, en un artículo aparecido en 1984 titulado «Frege against Fuzz» (1991c:145–178), Diamond también plantea que estos requerimientos metafísicos pueden ser rastreados en la obra de Frege, por ejemplo, en su posición acerca de la determinación de los conceptos y la posibilidad de la lógica. Por último, para la autora, la perspectiva metafísica rechazada también se hallaba presente, como mencionaremos a continuación, en el *Tractatus*.

y el realismo,¹¹ su intento en relación con el ejemplo de Peirce y otros es mostrar que lo que yace detrás de los requerimientos metafísicos está conectado con nuestro modo de pensar que aquello que queremos encontrar en algún lugar, pero en realidad yace en otro, «eso es dependiente de algo que no depende de nosotros». Por ejemplo, Hylas, en los *Tres diálogos* de Berkeley, desea que haya una distinción entre las cosas reales y las quimeras (de modo similar al intento de Peirce de establecer una distinción entre generalidades accidentales y causales). El espíritu realista, Philonous, le muestra a Hylas que lo que él desea no es el único modo en que las cosas pueden ser ni depende de aquello que él piensa que debe depender (Diamond, 1991a:25). Pero la crítica a la demanda metafísica no conduce, en el caso de Wittgenstein, a asumir el otro polo de la dicotomía, a saber, que lo que se demanda no está allí, que no hay hechos del tipo que son necesarios para que se satisfaga tal demanda.

Como afirma Diamond:

Resulta útil mirar el tratamiento de Wittgenstein de la filosofía de la matemática, que es importante en su filosofía por un número de razones. Una de ellas es que es posible ver allí la relación entre las clases de críticas que él piensa que pueden ser realizadas sobre una práctica en la que estamos inmersos (como el desarrollo de la teoría de conjuntos) y «dejar todo como está». Dejar todo como está es consistente con mostrar que el interés de un juego descansa en la mitología o fantasía o un error de comprensión de qué satisface nuestras necesidades reales. (Diamond, 1991a:22)

Abandonar los requerimientos metafísicos implica para Wittgenstein mirar los usos, mirar lo que hacemos y al resaltar esto Diamond no cae presa de la dicotomía que le adjudica Mounce entre la actividad (científica, pondríamos en el ejemplo de Peirce) y aquello que existe de modo independiente. Tampoco es caer presa de una posición idealista metafísica dado que ello no entraña una pérdida del mundo. El llamado a dejar las cosas como están debe entenderse en su contexto, que es el de las necesidades reales y concretas.

11. No nos detendremos en una cuestión que no podríamos dirimir sin ingresar a Peirce como interlocutor.

Sobre las reacciones primitivas

Las denominadas «reacciones primitivas» sirven a Mounce de recurso para dar contenido a la idea de un realismo metafísico presente en el pensamiento de Wittgenstein, aunque no aporta citas de este autor al respecto que permitan sopesar su empleo. La expresión aparece en los escritos de Wittgenstein en *Zettel* (Z:99,540–541,545), en *Philosophical Investigations* (PI II:215,289) y en el primer volumen de los *Last Writings on the Philosophy of Psychology* (LWPP I:101,133,700,701,828).

Los pasajes de *Zettel* son aquí particularmente pertinentes. Al referirse al concepto de «dolor», Wittgenstein enfatiza que este está caracterizado por su función específica en nuestra vida (Z:532). Solo dentro de manifestaciones normales de nuestra vida existe una expresión de dolor (Z:534). Este es un modo de acentuar el hecho de que nuestro lenguaje emerge, podríamos decir, de tales reacciones naturalizadas:

Estar seguro de que otra persona siente dolor, dudar de que lo sienta y cosas por el estilo son otros tantos modos naturales, instintivos de conducta para con las otras personas, y nuestro lenguaje es únicamente un auxiliar y una extensión de esta conducta. Nuestro juego de lenguaje es una extensión de la conducta primitiva. (Pues nuestro *juego de lenguaje* es conducta). (Insisto). (Wittgenstein, Z:545)

Un poco antes en el mismo libro, Wittgenstein (Z:541) aclara qué significa «primitivo» en la expresión «reacción primitiva»: «Pero ¿qué quiere decir aquí la palabra “primitivo”? Sin duda que este tipo de conducta es *prelingüístico*: que un juego de lenguaje se basa *en él*, que es el prototipo de pensar y no el resultado de pensar». Lo que resuelve la idea de una falsa trascendencia del mundo con relación al lenguaje o la absoluta autonomía del lenguaje respecto al mundo es la apelación al trasfondo de las reacciones que se desarrollan previas al lenguaje.

Sin embargo, considero que es posible enfatizar este compromiso con conductas lingüísticas enlazadas con reacciones naturales, sin por ello abandonar la posición de Diamond. No es necesario comprometerse con la idea de que estas reacciones primitivas son una muestra del rol causalmente trascendente del mundo sobre el lenguaje, tal como pretende Mounce.

Además, las reacciones primitivas no son las únicas prácticas desarrolladas por miembros que comparten una forma de vida y las prácticas normalizadas no solo poseen un componente biológico o natural sino otros del orden de lo «naturalizado», lo aprendido y lo considerado críticamente también. Por lo

tanto, no es que el mundo habla a través de nuestras reacciones, sino que nuestras reacciones inmersas en los juegos de lenguaje se establecen en relación con un mundo en el que ya nos hallamos inmersos, habitándolo en ocupaciones, intereses, costumbres y formas de vida diversas.

Respecto de la interpretación fundacionalista

En este último apartado quisiera objetar la posición fundacionalista que Mounce adjudica al segundo Wittgenstein. En sus propias palabras: «Podemos notar, es más, que Wittgenstein, en cerca de veinte ocasiones, él mismo refiere a los fundamentos del lenguaje. Esto es difícilmente consistente con su adelantado antifundacionalismo» (Mounce, 2005:120).

Creo que esta conclusión se extrae de cierta vaguedad en el modo en que debemos entender la idea de «fundamento». Dos lecturas se pueden realizar de la posición de Mounce respecto del fundamento: la primera, muestra que si la práctica sostiene el fundamento, como señala el intérprete, entonces el fundamento no puede ser metafísico y no se seguiría por ende su conclusión respecto de la posición realista metafísica. La segunda, señala que si la práctica (o las reacciones primitivas, que son el caso del que se vale Mounce) encuentra su fundamento en la realidad independiente, entonces podemos aceptar el realismo metafísico, pero nos enfrentamos a un sentido uniforme o único de «realidad» alejado de la propuesta wittgensteniana.

Mounce (2005:121) reconoce explícitamente la primera de estas alternativas (que el fundamento es llevado a cabo por la práctica, es decir, que la práctica sostiene el fundamento), pero saca como conclusión la segunda alternativa que mencioné. Por ejemplo, el autor cita el siguiente pasaje de *On Certainty* a fin de mostrar las aspiraciones fundacionalistas del último Wittgenstein: «Algo se nos debe enseñar como fundamento» (OC:449). Pero el intérprete no presta atención al hecho de que Wittgenstein está empleando aquí el verbo «enseñar» (en alemán: *lehren*). Esto no hace sino enfatizar que aquello que naturalizamos y tenemos aprendido, eso que forma parte de nuestra forma de vida precisamente, es nuestro fundamento. Wittgenstein no dice aquí que algo tiene que «ser dado» como fundamento, es decir, que contamos con un fundamento metafísico en el sentido de que determinados aspectos de nuestras creencias sobre la realidad, por su propia naturaleza, son fundamento de nuestras restantes afirmaciones de conocimiento. Por el contrario, Wittgenstein insiste en que aprendemos aquello que consideramos fundamental, en el sentido de que no es sometido a dudas en contextos normales de empleo. El

lenguaje se funda en la acción (o es acción) pero la acción no se funda en nada más, es contingente, atiende a los significados y al mundo, en ella el lenguaje y el mundo ya se encuentran en relación.

Mounce (2005:119) también sugiere que la filosofía, tal como la entiende Wittgenstein, tiene esa misión de dar fundamentos, de sacar a la luz ese fundamento oculto en el mundo y subyacente en los individuos. Esto es lo que hace que su propuesta realista sea además de carácter metafísico. El siguiente pasaje de Wittgenstein en *Philosophical Investigations* está en desacuerdo con esta posición:

La filosofía no puede en modo alguno interferir con el uso efectivo del lenguaje; puede a la postre solamente describirlo.

Pues no puede tampoco fundamentarlo.

Deja todo como está.

Deja también la matemática como está y ningún descubrimiento matemático puede hacerla avanzar. Un «problema eminente de lógica matemática» es para nosotros un problema de matemáticas como cualquier otro. (Wittgenstein, PI:124)

La filosofía no da los fundamentos del uso del lenguaje, porque el fundamento se encuentra en la acción, y la acción es nuestra propia naturaleza, biológica y aprendida, naturalizada en nuestra forma de vida. Por lo dicho, que es otra manera de llamar la atención sobre la genialidad de Wittgenstein para abordar algunos de los problemas filosóficos, concluimos que difícilmente se trate de una posición «clásica» del realismo. La idea de un fundamento práctico, o lo que es lo mismo, que la práctica sustente aquello que consideramos fundamentos de nuestras creencias, se opone a tal concepción.

Capítulo 7

Un camino alternativo para el realismo

Queremos avanzar; pero para ello necesitamos fricción. ¡Vuelta al terreno áspero!

LUDWIG WITTGENSTEIN, PHILOSOPHICAL
INVESTIGATIONS:107

La posición que sostengo en este libro, a saber, que es posible enmarcar las posiciones del segundo Wittgenstein respecto del significado y del vínculo con lo que nos rodea en un marco realista no metafísico, se torna progresivamente clara a medida que avanzamos. En Wittgenstein, la mente pasa «del otro lado», no es ya una interioridad individual, privada y cerrada. La instancia normativa debe tener entonces una dependencia mundana. En ello se pierde «lo trascendental» que anida en cualquier resabio del yo trascendental kantiano. El caso es que de este modo podríamos arribar a una lectura sociológica del conocimiento como es la propuesta de Bloor o en la perspectiva escéptica de Kripke. Pero en Wittgenstein no hay ni un fundamento trascendental ni uno empírico para el significado. Lo que hay, en cambio, es una praxis que no está plenamente relativizada al consenso del lenguaje dentro de un marco de comunidad de personas. Este es el «giro práctico» que sitúa a la acción como el trasfondo irreductible de nuestros vínculos con y en el mundo y que sitúa a este autor como «realista» de la acción. Se trata, además, de una posición no metafísica ni basada en explicaciones de tipo representacionales.

Los enfoques de Diamond, Putnam y McDowell contienen, aunque con algunas salvedades y aclaraciones, el núcleo de mi defensa de una lectura «realista» de la filosofía del segundo Wittgenstein.

En primer lugar, tal como lo presenté en el Capítulo 6, Diamond exhibe su idea de un «espíritu realista» en el seno de lo que denomina nuestra «vida civil», es decir, de prácticas, comportamientos, creencias y saberes que no responden a la dicotomía objeto/sujeto. Es decir, la realidad queda aquí configurada como algo interno a la propia vida cotidiana, pero una vida de un sujeto que no está «sin mundo», sin constricciones, sino que se desenvuelve

dentro de un plano ya dado, contextualizado, de significados compartidos y objetivados a los cuales debemos responder.

En segundo lugar, desarrollaré en el apartado 7.1 la propuesta de Hilary Putnam (1998:241–252) en «Kripkean Realism and Wittgenstein Realism», con la finalidad de añadir mayores características al título de «realista» otorgado al filósofo vienés. Su posición muestra que las descripciones del lenguaje y las descripciones del mundo, incluyendo aquellas que el hablante realiza en el mundo, están entrelazadas en las explicaciones de Wittgenstein. Putnam considera que Wittgenstein es un realista del sentido común, lo cual no es una posición ni metafísica ni antimetafísica, por el simple hecho de que ignora los problemas filosóficos, no los responde.

Sin embargo, *On Certainty* puede leerse como una respuesta directa a posiciones realistas de sentido común como la sostenida por Moore. Con la finalidad de considerar correctamente los límites de esta interpretación de Putnam, volveré sobre el carácter empirista del realismo rechazado por Wittgenstein al leer las afirmaciones empíricas de Moore en sus pruebas sobre el mundo externo y que han sido, por otro lado, correctamente enfatizadas en la lectura de Diamond del *dictum* «no empirismo, y aun así realismo».

En tercer lugar, me adentraré en el apartado 7.2 en la lectura realista del segundo Wittgenstein realizada por John McDowell. En varias ocasiones, McDowell enmarca sus lecturas de Wittgenstein en términos del debate contemporáneo entre realismo y antirealismo, tal como podemos observar, por ejemplo, en su trabajo de 1994 *Mind and World* (McDowell 1996:88 y ss.), en *Mind, Value and Reality* (1998a), en el apartado que McDowell destina al análisis de la propuesta filosófica de Wittgenstein (1998a: esp. cap. 11, 12 y 14) y en su artículo «Non-Cognitivism and Rule-Following» (2000:38–52).

La lectura que McDowell realiza de Wittgenstein en términos realistas puede ser resumida por la expresión tensa de un «platonismo naturalizado» (McDowell, 1996:92). Bajo este enfoque que se completa con la idea de una «segunda naturaleza» aristotélica y con la de un «empirismo mínimo» que nos asegure el contacto con una realidad que nos constriña, McDowell resiste la tentación de pensar que nuestras prácticas de seguir una regla dependen, para su estabilidad, de estar aseguradas por aspectos de la realidad que las trascienden en el sentido de ser discernibles desde un punto de vista externo a las reacciones que nos caracterizan como participantes en las prácticas.

La lección que McDowell recoge de Wittgenstein es que no hay nada que mantenga a nuestras prácticas «a raya» excepto las reacciones y respuestas que aprendemos al aprenderlas, algo que se da naturalmente para nosotros, los animales humanos. En la lectura de McDowell, el tratamiento de seguir–una–

regla desarrollado por Wittgenstein descansa sobre un «realismo ingenuo» que no se presenta él mismo, en la forma en que el realismo tradicional sí lo hace, como el suministro de una respuesta a una cuestión filosófica planteada desde un punto de vista externo. Este realismo de Wittgenstein no está menos en desacuerdo con el idealismo que con el realismo tradicional, en la medida en que ambas respuestas son diferentes opciones para dar respuesta a la misma pregunta.

El realismo de sentido común de Wittgenstein

Hilary Putnam sostuvo un interés constante por el debate en torno al realismo a lo largo de su vida filosófica y fue ensayando varias versiones del mismo a lo largo de las décadas. Luego de un primer período breve de compromiso con el «realismo metafísico», Putnam se convirtió en su mayor crítico adoptando el «realismo interno»,¹ que más tarde abandonó en favor un «realismo directo» de corte pragmatista.

Estimulado por resultados de la lógica matemática y por algunas ideas de Quine, Putnam abandonó la defensa que había ejercido del «Realismo metafísico» que sostiene que las categorías y estructuras del mundo exterior son causal y ontológicamente independientes de la conceptualización de la mente humana. El problema del realismo metafísico, según Putnam, es que falla al explicar la posibilidad de la «referencia» y la «verdad». De acuerdo con la metafísica realista, nuestros conceptos y categorías refieren porque encajan de algún modo misterioso con categorías estructuradas de antemano, pero inherentes al mundo externo:

¿cómo es posible que el mundo esté dividido en ciertas estructuras y categorías, la mente divida al mundo en sus propias categorías y estructuras, y ambas divisiones coincidan perfectamente? La respuesta debe ser que el mundo no viene

1. La expresión «realismo interno» suele reunir dos posiciones mantenidas de modo sucesivo por Putnam. La primera, más cercana a una posición antirrealista como la de Dummett debido al empleo de lo que denominó «semántica verificacionista», se puede encontrar en las publicaciones de 1975–1976 de Putnam: «Realism and Reason» (1978), «Models and Reality» (1980:24) y también en *Reason, Truth and History* (1989). Luego, en *The Many Faces of Realism* (1987), aparecerá su posición claramente establecida en función del rechazo a los supuestos realistas tradicionales. Para una autobiografía intelectual, cf. Putnam (2001b:15–25).

preestructurado sino que la estructura debe ser impuesta por la mente humana y sus esquemas conceptuales. (Putnam, 1992:28–29)

Dada esta situación, Putnam adoptó una nueva postura a la que llamó «realismo interno» (Putnam, 1989:17). El realismo interno defiende que, aunque el mundo puede ser «causalmente» independiente de la mente, la estructura del mundo —su división en tipos, individuos y categorías— es función de la mente humana, de modo que el mundo no es «ontológicamente» independiente. Putnam explicita aquí la influencia de Kant sobre su posición, en tanto manifiesta la dependencia de nuestro conocimiento del mundo de las categorías del pensamiento.²

Si bien Putnam rechaza el constructivismo, es decir, la idea de que tenemos la capacidad de crear nuestra realidad, conserva la idea de que puede haber muchas descripciones correctas de la realidad. No es posible demostrar científicamente que alguna de esas descripciones sea «la verdadera» descripción del mundo. Tal como comenta en su conferencia titulada «A Half Century of Philosophy: Viewed from Within» (1997:217–218), aceptar esta situación no implica comprometerse con el relativismo desde que no todas las descripciones son igualmente correctas y las que son correctas no están determinadas subjetivamente.

En este último trabajo, Putnam narra cómo comenzó su progresiva desilusión del «cientificismo» de la filosofía analítica. Esto lo condujo (junto con las críticas que recibiera su posición) al «realismo directo», surgido del rechazo a la idea de representaciones mentales y otros tipos de intermediarios entre la mente y el mundo al momento de estudiar la forma en que las personas perciben los objetos físicos. Además, bajo la influencia de Wittgenstein, se acercó a la postura pluralista y a una concepción terapéutica de la filosofía, fruto del diagnóstico de sus problemas en términos de descontextualizaciones y enredos conceptuales.

En este contexto de su desarrollo del «realismo directo» aparecen, precisamente, dos artículos donde presenta su lectura realista de Wittgenstein. El primero de ellos, de 1995, lleva por título «Was Wittgenstein really an Anti-realist about Mathematics?» (Putnam, 2001a). El segundo trabajo aparece tres años después, es una adaptación del primero y se titula «Kripkean Realism and Wittgenstein Realism» (Putnam, 1998).

2. Cf. Brown (1988:145–155).

El objetivo de este apartado consiste en analizar la lectura que Putnam realiza de Wittgenstein con relación al ámbito temático del realismo. Aclarando este límite para el desarrollo, veremos, sin embargo, cómo sus propias descripciones en torno a la expresión «realismo» resultan en términos generales provechosas para evaluar la propia posición de Wittgenstein.

Putnam (1997; 2001a) sostiene, al igual que Diamond y a diferencia de Mounce, que lo primero que debemos notar es el rechazo al realismo metafísico por parte de Wittgenstein. Solo cuando entendamos esta separación, podremos reparar en la diferencia entre la posición realista metafísica y el realismo de Wittgenstein, entendiéndolo como un «realista del sentido común».³

En primer lugar, el «realismo de sentido común», en oposición al realismo metafísico, parece ignorar (o sugiere hacerlo) un problema filosófico antes que responderlo. En este sentido, Putnam defiende que la posición de Wittgenstein no es en realidad ni metafísica ni antimetafísica (1998:242) ya que mina la propia imagen sobre la que descansa la supuesta dificultad, que no es otra que la idea de contar con sensaciones dentro de un espacio mental interno y privado. La estrategia es, entonces, considerar afirmaciones ordinarias como medio para ignorar el problema filosófico desafiando la propia inteligibilidad del supuesto problema, tal como lo sostiene Wittgenstein (PI:119) al afirmar que la filosofía debe descubrir «los chichones» que el entendimiento se hace al chocar con los límites del lenguaje.

Podemos aclarar la posición de Wittgenstein, en tanto defensor de una estrategia realista de sentido común, siguiendo el análisis que Putnam realiza sobre el significado de «seguir una regla» en la propuesta de Kripke (1989). Esta es, a los ojos de Putnam, no solo una interpretación incorrecta de la propuesta de Wittgenstein sino, además, un ejemplo del intento infructuoso de querer insertar al pensamiento de Wittgenstein dentro del «realismo metafísico» (intento que llevará a Kripke a asumir una conclusión escéptica).

La literatura secundaria acerca del tratamiento de Wittgenstein de las reglas y el lenguaje privado recibe, tal como mencionamos anteriormente, un vuelco fenomenal gracias a la interpretación de Kripke. Desde la mirada de este autor, el filósofo vienés aparece como un escéptico en lo que respecta al significado, uno nuevo y original si lo comparamos con las tradiciones escépticas a lo largo de la historia de la filosofía. Así, «Kripkenstein» ha dado lugar a su propio

3. Esta dirección constituye, además, el camino que Putnam desea que la filosofía analítica recorra. Cf. Putnam (1998:241).

debate que bien puede ser considerado autónomo en relación con la lectura de las *Philosophical Investigations*. Hemos seguido este rumbo de lectura en el apartado 5.3 de este libro, por lo que solo sintetizaré brevemente la cuestión.

El núcleo del análisis comienza con el famoso párrafo 201 de las *Philosophical Investigations*, que se reproduce unan vez más aquí:

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

Aunque Wittgenstein postula la solución a esta paradoja en el mismo párrafo y a continuación, al decir que «que hay aquí un malentendido se muestra ya en que en este curso de pensamiento...», Kripke toma esta paradoja como un genuino y profundo problema filosófico y construye su famoso ejemplo de la «tadición» para ilustrar el problema (1989:18–25). Resumiendo, la aplicación de la regla que me indica «sumar» es potencialmente infinita y puede dar lugar a innumerables anomalías en su interpretación y ejecución. ¿Qué me garantiza que cuando digo «más» quiero significar la función usual de adición y no otra, por ejemplo, la función de tadición?

Supongamos que se define una función «tás» (*quus*) estipulando que a *tás* b (donde a y b son números enteros positivos) es 5 cuando a o b es mayor o igual a 57, y es igual a *más* b (a *plus* b) en cualquier otro caso. Teniendo en cuenta esta situación, Kripke nos pregunta cómo podemos saber que en el pasado no hayamos querido decir «tás» cuando en realidad decíamos o pensábamos «más».

El problema planteado por Kripke es más profundo que el que se establece con relación a un ejemplo concreto desde que, si nos preguntaran cómo es que sabemos que alguien, supóngase «Juana», no quiso significar *tás* cuando dijo «más», la duda podría ser salvada empíricamente preguntando a Juana cuánto es 2+57. Pero esto no nos exime del problema de no poder descartar del mismo modo cada hipótesis posible de este tipo. Por tanto, podemos entender la operatoria de «tadición» donde para cada *n* se define la función *tás_n* de la siguiente manera:

a *tás_n* b = a+b si a, b < n

a *tás_n* b = 5 si a o b = n

De este modo, la incertidumbre se vuelve infinita y con ella la duda en nuestra confianza de que signifique algo cuando digo o pienso «más». El planteo

contiene una radicalidad inusitada desde que Kripke propone la hipótesis de que alguien podría significar algo distinto con cualquier palabra, aunque la supuesta diferencia en el significado no apareciera en el comportamiento, sea o no lingüístico.

Siguiendo este argumento, Kripke (1989:62–71) comprende la cuestión como conteniendo un problema humeano al cuestionar el nexo entre un acto pasado de significar y la práctica subsecuente de un modo similar a como Hume criticaba el nexo causal entre un evento pasado y uno subsecuente. Acto seguido, Wittgenstein también tendría una respuesta escéptica humeana. Según Kripke:

Así como Hume pensaba que había demostrado que la relación causal entre dos eventos es ininteligible a menos de que estos estuvieran subsumidos en una regularidad, Wittgenstein pensaba que... todo discurso de un individuo que siga reglas hace referencia a él como miembro de una comunidad. (Kripke, 1989:109)

Por lo tanto, el que un usuario del lenguaje siga de modo correcto una regla no puede justificarse por ningún hecho que relacione su aplicación de la regla en un caso particular con la regla misma. Que la regla está bien aplicada, o que se haya seguido de un modo correcto la regla a través de su aplicación, se justifica, en cambio, por el hecho de que al seguir la regla se cumplen las expectativas de los otros usuarios del lenguaje.

Ahora bien, Putnam desea resaltar algunas distinciones entre su interpretación y la de Kripke a fin mostrar la diferencia entre las dos clases de realismos en pugna en su artículo. En primer lugar, para Wittgenstein solo podemos hablar de que comprendemos de algún modo una palabra gracias al trasfondo de todo un sistema de usos de palabras, que incluyen también acciones y los eventos con los que dichos usos se encuentran enlazados. Putnam (1998:244) afirma con relación a esta posición que «las descripciones del lenguaje y las descripciones del mundo, incluyendo lo que los hablantes hacen en el mundo, están entretejidas en las explicaciones de Wittgenstein». Esta es, además, una afirmación «gramatical» o de índole conceptual desde que manifiesta que no tiene sentido intentar comprender una palabra aisladamente del trasfondo de sus usos y acciones encadenadas.

Además, la idea de que una no puede seguir una regla en soledad ni por única vez (es decir, que no hay regla que sea para un solo individuo o que llegue a ser regla por haber sido atendida en una sola ocasión) se opone a la idea de que hay absolutos metafísicos que se encuentran a nuestro alcance, que podríamos encontrar individualmente al menos parte del mundo tal como

«realmente» es en el sentido de que cualquier otro modo de concebirlo estaría equivocado (PI II:365–366). Esta es una crítica al realismo metafísico.

Sin embargo, Kripkenstein tiene a los ojos de Putnam muchas más creencias metafísicas que las que podrían suponerse en una lectura que no preste atención a estos aspectos. En primer lugar, para poder decir que es cierta la afirmación de que alguien comprende una palabra del modo en que los otros miembros de su comunidad lingüística lo hacen, la única condición que poseemos según Kripke es que alguien esté dispuesto a responder correctamente a ciertas preguntas específicas o, de un modo más amplio, a dar ciertas respuestas lingüísticas específicas en ciertas situaciones. Esto nos conduce a una especie de juego de lenguaje metalingüístico ya que necesitamos de las respuestas en esas circunstancias y de la comunidad diciendo que la persona que comprende una palabra de tal o cual manera está en lo cierto.⁴

En segundo lugar, Putnam enfatiza que para Kripkenstein no hay hechos acerca «de una persona considerada de modo aislado» excepto 1) hechos fisicalistas (acerca de sus estados cerebrales —*brain-states*— y otros hechos materiales) y 2) hechos posiblemente mentales (acerca de sus sensaciones, imágenes mentales, etc.) descriptos sin referencia a cualquier contenido intencional que pudiésemos adscribirle (Kripke, 1989:52–54). De este modo, se asume que el materialismo o cierta forma de dualismo es la única explicación posible de un «hecho» y se concluye que no hay hechos acerca de una persona considerada de modo aislado que justifiquen que una persona comprenda una palabra del modo en que las otras personas en la comunidad lo hacen.

Sin embargo, no hay apoyo textual por parte de Wittgenstein que permita asumir esta concepción de «hecho». No podemos comprender el hablar de «significar algo de manera diferente» con una pieza del lenguaje cuando no hay conexión alguna entre la diferencia alegada en el significado y cualquier cosa que dice, hace o haría, experimenta, etc. la persona a quien se le adscribe la diferencia en el significado. Por tal motivo, resulta difícil sostener la tesis general de Kripkenstein como si esta estuviese sosteniendo que no hay hechos que determinen que una sentencia arbitraria *S*, que sea cierta en determinadas circunstancias, sea incompatible con el sentido que la comunidad asigna a las

4. Cf. Kripke (1989:93): «Nuestra vida entera depende... del “juego” de atribuir a otros el dominio de ciertos conceptos o reglas y mostrar a partir de allí que esperamos que ellos se comporten como nosotros lo hacemos». En el párrafo siguiente: «En tal descripción del juego de atribución de conceptos consiste la solución escéptica de Wittgenstein».

palabras, excepto los veredictos que la comunidad le otorga en el juego de atribución de conceptos.

El problema se apoya en la adjudicación a Wittgenstein, por parte de Kripke, de este carácter realista metafísico con relación a los hechos sobre el cual se construye el problema escéptico. Esto le permite concluir a Putnam (1998:247) que «¡El punto de vista de Kripkenstein es una combinación de una explicación “deflacionista” de la verdad y una explicación realista metafísica del hecho!».

Kripke ve a Wittgenstein como un escéptico porque lo muestra afirmando que es raro que podamos comprender una regla. Pero esto es lo que Wittgenstein mismo rechaza en el parágrafo 195 de las *Philosophical Investigations*, solo que Kripke no puede ver allí la respuesta. El citado parágrafo dice:

«Pero no quiero decir que lo que hago ahora (al captar un sentido) determine *causal* y empíricamente el empleo futuro, sino que, de una *extraña* manera, este mismo empleo está, en algún sentido, presente.»—¡Pero lo está «en *algún*» sentido! Realmente en lo que dices solo es incorrecta la expresión «de una extraña manera». Lo restante es correcto; y la oración solo parece extraña cuando nos imaginamos para ella un juego de lenguaje distinto de aquel en que la empleamos efectivamente. (Wittgenstein, PI:195)

Esto lleva a Putnam a afirmar que, lejos de mostrarse como un realista metafísico o como un antirrealista semántico, la posición de Wittgenstein responde a un tipo de «realismo de sentido común».

El problema con esta interpretación de Putnam es que Wittgenstein fue crítico de la expresión «realismo del sentido común», tal como queda manifiesto en las observaciones realizadas a Moore en *On Certainty*. Al respecto, cabe aclarar que el empleo de esta expresión por parte de Putnam para caracterizar el realismo resulta diferente de la posición empirista que sostenía Moore en sus demostraciones de la existencia del mundo externo. Lo que mienta la expresión es el retorno del lenguaje al contexto concreto de sus empleos, contextos normalizados, donde el lenguaje está bien como está, para decirlo en un giro wittgensteniano.

«Sentido común» representa ante todo el rechazo al realismo metafísico. La acepción es empleada por Putnam incluso antes de la publicación de estos artículos relativos al realismo de Wittgenstein. Por ejemplo, al presentar el tema del realismo interno en el primer capítulo de *The Many Faces of Realism* (1987), Putnam aclara que lo que esta posición se propone es recuperar el realismo del sentido común frente a las pretensiones del realismo metafísico.

Ahora bien, además de no ser metafísica, la posición de Wittgenstein logra ser realista gracias a la afirmación, que ya he mencionado, de que las descripciones del lenguaje y las descripciones del mundo, incluyendo lo que los hablantes hacen en el mundo, están entrelazadas en las explicaciones de Wittgenstein. Esta es la tesis nuclear que permite dar apoyo al realismo no metafísico. Pero también permite caracterizar su posición como una actividad no mediada por representaciones ni otras entidades intermedias.⁵ Las mismas motivaciones provocan el distanciamiento de Putnam respecto de la tradición epistemológica que sostiene intermediarios epistémicos mentales y privados entre nosotros y el mundo (y en particular, la aceptación de un cuadro similar al ofrecido por los defensores de los datos sensoriales) como en el abandono de una concepción cartesiana de la mente (Putnam, 1989:78).

Este modo de entender el realismo de sentido común por parte de Putnam permite salirse de la antinomia entre concepciones realistas que cuentan con «misteriosos» postulados metafísicos y sus opuestos deconstructivistas, idealistas, irrealistas, etc. La salida de esta polaridad es una manera de hacer jus-

5. El reconocimiento y la reconsideración del papel de la práctica en la conformación de nuestro conocimiento y en el mismo proceso de conceptualización, tal como lo hemos desarrollado con relación al pensamiento del segundo Wittgenstein, podrían encontrarse en plena consonancia con la recuperación de la tradición pragmatista realizada por Putnam en vistas del delineamiento del «realismo directo». Con esto no quiero decir que la posición de Wittgenstein sea la de una teoría de la percepción realista directa. Realizar esta afirmación requeriría adentrarnos en los debates en torno a las teorías de percepción e intentar analizar rasgos que bien podrían encontrarse solo en el trasfondo de algunas de las afirmaciones de Wittgenstein, pero a las cuales no se dedica de un modo explícito. Además, implicaría un estudio detallado de las tesis que involucra una posición realista directa como la de Putnam. Por otra parte, incluso el rechazo al recurso de entidades mentales para justificar nuestros vínculos con el mundo no significa que entre el realismo directo y el realismo interno haya una oposición radical. Lo que Putnam sigue manteniendo de su posición interna de realismo es aquella intuición de trasfondo kantiano que dice que hay algo compartido en aquello que percibimos, solo que ahora Putnam pretende quitar intermediarios. El realismo directo sigue considerando inteligible los supuestos admitidos por el realismo tradicional, del mismo modo en que lo sostenía por 1987 en *The Many Faces of Realism* para construir una caracterización del realismo interno. Para ello, negaba que fuese posible concebir de un modo razonable que existe una totalidad fija de todos los objetos y de todas las propiedades, así como una separación entre las propiedades que «descubrimos» en el mundo y las que «proyectamos» sobre él. En consonancia, tampoco podemos establecer una relación de correspondencia fija para definir la verdad. Cf. Putnam (2001b:215–216). En *The Many Faces of Realism* añade con relación al realismo interno: «¡Debería haberlo llamado realismo pragmático!» (Putnam, 1987:17).

ticia a la exigencia de que el conocimiento tiene que ver con la realidad, encontrando un camino intermedio entre «la metafísica reaccionaria y el relativismo insostenible», para expresarlo en las palabras de Putnam (2001b:5).

Una propuesta como la que Putnam nos acerca para pensar a Wittgenstein en términos realistas cuenta con una ventaja más, a saber, la tolerancia entre esta posición realista y la relatividad conceptual. En *The Many Faces of Realism* (1987:17), Putnam subraya que el rechazo del carácter metafísico del realismo tradicional no hace sino enfatizar el hecho de que el realismo no es incompatible con la relatividad conceptual. Nuestros intereses, contextos culturales y elección de lenguaje modelan nuestro conocimiento de los objetos a los que nuestras descripciones se ajustan. La «descripción» no es nunca una mera copia y constantemente añadimos las maneras en las que «el lenguaje se hace cargo de la realidad» (Putnam, 2001b:10). Sin abandonar el compromiso con la idea de que para que una descripción de la realidad sea correcta debe ajustarse a los hechos, podemos entender sin embargo que puede haber varias descripciones correctas que se ajusten bien a los mismos hechos ya que toda descripción refleja un interés. Esto permitiría darle un lugar coherente al carácter relativo de los juegos de lenguaje sin por ello caer presas del relativismo cultural radical que implica aceptar afirmaciones como «no existe ninguna verdad que descubrir» o la verdad no es más aquello en lo que un grupo de gente está de acuerdo. Nuestros conceptos son relativos a una cultura, pero aceptarlo no es equivalente a decir que la verdad (o falsedad) de cualquier cosa que digamos sea simple y enfáticamente decidida por ella (Putnam, 1994:64).

El platonismo naturalizado de Wittgenstein

McDowell (1996) interpreta la posición de *Philosophical Investigations* sobre la determinación del significado en términos realistas, oponiéndose a la tradición interpretativa de Wright (1989) y Kripke (1989)⁶ ya ampliamente difundida al momento de la publicación de *Mind and World*, en 1994. La similitud en la posición de Wright y Kripke es que ambos parten del rechazo al platonismo como candidato a dar cuenta del seguimiento de reglas para construir, a continuación, una descripción de dicha captación en términos no-normativos. McDowell comparte el rechazo a las lecturas platonistas de las reglas, pero piensa que no debe conducirnos a una posición escéptica, es decir, no

6. Cf. McDowell (1996:92, n.7).

debe obligarnos a pensar que las reglas no realizan ninguna contribución genuina y que lo único que importan las acciones acordadas. El naturalismo de Wright y Kripke resta autonomía a las reglas, torna en algo misterioso cómo es que las captamos y la seguimos, y lo hace precisamente debido a los presupuestos equivocados en torno a la mente y el mundo.

La lectura realista de McDowell, por su parte, niega cualquier punto de vista externo o desconectado de los hechos y que permitirían dar cuenta del mundo «tal cual es», independientemente de si lo esté o no percibiendo. La posición de Wittgenstein es, ante todo, una posición que supone que ya estoy en contacto con el mundo que nos rodea y empapado de las normas que empleo para vincularme en términos normativos con el mundo (en términos correctos o no). Este tipo de consideraciones llevan a McDowell a afirmar que un modo correcto de interpretar la posición de Wittgenstein respecto al carácter normativo de las reglas y los criterios de corrección en su empleo es hacerlo bajo la etiqueta de un «platonismo naturalizado», un realismo relajado e ingenuo que asume que somos parte de la naturaleza que percibimos y conocemos, y que nuestras normas y conceptos forman parte de dicha naturaleza gracias al proceso de instrucción o culturización (*Bildung*) por la que pasamos los animales humanos.

A fin de dar sustento a esta posición, desarrollaré a continuación brevemente algunos aspectos nucleares de la posición de John McDowell en *Mind and World* (1996) y escritos posteriores, deteniéndome fundamentalmente en sus tesis del «empirismo mínimo», el «platonismo rampante» y el «platonismo naturalizado» y la idea de una *Bildung* que delinea nuestra «segunda naturaleza».

Mind and World (McDowell, 1996) aparece en 1994 para hacer de John McDowell un filósofo mundialmente reconocido por su diagnóstico sobre uno de los problemas más reiterados de la filosofía poscartesiana. De manera resumida, la tradicional dificultad se presenta para comprender cómo los sujetos activos (o la mente o la conciencia) pueden encajar en una naturaleza pasiva y lograr descripciones adecuadas de esta (sea el propio cuerpo, el mundo externo, las otras mentes u otros posibles candidatos). Este conjunto característico de problemas dualistas (el problema mente–cuerpo, el escepticismo sobre el mundo externo y las otras mentes, el debate sobre la libertad y el determinismo causal) es, para repetir la expresión de McDowell, la puerta de ingreso para sufrir de «ansiedades epistemológicas». La amenaza de desconexión con el mundo y el intento de explicar cómo nuestros pensamientos pueden conectarse con un mundo independiente de la mente requieren, según McDowell, de la estrategia terapéutica wittgensteiniana: no debemos resolver

nada, solo salir de la figura cautivante que consiste en plantear estas cuestiones vinculares en términos cartesianos.

Ahora bien, la búsqueda de un modo alternativo de comprender la relación entre la mente y el mundo no puede producirse a costa de perder contacto con el mundo. No podemos renunciar a la idea de que nuestras creencias deben responder racionalmente a algo que nos es dado. Debemos comprometernos con una «forma mínima de empirismo» que asegure que la experiencia funcione como un tribunal para la razón, dado que es ella, precisamente, quien cumple el rol por excelencia de proveernos la información del mundo externo.

El modo alternativo de explicar la relación entre la mente y el mundo debe llevarse adelante, según McDowell, evitando dos extremos indeseables. Por un lado, debe evitarse la caída en el «Mito de lo Dado»,⁷ que otorga a la experiencia (comprendida como el impacto causal del mundo sobre nuestra superficie sensorial) la función de tribunal de la razón, pero dejando sus contenidos fuera de toda esfera conceptual y proponiendo, de forma simultánea, que cumpla un rol epistémico dentro del «espacio lógico de las razones».⁸ Por otro lado, la alternativa coherentista davidsoniana no resulta mejor, dado que nos hace perder el contacto con el mundo, abandonando el requerimiento del empirismo mínimo. Siguiendo la advertencia sellarsiana, McDowell coincide con Davidson (1990) en que no es posible establecer relaciones argumentales (inferenciales o evidenciales) entre estados sin contenido proposicional. Pero, Davidson se equivoca al aceptar que las impresiones son «crudas» y negar, por ende, que las experiencias perceptivas tengan rol epistémico alguno. Una experiencia puede causar el desarrollo de una creencia, pero no justificarla.

La propuesta de McDowell (1996) consiste en afirmar que la propia experiencia está conceptualmente articulada (en términos proposicionales)⁹ para

7. La expresión «mito de lo Dado» fue acuñada por Sellars (1971). Cf. Yuan (2014:23–34).

8. McDowell considera la explicación no conceptualista de la naturaleza del contenido perceptual de Evans (1982) como una recaída en el «Mito de lo Dado».

9. McDowell modifica su compromiso proposicionalista respecto a la naturaleza del contenido perceptual luego de *Mind and World*. Cf. McDowell (2008:1–14). Este dato es relevante para comprender la evolución del propio pensamiento de McDowell y en cierta medida completar una lectura sobre su posición realista. Sin embargo, creo que su lectura de Wittgenstein en términos realistas puede comprenderse aún sin ingresar en este desarrollo. Para una lectura crítica de las diferencias en el pensamiento de McDowell (1996 y 2008), puede consultarse Kalpokas (2020). Para una asimilación de la posición de Wittgenstein a tesis conceptualistas no proposicionalistas, Cf. Yuan (2018).

el caso de criaturas con capacidades conceptuales relevantes. Aunque la pasividad de la experiencia garantiza que no tenemos control sobre lo que en ella nos es dado, también debemos reconocerle un rol activo en su apertura hacia el mundo. La experiencia se desarrolla trasladando un esquema conceptual que provee un contexto general para aquello que nos es dado (McDowell 1996:29). El esquema conceptual brinda una visión del mundo que es puesto en juego en la propia experiencia perceptiva.

Ahora bien, la influencia de Wittgenstein en este desarrollo puede desprenderse del hecho de que poner en ejercicio conceptos implica, desde la perspectiva de McDowell, la idea de hacer algo correcta o incorrectamente. Al aplicar un mismo concepto en una variedad de casos particulares distintos, nos comprometemos con la idea de que contamos con la destreza que nos permite seguir la regla para sus empleos. El empleo de un signo de acuerdo con una regla se da sobre el trasfondo de una práctica establecida que involucra nociones normativas instituidas. Dominar un concepto, incluso para el caso de la experiencia perceptual, es un asunto público vinculado a las reglas que seguimos para emplearlos en juicios o expresiones.

Parte fundamental de la estrategia de McDowell es mostrar que estas capacidades conceptuales operan en nuestra percepción del mundo en tanto son parte de nuestra propia naturaleza, relajando la tensión que se produce entre capacidades normativas y naturales. La experiencia perceptual es una capacidad natural en la que intervienen conceptos regulados por el espacio lógico de las razones. Solo de esta forma la experiencia puede asegurarse seguir cumpliendo con su encomienda de constricción a la razón (i.e., cumplir con el empirismo mínimo) sin caer en el mito de lo Dado.

La concepción dualista cartesiana presenta un vínculo hostil entre una naturaleza cruda y unos conceptos por completo separados. Este error es trasladado a posiciones realistas robustas, que se enfrentan al problema de capturar un contenido objetivo a través de esquemas conceptuales ajenos a la naturaleza. McDowell elabora, gracias a la noción de un «naturalismo relajado» (*relaxed naturalism*), una estrategia que permite hacerse cargo de esta demanda sin caer por ello en una posición idealista. La percepción, para el caso de animales humanos, es una capacidad en la que ya están en funcionamiento las habilidades conceptuales. Esta es la forma en que estamos relacionados con el mundo.

La concepción normativa de los conceptos y su empleo reglado en la propia experiencia perceptiva, como la concepción de un naturalismo relajado que permite incluir a los conceptos en el reino de la naturaleza para el caso de los animales humanos, son tesis complementarias en la propuesta de McDowell.

Según el punto de vista que desarrollaré a continuación, además, muestran los dos aspectos cruciales desde donde interpretar la propuesta de Wittgenstein, no solo para el caso del seguimiento de reglas, donde es más claro, sino en relación con el adiestramiento o *Bildung* al que somos sometidos desde nuestra temprana infancia y que redundaba en lo que McDowell llama, siguiendo a Aristóteles, nuestra «segunda naturaleza».

El primer aspecto crucial para comprender la lectura que McDowell hace de Wittgenstein tiene que ver con la idea de «segunda naturaleza» con la que McDowell (1996:84) caracteriza a los animales humanos. Unos párrafos antes, mencioné la idea de un naturalismo «relajado» que debía reemplazar al naturalismo «crudo» (*bald*; McDowell 1996:67, 73) que no hacía lugar alguno al rastro humano. El prototipo de esa forma nueva de naturalismo tiene, sin embargo, raíces antiguas, que pueden remontarse a la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles, según la referencia explícita de *Mind and World*.

Aristóteles proporciona un relato naturalista de cómo sucede que un ser humano llega a tener esa perspectiva ética, ese tener los ojos abiertos a los hechos éticos. Se trata de una forma de logro cognitivo, que se adquiere a través de un proceso de habituación y entrenamiento que desarrolla formas de ver y responder al mundo y que constituyen una «segunda naturaleza». La virtud que se forja de esta manera, una virtud del carácter, requiere de la sabiduría práctica (*phronesis*; McDowell, 1996:79), que es un modo de entendimiento que implica la capacidad de responder a exigencias de la razón.

McDowell se sirve de la ética de Aristóteles para reflexionar sobre una concepción alternativa de lo natural, que no expulse fuera de sí el espacio de las razones. Así, extiende la posición aristotélica al afirmar que a través del entrenamiento o *Bildung*, los seres humanos adquieren una perspectiva perceptiva sobre el mundo, aprendiendo formas particulares de ver y responder a él. En ambos casos, el de la educación para ver hechos éticos como la educación para ver hechos en general, hay un paso desde una posición en la que no se tenía acceso a los hechos relevantes, no se los podía ver como tales, a otra en que los ojos se hallan abiertos a ellos.

Aunque McDowell centre su atención en Aristóteles al hablar de la naturaleza que caracteriza a los humanos, la idea de segunda naturaleza aristotélica y la ampliación de sus horizontes en manos de McDowell resulta cómodamente identificable con la propuesta de adiestramiento en la adquisición del lenguaje que aparece en *Philosophical Investigations*. Este adiestramiento en los empleos correctos del lenguaje conforma, según Wittgenstein, nuestra «forma de vida», aquello que tiene relevancia para nosotros en nuestras prácticas compartidas, así como el modo específico en que se ejecutan en función

del contexto particular en que se encuentre un individuo. El comprender el significado de una palabra consiste en actuar o reaccionar del modo apropiado en relación con ella (más que de pensar de cierto modo). El entrenamiento es muy importante para la comprensión de la palabra dado que no podemos aprenderla de manera exclusiva a través de una definición ostensiva. Lo que se necesita es observar cómo esta palabra es empleada por aquellos quienes dominan el juego de lenguaje en el que la palabra aparece. Aprender el significado de una palabra es aprender una movida en el juego del lenguaje (Wittgenstein, PI:31).

Según lo dicho, en *Mind and World* la formación del sujeto y la realidad ética descrita por Aristóteles resulta ampliada para llegar a hablar de nuestros vínculos cognitivos en un mundo en el que ya nos encontramos inmersos o del que somos ya parte. Esta posición es, según lo que acabo de afirmar, congruente con el planteamiento de la adquisición y empleo del lenguaje en el seno de los comportamientos y acciones diversas que se despliegan en nuestra vida y que componen nuestra «forma de vida». Puede afirmarse, entonces, que el realismo ético de Aristóteles, que recibe prolongación en la posición realista de esta forma de naturalismo relajado propuesto por McDowell, se extiende también en la propia posición de Wittgenstein.

El segundo aspecto crucial del modo en que McDowell lee la propuesta de Wittgenstein hace referencia, según lo dicho, a la cuestión del carácter normativo de los conceptos y se centra en la adjudicación a Wittgenstein de un tipo particular de realismo acuñado «platonismo naturalizado» por McDowell (1996:89). Al presentar el primero de los aspectos resaltados, hice hincapié en la confluencia de la noción de segunda naturaleza de McDowell, de una *Bildung* que nos lleva a la adquisición de los conceptos que ponemos en juego en nuestras experiencias perceptivas, con la idea de aprendizaje del significado en Wittgenstein. Aprender el significado es aprender una movida en el juego del lenguaje, tal como lo explica Wittgenstein empleando la analogía con el partido de ajedrez. Allí, ninguna definición ostensiva va a enseñarte cómo se usa la pieza del rey, por lo que la ostensión juega un rol pequeño en el aprendizaje de las palabras. El significado, por ende, no está basado en un objeto que haya que contemplar o captar, sino en el modo en que la palabra es empleada en el lenguaje. Tal como dice McDowell (1996:88), «el significado no es un regalo misterioso que proviene de algo fuera de la naturaleza». Ni la racionalidad nos aleja de la naturaleza, ni los significados habitan en un reino del que no formamos parte alguna.

La noción de segunda naturaleza se completa, entonces, con la postura de un «platonismo naturalizado» (1996:91). La expresión, en principio extraña

para cualquiera familiarizado con el platonismo o con las críticas de Wittgenstein al mismo en *Philosophical Investigations*, reúne dos características centrales. Por un lado, propone la idea de que los significados son autónomos, de que «los dictados de la razón están ahí de todos modos, ya puedan o no capturarlos nuestros ojos» (McDowell, 1996:91). Esta es la posición que podría asociarse con el platonismo, que sustenta la subsistencia de reglas, significados u otras entidades o propiedades independientes del sujeto. Por otro lado, no concibe estos significados como algo ajeno a nuestra naturaleza. Son parte de nuestra naturaleza, que debe ser actualizada a través de la *Bildung*. En este sentido es que McDowell puede decir que el platonismo está «naturalizado».

El platonismo naturalizado se distancia de lo que en *Mind and World* (McDowell, 1996:88, 92) se denomina el «platonismo rampante» (*rampant platonism*). Esta forma de platonismo, que responde a una forma más habitual en que consideramos la expresión, aleja por completo de la naturaleza a la estructura del espacio de las razones, dentro de la cual ubicamos aquello que posee significado. Al hacerlo, el significado es algo independiente de todo lo humano y por ello, resulta «misterioso» o «mágico» cómo es que llegamos a conectar con los significados, como los sintonizamos o captamos para saber exactamente cómo emplear correcta o incorrectamente los conceptos.

McDowell no duda en enlistar a Wittgenstein dentro del platonismo naturalizado:

Ahora bien, el platonismo rampante figura como uno de los escollos que Wittgenstein trata de sortear en sus últimos escritos acerca del significado y la comprensión. Y creo que el platonismo naturalizado puede resultar una vía interesante para entender lo que Wittgenstein se propone con ello. (McDowell, 1996:92)

Cuando Wittgenstein se dedica a criticar el platonismo en *Philosophical Investigations*, sugiere cuestiones compatibles con lo que McDowell llama «platonismo rampante». Esta afirmación puede percibirse claramente en el contraste entre algunos pasajes del *Tractatus* y de *Philosophical Investigations* en torno a las captaciones de reglas de empleos de conceptos.¹⁰

En el *Tractatus*, las «figuras» son un complejo de signos que representan un estado particular posible en virtud de una relación pictórica, una estructura y una forma lógica común isomórfica entre la figura y lo representado. El método de proyección (TLP:3.1) consiste en «pensar el sentido de la proposi-

10. Ver el capítulo 2 de este libro.

ción», lo cual equivale, en la propuesta del *Tractatus* (TLP:2.221, 2.202), a pensar la situación posible que la figura representa en el espacio lógico. Habría, entonces una correlación entre los elementos de la figura y los del estado de cosas representado a través de líneas o hilos que se proyectan desde los componentes de las figuras y que «tocan» (TLP:2.15121) con sus «tentáculos» (TLP:2.1515) a los elementos constitutivos del hecho posible.

Las consideraciones respecto del «método de proyección» elaboradas por Wittgenstein en *Philosophical Investigations* (PI:139–141) permiten localizar el cambio que mantuvo respecto del significado de las figuras con relación a considerarlas intrínsecamente representacionales o consistentes en una definición puramente ostensiva. Ahora, el isomorfismo entre figura y estado de cosas no alcanza para determinar el significado dado que es posible pensar otro método de proyección para su empleo y por consiguiente hacerla corresponder con otro estado de cosas figurado.

Un estado mental con todos los posibles métodos de proyección no indicaría cuál es el que debemos aplicar (PI:195–197) y por ende deberíamos recurrir a otro estado mental para decidir esta cuestión, lo cual nos conduciría a un regreso infinito en la cadena de interpretaciones. El resultado implicaría que fuera correcto «lo que en cualquier caso me parezca correcto» (PI:258) anulando así la posibilidad de contar con un criterio propiamente.

Este escenario que continúa con el enunciado de la nombrada «paradoja de seguir una regla» (Wittgenstein, PI:198) muestra como desenlace que, para salir de esta situación es necesario atender a la acción en la regla como determinación del significado. Esta acción no está mediada por la captación de una entidad independiente en relación con la cual comprendo el significado de la regla para el caso de aplicación particular.

Comprendemos cómo aplicar correctamente una regla como resultado de haber sido formados en una práctica o costumbre. No se trata de que el acuerdo entre los que integran un grupo de lenguaje determine el criterio de corrección para el empleo de las expresiones o la aplicación de figuras, sino que, antes bien, las reglas se imponen en la práctica. Las reglas se sostienen por los usos en los que hemos sido adiestrados o capacitados hasta llegar a ser usuarios plenos de un lenguaje. No explicamos el significado de una expresión apelando al hecho de que todos podamos estar de acuerdo en ello. Lo explicamos a partir de las reacciones normativizadas que tenemos en atención a ellas y que típicamente se caracterizan como «casos normales» de empleo.

Según la perspectiva de McDowell, Wittgenstein es un platonista al sostener la autonomía de la estructura del espacio lógico de las razones. Sin embargo, esta autonomía no lleva al platonismo al extremo rampante de ser

algo completamente ajeno o externo al propio ser humano. Este espacio es afectado por la educación, no viene de afuera, sino que está en nosotros como esa segunda naturaleza a la que nos referíamos recién. Wittgenstein parece reconocer esta clase de autonomía naturalizada o normatividad relajada donde las reglas marcan de antemano los modos de significación de los conceptos, pero siguiendo como criterio nuestros usos continuos, en los cuales somos adiestrados. No es necesario «elevar más alto las olas» (cf. Wittgenstein, PI:194) en busca de una posibilidad para la determinación del significado, no es necesario que las aplicaciones de reglas estén contenidas en todos sus casos de manera rígida ni *a priori*.

El siguiente pasaje puede servir de ilustración de lo que McDowell tiene en mente cuando habla de un platonismo naturalizado en Wittgenstein:

Puede ahora decirse: «El modo en que se significa la fórmula determina qué pasos hay que dar.» ¿Cuál es el criterio del modo en que se significa la fórmula? Tal vez el modo y manera en que la usamos continuamente, en que se nos enseñó a usarla. Le decimos, por ejemplo, a alguien que usa un signo que nos es desconocido: «Si con «x!2» significas x^2 , entonces obtienes este valor para y, si con ello significas $2x$, aquél». Pregúntate ahora: ¿Cómo se significa con «x!2» lo uno o lo otro? Así es como el significar puede determinar de antemano los pasos. (Wittgenstein, PI:190)

McDowell presenta su interpretación realista de Wittgenstein (i.e. el platonismo naturalista), como una alternativa diferente a las del escepticismo semántico de Kripke (McDowell 1996:92–93) y a la lectura de Wright (1989), por un lado, y a las lecturas idealistas trascendentales de Williams y Lear (McDowell 1996:158–159), por el otro. Por un lado, he mencionado el rechazo de McDowell a la salida naturalista de Kripke y Wright al comienzo del presente apartado. McDowell piensa que Wittgenstein no es hostil a la idea de que las normas tengan un grado de autonomía, es decir, que no dependan (para establecer su criterio de corrección) de manera exclusiva de la ratificación del juicio continuo de quienes siguen la regla en cuestión. Las reglas pueden ser parte de la naturaleza sin necesidad de ser purgadas de cualquier elemento normativo. Esto es justamente lo que caracteriza tanto la segunda naturaleza aristotélica como el platonismo naturalizado.

McDowell estaba convencido de que tanto la alternativa de Kripke como la de Wright resultaban infructuosas en relación con el dilema del seguimiento de reglas desde al menos 1984, una década antes de la publicación de *Mind and World*. En «Wittgenstein on Following a Rule» (1998b:221–262), McDowell

afirma que nos es natural pensar el significado y la comprensión en términos contractuales: cuando comprendemos el significado de una palabra, estamos obligadas a usarlo de una manera determinada. Esto indica que la regla de empleo de una palabra tiene una función normativa, en el sentido en que prescribe los posibles movimientos que acuerdan o no con ella. Tal como ilustramos con el caso del prisma triangular (PI:138–139,437),¹¹ Wittgenstein analiza diferentes maneras de explicar esta relación entre una regla y su uso, mostrando que tanto el platonismo como el recurso a un lenguaje privado que interponga una interpretación entre la regla y su empleo fallan dado que no logran sostener la normatividad de la regla, lo que he llamado en ocasiones su «criterio de corrección». Dado que las posiciones de Kripke y Wright terminan siendo constructivistas, la explicación sobre el significado debilita la idea de objetividad debido a que, sin algo que cuente como la determinación previa de qué es lo correcto en determinadas circunstancias, falla la idea de que pueda haber estados de cosas independientes de los juicios concretos. Tanto Kripke como Wright, entonces, no logran alcanzar una explicación normativa genuina.

De acuerdo con McDowell (1998b), además, Kripke mantiene en común con el platonismo rampante el compromiso subyacente con una concepción cartesiana de la mente como un reino o espacio de ítems independientes, subsistentes. La posición de Wright, en cambio, podría verse como una negativa a pensar que la comprensión está mediada por la interpretación subjetiva, pero conduce a una opción incómoda como el escepticismo y el platonismo rampante, en la medida en que solo parecen quedar descripciones de nuestro comportamiento libres de reglas o normas. Dentro de este esquema, la posición de McDowell (1998b) interpreta a Wittgenstein en términos de un platonismo naturalizado para conservar la idea de la autonomía de las reglas sin caer en platonismo rampante o en el naturalismo crudo. Las prácticas están gobernadas por reglas que forman parte de la continuidad que brindan nuestras costumbres, prácticas e instituciones comunes (McDowell, 1998b:244).

Resulta interesante notar que el reconocimiento de la parcial autonomía de las normas, así como la negativa a intentar reconstruir las mismas a partir de las respuestas humanas (sin normas), no llevan a McDowell a adherir a lecturas individualistas de las reglas. Esto se registra en *Mind and World* al pensar en la idea de una *Bildung* y de la segunda naturaleza humana, que se acoplan a la posición del platonismo naturalizado. Pero incluso una década

11. El ejemplo está expresado en el capítulo 2 de este libro.

antes, ya McDowell (1998b:244–245) asume en su interpretación que las normas están en el seno de las prácticas comunitarias, oponiéndose a lecturas como la de Simon Blackburn (1984), quien sugiere lo contrario, a saber, que las reglas pueden estar implícitas en las prácticas individuales.

En «Wittgenstein on Following a Rule» (1998b), McDowell enfatiza que la interpretación de la propuesta de Wittgenstein en términos de normas con autonomía parcial pero implícitas en las prácticas comunes, representa una posición «no–anti–realista»:

El problema de Wittgenstein era explicar cómo la comprensión puede ser otra cosa que la interpretación. Esta concepción no–anti–realista de una comunidad lingüística nos da un genuino derecho a dar la siguiente respuesta: el dominio compartido de un lenguaje nos equipa para conocer el significado de los demás sin necesidad de llegar a ese conocimiento mediante la interpretación, porque nos equipa para escuchar el significado de otras personas en sus palabras. Los antirrealistas también reclamarían este derecho, pero el reclamo queda anulado por el resultado meramente aditivo de su imagen de lo que es compartir un lenguaje. En la imagen diferente que describo, la respuesta al problema de Wittgenstein funciona porque una comunidad lingüística es concebida como unida, no como una unión de meros externos (hechos accesibles para cualquiera), sino por una capacidad para un encuentro de mentes. (McDowell, 1998b:253)

Por otro lado, aunque la perspectiva kantiana de *Mind and World* es evidente y aceptada, lo cierto es que McDowell ve improbable incluir la posición de Wittgenstein respecto del seguimiento de reglas dentro de la tradición del «idealismo trascendental». En el primer epílogo de *Mind and World*, McDowell se opone a la lectura idealista trascendental de Williams (1981) y de Lear (1982): «Lear secunda a Williams cuando asume que el papel del “como seguimos adelante” en el pensamiento de Wittgenstein nos revela que éste no es sino una forma de idealismo trascendental. Pero es difícil que esta interpretación de Lear funcione» (McDowell, 1996:159).

La interpretación idealista trascendental no es necesaria porque no necesitamos hallar esas garantías que Lear ve como clara ventaja, a saber, que no podemos estar equivocados respecto del mundo porque lo hemos constituido nosotros mismos, aunque este «nosotros» tienda a quedar tácito, diluido en nuestro esquema conceptual. Según McDowell (1996:159–160), para hablar de idealismo trascendental, deberíamos encontrar algo en las reflexiones de Wittgenstein que vayan en la línea de que el mundo y la mente (o la estructura de lo mental) están en alguna relación trascendental la una para la otra y que

existe algo así como una mente trascendental que «actúa entre bastidores». Simplemente no hay nada que case con esa idea. Según McDowell: «cómo seguimos adelante» es simplemente nuestra estructura de lo mental, que *ex hypothesi* se halla en una armonía ya establecida con el mundo; no es algo, pues, que establezca esa armonía, como si fuese desde afuera» (McDowell, 1996:160).

Wittgenstein rechaza los puntos de vistas externos y fundantes de dicha armonía, no se dedica a buscarlos. No los consiente, ni en el otorgamiento de un rol trascendental para la estructura de lo mental, ni en su variante platonista del seguimiento de reglas. McDowell vuelve sobre este último punto en «Non-Cognitivism and Rule-Following» (2000:38–52), señalando esta concepción de realismo a la que desea oponerse. Este realismo que desea rechazar busca trascender las limitaciones de nuestros poderes cognitivos, concibiendo nuestra comprensión de qué es para las cosas ser de una manera determinada, independientes de nuestras habilidades limitadas para averiguarlo (McDowell 2000:46). A fin de ilustrar el carácter ilusorio de esta concepción, McDowell elabora una lectura del seguimiento de reglas de Wittgenstein como una posición que resiste la figura platonista de las reglas (McDowell 2000:43–44), concebidas como rieles infinitamente largos e idealmente rígidos.¹²

Al momento de hacer filosofía, resulta tentador pensar que nuestras prácticas de seguir una regla dependen, para su estabilidad, de estar aseguradas por aspectos de la realidad que las trascienden en el sentido de ser discernibles desde un punto de vista externo a las reacciones que nos caracterizan como participantes en las prácticas. La imagen de una regla como riel sugiere que el significado de una regla se alza frente a sus aplicaciones y determina el comportamiento lingüístico correcto en el mismo modo que las vías de un infinito riel determinan su extensión. Si concebimos nuestras prácticas en términos de esta figura seremos incapaces de localizar, sin embargo, nuestra confianza en su estabilidad.

La lección que McDowell recoge de Wittgenstein es que no hay nada que mantenga a nuestras prácticas «a raya» excepto las reacciones y respuestas que aprendemos al aprenderlas. Este punto de vista puede, no obstante, parecernos demasiado endeble para dar cabida a la idea de «objetividad». Que los empleos de los conceptos no puedan estar justificados desde el punto de vista externo que el realismo platonista parece demandar puede generar «vértigo», al sentir

12. Cf. Wittgenstein, RFM: I,116; RFM: VII,66.

que la posición que nos deja resulta «tan difícil como aterradora».¹³ Podemos entonces sentir incomodidad al convencernos de que es una mera ilusión pensar que aplicamos una regla y que no se trata tanto de realizar respuestas o acciones correctas como de decidir libre y creativamente qué decir (McDowell, 2000:45).

Pero cualquier tendencia al «retroceso» simplemente repite la confusión de pensar que necesitamos una perspectiva del lenguaje desde el exterior con el fin de determinar si se encuentra construido sobre bases seguras. El único modo de controlar el «vértigo», sin caer en la oposición entre pensamiento y realidad que el realismo/platonismo representa, es, según McDowell (2000:46) «hacer un espacio para el realismo, de un modo diferente». Esta otra concepción realista debe dar cabida a las cogniciones en el mundo o, para decirlo en términos ya empleados en relación con *Mind and World*, debe proponer un naturalismo relajado que tenga como contracara la aceptación de la segunda naturaleza humana.

En la lectura de McDowell, el tratamiento de seguir–una–regla desarrollado por Wittgenstein descansa sobre un «realismo ingenuo» (Crary, 2000:9) que no se presenta él mismo, en la forma en que el realismo tradicional sí lo hace, como el suministro de una respuesta a una cuestión filosófica planteada desde un punto de vista externo. Este realismo de Wittgenstein no está menos en desacuerdo con el idealismo (trascendental o lingüístico) que, con el realismo tradicional, en la medida en que ambas respuestas son diferentes opciones para dar respuesta a la misma pregunta.

13. McDowell (2000:43) recoge de Stanley Cavell (1969:52) las expresiones de «vértigo» y «terror» ante el descubrimiento de la falta de fundamentos para nuestra mirada de las reglas.

Conclusiones

A lo largo de este libro he reunido interpretaciones realistas e idealistas del pensamiento del segundo Wittgenstein. Mi compromiso fue no acallar las diferencias entre estas lecturas sino evaluar las posibilidades concretas de que tal diálogo se pueda realizar, a partir de la discusión de sus argumentos, aun cuando algunos de ellos no fuesen pensados y propuestos para tal fin. Como resultado de este proceso, considero que la perspectiva más adecuada para encuadrar el pensamiento del segundo Wittgenstein es un realismo no metafísico o robusto, cuyas características recapitularé de modo sintético a continuación.

En primer lugar, los objetos y hechos de la realidad no son neutros o «desnudos», no pueden ser comprendidos sin la injerencia de intereses prácticos por parte del sujeto y no poseen significado independientemente de las personas. No hay una división absoluta y *a priori* entre sujeto y objeto. No hay una descripción única de la realidad, ni una verdad establecida en términos exclusivamente correspondentistas y representacionales. Por lo tanto, no encuentro puntos de apoyo en las posiciones de Wittgenstein para sostener un «realismo metafísico».

Debido a que el mundo no crea los significados ni los imprime en nuestras conciencias a través de sensaciones subjetivas, no se puede ser empirista en este sentido. Tal como sostiene el «espíritu realista» enfatizado por Cora Diamond, la propuesta realista del segundo Wittgenstein anida en el seno de lo que denomina «vida civil», es decir, de prácticas, comportamientos, creencias y saberes que no responden a la dicotomía objeto/sujeto. Es decir, la realidad queda aquí configurada como algo interno a la propia vida cotidiana, pero una vida de un sujeto que no está «sin mundo», sin constricciones, sino que se desenvuelve dentro de un plano ya dado, contextualizado, de significados compartidos y objetivados a los cuales debemos responder.

El contacto cognoscitivo con la realidad ya cuenta con los significados que surgen de la práctica. Un modo de darle valor propositivo a esta afirmación consiste en volver al punto señalado por Hilary Putnam sobre la importancia que adquiere en las descripciones de Wittgenstein lo que denomino la «praxis»,

entendida en los términos más amplios posibles, es decir, como «forma–de–vida». El estar inmersos en un mundo, y relacionados unas con otros, provee el contexto de generación de significados. En el trasfondo de las prácticas y la convivencia en un mundo no inerte podemos dar una explicación del conocimiento de la realidad.

Putnam coincide con Diamond en que el pensamiento del segundo Wittgenstein no puede encuadrarse en términos realistas o idealistas, si dejamos reservadas estas denominaciones para su acepción metafísica. Pero ambos insisten en que hay una perspectiva de sentido común para el realismo que cuadra con el pensamiento de Wittgenstein. Diamond se esfuerza por mostrar que este realismo no es empirista, no depende de elementos mentales internos representacionales, sino que es un entramado que debe buscarse en nuestras prácticas «civiles», en las cosas que digo y hago. En este sentido, se trata de una tesis que presta más atención a las actividades significativas que a los objetos contemplados de forma aislada. Putnam, por su parte, emplea la expresión «realismo de sentido común» para dar cuenta, por un lado, de que las descripciones del lenguaje y las descripciones del mundo, incluyendo lo que los hablantes hacen en el mundo, están entretrejidas en las explicaciones de Wittgenstein. Por otro lado, le permite caracterizar su posición como como una actividad no mediada por representaciones ni otras entidades intermedias.

El movimiento que abarca esta concepción es la reinserción de la comprensión y el significado referidos a objetos en los contextos naturales y sociales en los que toman lugar. Aquellos son inseparables de nuestra actividad y no hay nada ingenuo en esta teoría desde que el contacto no se da entre ideas, sino que surge de seres vivientes, activos, cuya forma de vida involucra actuar en y sobre un mundo que también actúa sobre ellos.

La posición de John McDowell en relación con el pensamiento del segundo Wittgenstein puede anidar en las consideraciones de Putnam y Diamond sin contradicciones. McDowell tiene la virtud, además, de recoger los «cabos» que se desprenden de esta posición y hacer referencia a la autonomía de las reglas, su normatividad, la determinación del significado y el modo en que adquirimos y llevamos adelante nuestros comportamientos cognitivos. Para resumir su posición respecto de Wittgenstein, podemos repetir la expresión de un «platonismo naturalizado», según la cual los significados son autónomos, están ahí puedan o no ser capturados por nuestros ojos.

Ahora bien, mientras la concepción dualista cartesiana presenta un vínculo hostil entre una naturaleza cruda y unos conceptos por completo separados, McDowell elabora, gracias a la noción de un «naturalismo relajado», una estrategia que permite mostrar que estas capacidades conceptuales operan en

nuestra percepción del mundo en tanto son parte de nuestra propia naturaleza, relajando la tensión que se produce entre capacidades normativas y naturales. Por lo tanto, los significados son autónomos, pero forman parte de nuestra (segunda) naturaleza. Esta autonomía reconoce que no hay nada que mantenga a nuestras prácticas «a raya» excepto las reacciones y respuestas que aprendemos al aprenderlas.

El realismo ético de Aristóteles, que recibe prolongación en la posición realista de esta forma de naturalismo relajado propuesto por McDowell, se extiende también a la propia posición de Wittgenstein. La formación del sujeto y la realidad ética descrita por Aristóteles resulta ampliada para llegar a hablar de nuestros vínculos cognitivos en un mundo en el que ya nos encontramos inmersos o del que somos ya parte. Esta posición es congruente con el planteamiento de la adquisición y empleo del lenguaje en el seno de los comportamientos y acciones diversas que se despliegan en nuestra vida y que componen nuestra «forma de vida» o nuestra «vida civil».

La atención a la regla en la acción como determinación del significado no está mediada por la captación de una entidad independiente en relación con la cual interpreto el significado de la regla para el caso de aplicación particular. Tampoco explicamos el significado de una expresión apelando al hecho de que todos podamos estar de acuerdo en ello. Lo explicamos a partir de las reacciones normativizadas que tenemos en atención a ellas y que típicamente se caracterizan como «casos normales» de empleo. En segundo lugar, entonces, no hay una dependencia unilateral de la realidad con relación al sujeto. El lenguaje no crea la realidad ni establece unilateralmente y «sin fricciones» los significados. Por lo tanto, no hay un idealismo lingüístico presente en su segundo período de pensamiento.

Resulta interesante notar que el reconocimiento por parte de McDowell de la parcial autonomía de las normas, así como la negativa a intentar reconstruir las mismas a partir de las respuestas humanas (sin normas), no lo conducen a adherir a lecturas individualistas de las reglas. La lectura de McDowell puede coincidir con la de Kripke y Wright en su ponderación de la comunidad, pero se diferencia en que McDowell no reduce el rol de la comunidad a un naturalismo crudo, a un consenso como elemento que regula el correcto empleo del lenguaje y que supone el antirrealismo semántico. McDowell ve la propuesta de Wittgenstein en términos de normas con autonomía parcial pero implícitas en las prácticas comunes, empleando la expresión «no-anti-realismo» para representar esta posición.

En tercer lugar, no hay un «sujeto trascendental» ni otros candidatos a ocupar su lugar. Tampoco contamos con la duplicidad del objeto propia de

las distinciones entre *noúmeno* y fenómeno. Nada hallamos en *Philosophical Investigations* sobre la idea de que entre el sujeto y el mundo hay una relación de constitución o fundamentación unidireccional. No hay algo así como una mente trascendental que «actúa entre bastidores». Por el contrario, lo que hallamos en el trasfondo último de las explicaciones de Wittgenstein son formas de vida, significados y convicciones entretejidos en nuestras actividades concretas en el mundo en el que ya estamos. Por lo tanto, Wittgenstein no puede ser considerado, al menos en el período recogido para el análisis, un representante del «idealismo trascendental».

Wittgenstein se resiste a la búsqueda de alguna relación trascendental entre el mundo y la estructura de lo mental o el sujeto. Ni las reglas son trascendentales, ni el sujeto es trascendental: Wittgenstein rechaza los puntos de vistas externos y fundantes de dicha armonía, no se dedica a buscarlos. No los consiente, ni en su variante platonista (rampante, para ubicarlo en la distinción acuñada por McDowell) del seguimiento de reglas ni en el otorgamiento de un rol trascendental para la estructura de lo mental.

La conclusión de este libro es que Wittgenstein no fue un idealista ni un realista en un sentido tradicional o clásico. Wittgenstein no fue un idealista trascendental en ningún aspecto, ni postulando un sujeto trascendental como es el caso de Bernard Williams, ni dando carácter trascendental a las reglas o al esquema conceptual habiendo diluido en ellas la propia noción de sujeto, tal como sugirió Jonathan Lear o el propio Peter Strawson. Tampoco fue un idealista lingüístico, ni en su versión constructivista como de la David Bloor ni en la arista del escepticismo semántico desarrollado por Saúl Kripke. Wittgenstein no fue un idealista ni un realista. Pero, aun así, su postura tiene impacto en cierta otra concepción realista, directa, práctica, donde las reglas poseen una autonomía pero que no puede ser observada desde un punto de vista externo a las acciones relacionadas. Esta descripción del pensamiento del segundo Wittgenstein en los términos realistas que recurren a la acción o la praxis humana permite respetar, además, el compromiso que este filósofo tenía con la filosofía entendida ante todo como una actividad antes que con el cúmulo de tesis o teorías.

Quisiera mencionar, finalmente, algunas limitaciones y cuestiones que han quedado sin tratamiento en el modo en que ha sido llevado adelante el propósito de este libro. Por un lado, he intentado dar una caracterización de Wittgenstein como defensor de cierta versión de realismo no metafísico ni moderno, obviando en gran medida la disputa que sobre la propia concepción del realismo directo encontramos dentro de la filosofía actualmente y en particular, a partir del debate epistemológico más específico que se da en torno

a los problemas ligados a la percepción. Mi descripción no está exenta de cuestionamientos y el debate en torno a la viabilidad del realismo es uno de los más discutidos.

Por otro lado, el tema de regresar al realismo una vez criticado su carácter representacional y su concepción científica hegemónica ha tenido mucha prosperidad no solo dentro de la tradición analítica, a partir de autores como Putnam (1994), McDowell (1996) y otros que se podrían mencionar, sino que ha dado lugar a debate dentro de la tradición hermenéutica. Por ejemplo, en el marco de la hermenéutica, como una reacción en contra de sus resultados constructivistas o nihilistas, Maurizio Ferraris ha propuesto el llamado «Nuevo Realismo» (2012), una orientación filosófica compartida por filósofos continentales, tales como Mauricio Beuchot y José Luis Jerez (2013), y Markus Gabriel (2013). El Nuevo Realismo se interseca con otros movimientos realistas que surgieron independientemente pero que responden a necesidades similares y que combinan elementos contemporáneos de hermenéutica y teorías de la percepción en filosofía y psicología, de la mano de aportes como los de Putnam.

En mi investigación he retornado a los famosos planteamientos de Wittgenstein a partir de lecturas con un interés particular por el realismo y el idealismo. La tarea para continuar desde los resultados obtenidos debería recoger posiciones que nos permitan ampliar los contenidos del «realismo» a fin de introducir mayores precisiones y lograr establecer su viabilidad. En este sentido, y de un modo tal vez indirecto y modesto, espero que este libro haya contribuido al debate en torno a la cuestión.

Referencias bibliográficas

Ludwig Wittgenstein

- BB** *The Blue and Brown Books: Preliminary Studies for the Philosophical Investigations*. Blackwell. 1998.
- BTS** *The Big Typescript: TS 213* (German–English Scholar’s Edition, ed. y trad. de Grant Luckhardt y M. E. Ave). Wiley–Blackwell. 2013.
- CE** *Conferencia sobre ética* (trad. Fina Birulés). Paidós. 1965.
- GF** *Gramática Filosófica* (edición bilingüe alemán–español sobre la preparación de R. Rhees de 1969, trad. Luis Felipe Segura). UNAM. 2007.
- LWPP I** *Last Writings on the Philosophy of Psychology*, vol. I: *Preliminary Studies for Part 2 of «Philosophical Investigations»* (ed. G. H. von Wright y H. Nyman). U.P. of Chicago. 1982.
- MS 160** 1938 (partly published in «Cause and Effect: Intuitive Awareness», App. B). *The Wittgenstein Archives at the University of Bergen. Open Access to transcriptions of the Wittgenstein Nachlass* (dir. Alois Pichler). 2016–<https://wab.uib.no/transform/wab.php?modus=opsjoner>
- NB** *Notebooks 1914–1916* (ed. Georg H. von Wright and Gertrude E. M. Anscombe, trad. Gertrude E.M. Anscombe). Blackwell. 1961.
- OC** *On Certainty* (Ed. Gertrude E. M. Anscombe y Georg H. von Wright, trad. Denis Paul y Gertrude E. M. Anscombe). Blackwell. 1969.
- PI** *Philosophical Investigations* (Ed. Peter Hacker y Joachim Schulte, trad. Gertrude Anscombe, Peter Hacker y Joachim Schulte). Wiley Blackwell. 2009.
- RC** *Remarks on Colour* (ed. G.E.M. Anscombe). Basil Blackwell. 1977.
- RFM** *Remarks on the Foundations of Mathematics* (Eds. G. H. von Wright, R. Rhees, G. E. M. Anscombe). Blackwell. 1981.
- TLP** *Tractatus Logico–Philosophicus* (trad. David Pears y Brian F. McGuinness). Routledge. 1961.
- Z** *Zettel* (edición bilingüe, trad. Isidoro Reguera). Gredos. 2009.

Otras fuentes

- Agustín** (2011). *Las confesiones* (trad. Pedro Antonio Urbina). Palabras.
- Anscombe, Gertrude E.M.** (1959). *An Introduction to Wittgenstein Tractatus*. Harper & Row.
- Anscombe, Gertrude E.M.** (1981). The Question of Linguistic Idealism. *From Parmenides to Wittgenstein / Collected Philosophical Papers vol. 1* (pp.112–133). Blackwell.
- Baker, Gordon P. y Hacker, Peter** (2009). *Rules, Grammar and Necessity: Essays and Exegesis of 185–242. Volume 2 of An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations*. Blackwell.
- Berkeley, George** (2005). *Tres diálogos entre Hylas y Philonous* (trad. Gil Pinheiro). Ícone.
- Beuchot, Marucio y Jerez, José Luis** (2013). *Manifiesto del nuevo realismo analógico*. Círculo hermenéutico.
- Blackburn, Simon** (1984). The Individual Strikes Back. *Synthese*, n°58, pp. 281–301.
- Bloor, David** (1996). The Question of Linguistic Idealism Revisited. En H. Sluga y D. Stern (eds.). *The Cambridge Companion to Wittgenstein* (pp. 354–382). Cambridge U.P. New York.
- Bloor, David** (1997). *Wittgenstein, Rules and Institutions*. Routledge.
- Bolton, Derek** (1982). Life–form and Idealism. En G. Vesey (ed.). *Idealism Past and Present* (pp. 269–284). Royal Institute of Philosophy Lecture Series: 13. Cambridge U. P.
- Braver, Lee** (2007): *A Thing of This World: A History of Continental Anti–Realism*. MIT Press.
- Brenner, William H.** (2005). Wittgenstein's 'Kantian Solution'. En Moyal–Sharrock, D, & Brenner, W. H. (eds.). *Readings of Wittgenstein's On Certainty* (pp. 122–141). Palgrave Macmillan.
- Brown, Curtis.** (1988). Internal Realism: Transcendental Idealism? *Midwest Studies in Philosophy*, n °12, pp.145–155.
- Cavell, Stanley** (1969). *Must We Mean What We Say?* Charles Scribner's Sons.
- Coliva, Annalisa** (2010). *Moore and Wittgenstein. Skepticism, Certainty and Common Sense*. Palgrave MacMillan.
- Coliva, Annalisa** (2015). *Extended Rationality: A Hinge Epistemology*. Palgrave MacMillan.
- Conant, James** (1998). Wittgenstein on Meaning and Use. *Philosophical Investigations*, vol. 21, n° 3, pp. 222–250.
- Crary, Alice** (2000). Introduction. En Alice Crary y Rupert Read (ed.). *The New Wittgenstein* (pp. 1–18). Routledge.
- Crary, Alice** (2001). Review of 'Philosophy's Cool Place' by D.Z. Phillips. *Mind*, Vol. 110, N° 437, pp. 257–261.
- Crary, Alice y Read, Rupert** (2000): *The New Wittgenstein*. Routledge.
- Crary, Alice et.al.** (2005). The New Wittgenstein. *Mind*, vol. 114, n° 453, pp.129–137.
- Dancy, Jonathan** (1993). *Introducción a la epistemología contemporánea*, Tecnos.
- Dauler Wilson, Margaret** (1990): *Descartes* (trad. José Antonio Robles). UNAM (edición original 1978).
- Davidson, Donald** (1990). Lenguaje y realidad: De la idea mismo de un esquema conceptual (1974) (trad. G. Filipi). *De la verdad y de la interpretación* (pp. 189–203). Gedisa.
- Descartes, René** (1899). *Correspondance 1640–1643; Oeuvres de Descartes vol. III.* (Ed. C. Adam y P. Tannery). L. Cerf.

- Descartes, René** (1993) *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas* (trad. de Peña García, Vidal). Alfaguara.
- Devitt, Michael** (1997). *Realism and Truth*. Princeton U.P. (edición original 1984).
- Diamond, Cora** (1989). Rules: Looking in the Right Place. En D. Z. Phillips & P. Winch (eds.). *Wittgenstein: Attention to Particulars* (pp. 12–34). Basingtoke.
- Diamond, Cora** (1991a). *The Realistic Spirit / Wittgenstein, Philosophy and the Mind*; MIT Press.
- Diamond, Cora** (1991b). Realism and the Realistic Spirit. *The Realistic Spirit / Wittgenstein, Philosophy and the Mind* (pp. 39–71). MIT Press.
- Diamond, Cora** (1991c). Frege against Fuzz. *The Realistic Spirit / Wittgenstein, Philosophy and the Mind* (pp.145–178). MIT Press.
- Dilman, Ilham**. (1973). *Induction and Deduction, A Study in Wittgenstein*. Blackwell.
- Dilman, Ilham** (2001). *Wittgenstein's Copernican Revolution: The Question of Linguistic Idealism*. Palgrave.
- Dolby, David** (2017). Wittgenstein on Truth. En Glock, H–J. & Hyman, J. (eds.). *A Companion to Wittgenstein* (pp. 433–442). Blackwell.
- Dummett, Michael**. (1982). Realism. *Synthese*, vol. 52, n°1, pp. 55–112.
- Dummett, Michael** (1991). *The Logical Basis of Metaphysics*. Harvard University Press.
- Eames, Elizabeth R.** (1967). The Consistency of Russell's Realism. *Philosophy and Phenomenological Research*, n°27, pp. 502–511.
- Evans, Gareth** (1982). *The Varieties of Reference*. Oxford U.P.
- Faustino, Silvia** (2003). El aspecto normativo y el aspecto social de las reglas. En Cabanchik, Penelas, Tozzi (eds.). *El giro pragmático en la filosofía* (pp. 131–137). Ed. Gedisa.
- Ferraris, Maurizio** (2012). *Manifiesto del nuevo realismo*. Laterza.
- Forster, Michael** (2004). *Wittgenstein and the Arbitrariness of Grammar*. Princeton University Press.
- Frascolla, Pasquale** (2006). *Understanding Wittgenstein's Tractatus*. Routledge.
- Frege, Gottlob** (2016). Los fundamentos de la aritmética. *Escritos sobre lógica, semántica y filosofía de la matemática*. Instituto de Investigación Filosóficas, UNAM.
- Gabriel, Markus** (2013). *Warum es die Welt nicht gibt*. Ullstein Buchverlage GmbH.
- Garver, Newton** (1994). *This Complicated Form of Life: Essay on Wittgenstein*. Open Court.
- Gellner, Ernest** (1974). The New Idealism / Causes and Meaning in the Social Sciences. En A. Giddens (ed.). *Postivism and Sociology*. Heinemann Educational Books.
- Glock, Hans–Johann** (1996). *A Wittgenstein Dictionary*. Wiley–Blackwell.
- Hacker, Peter** (1999). Naming, Thinking and Meaning in the *Tractatus*. *Philosophical Investigations*, vol. 22, no. 2, pp. 119–135.
- Hacking, Ian** (1975). *Why Does Language Matter to Philosophy?* Cambridge U. P.
- Hacking, Ian** (2004). *Historical Ontology*. Harvard University Press.
- Hamilton, Andy** (2017). *Wittgenstein y «Sobre la Certeza»* (trad. Sergi Rosell). Cátedra.
- Hamann, Johan G.** (1999): *Sämtliche Werke*. Josef Nadler (ed.). 6 volumes. Brockhaus.
- Harrison, Ross** (1982). Transcendental Arguments and Idealism. En Vesey, G. (ed.). *Idealism Past and Present* (pp. 211–224). Cambridge U.P.
- Hume, David** (1988). *Tratado de la naturaleza humana* (trad. C. Mellizo). Tecnos.

- Kalpokas, Daniel** (2020). Two versions of the Conceptual Content of Experience. *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 28, pp. 36–55.
- Kant, Immanuel** (2009): *Crítica de la razón pura* (trad. M. Caimi). Colihue.
- Karczmarczyk, Pedro** (2008). La cuestión del límite y el *Tractatus* como una reflexión trascendental. *Discusiones Filosóficas*, n° 13, pp. 13–23.
- Kenny, Anthony** (1984): *Wittgenstein* (trad. Alfredo Deaño). Alianza.
- Kober, Michael** (1996): Certainties of a world–picture: The epistemological investigations of On Certainty. En Hans D. Sluga & David G. Stern (eds.). *The Cambridge Companion to Wittgenstein* (pp. 411–441). Cambridge University Press.
- Kripke, Saul** (1989). *Wittgenstein: Reglas y lenguaje privado* (trad. A. Tomasini Bassols). UNAM (edición original 1982).
- Kuhn, Thomas** (2013). *La estructura de las revoluciones científicas* (trad. Carlos Solis). FCE (edición original de 1962).
- Kuhn, Thomas** (2016). Wittgenstein's On Certainty and Relativism. En Sonya Rinofner–Kreidl & Harald A. Wiltsche (eds.). *Analytic and Continental Philosophy: Methods and Perspectives*, Proceedings of the 37th International Wittgenstein Symposium, Berlin, pp. 29–46.
- Lafont, Cristina**. (1997). *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*. Alianza.
- Lear, Jonathan** (1982). Leaving the World Alone. *Journal of Philosophy*, n° 79, pp. 382–403.
- Lear, Jonathan** (1984). The Disappearing We. Part I. *Proceedings of Aristotelian Society*, supplementary Vol. 58, pp. 219–242.
- Lear, Jonathan** (1986). Transcendental Anthropology. En Philip Pettit and John McDowell (eds.). *Subject, Thought, and Context* (pp. 267–298). Clarendon Press.
- Locke, John** (1961). *Ensayo sobre el entendimiento humano* (trad. R. Rodríguez Aranda). Aguilar.
- Lynch, Michael** (1992). Extending Wittgenstein: The Pivotal Move from Epistemology to the Sociology of Science. En Pickering (comp.). *Science as Practice and Culture* (pp. 215–265). University of Chicago Press.
- Maddy, Penelope** (2017). *What do Philosophers Do? Skepticism and the Practice of Philosophy*. Oxford University Press.
- Malcolm, Norman** (1949): Defending Common Sense. *The Philosophical Review*, Vol. 58, n° 3, pp. 201–220.
- Malcolm, Norman** (1962) Wittgenstein's Philosophical Investigations. En V. C. Chappell (ed.). *The Philosophy of Mind*. Prentice–Hall.
- Malcolm, Norman** (1977). *Memory and Mind*. Cornell University Press.
- Malcolm, Norman** (1982). Wittgenstein and Idealism. En G. Vesey (ed.). *Idealism Past and Present* (pp. 249–267). Royal Institute of Philosophy Lecture Series: 13. Cambridge University Press.
- Mandel, Ross** (1978). Heidegger and Wittgenstein: A Second Kantian Revolution. En Murray, M. (ed.). *Heidegger and Modern Philosophy* (pp. 259–271). Yale University Press.
- McDowell, John** (1982). Criteria, Defeasibility, and Knowledge. *Proceedings of the British Academy*, n° 68, pp. 455–479.
- McDowell, John** (1996): *Mind and World*. Harvard University Press.
- McDowell, John** (1998a). *Mind, Value and Reality*. Harvard University Press.

- McDowell, John** (1998b). Wittgenstein on Following a Rule. *Mind, Value and Reality* (pp. 221–262). Harvard University Press.
- McDowell, John** (2000). Non-Cognitivism and Rule-Following. En Crary, A. & Read, R. (eds.). *The New Wittgenstein* (pp. 38–52). Routledge.
- McDowell, John** (2008). Avoiding the Myth of the Given. En Jakob Lindgaard (ed.). *John McDowell: Experience, Norm, and Nature* (pp. 1–14). Blackwell.
- McGinn, Marie** (1989). *Sense and Certainty. A Dissolution of Skepticism*. Blackwell.
- Miller, Richard** (1980). Solipsism in the Tractatus. *Journal of the History of Philosophy*, vol. 18, N° 1, pp. 57–74.
- Moore, Adrian W.** (2007). Wittgenstein and Transcendental Idealism. En Kahane, G., Kanterian E. & Kuusela O. (eds.). *Wittgenstein and his interpreters / Essays in Memory of Gordon Baker* (pp. 174–199); Blackwell Publishing.
- Moore, George E.** (1993a). A Defense of Common Sense [1925]. En T. Baldwin (ed.). *Selected Writings* (pp. 106–133). Routledge.
- Moore, George E.** (1993b). Proof of an External World. [1939]. En T. Baldwin (ed.). *Selected Writings* (pp. 147–170). Routledge.
- Morawetz, Thomas** (1978). *Wittgenstein & Knowledge: The Importance of "On Certainty"*. Harvester Press.
- Morris, Michael** (2015). *El «Tractatus» de Wittgenstein* (trad. Rodrigo Neira Castaño). Cátedra.
- Mounce, Horace O.** (1998). Morality and Religion. En B. Davies (ed.). *Philosophy of Religion: A Guide to the Subject* (pp. 253–286). Georgetown University Press.
- Mounce, Horace O** (2005). Wittgenstein and Classical Realism. En D. Moyal-Sharrock y W. Brenner (eds.). *Readings of Wittgenstein's on Certainty* (pp.103–121). Palgrave MacMillian.
- Moyal-Sharrock, Daniele** (2004). *Understanding Wittgenstein's On Certainty*. Palgrave Macmillan.
- Moyal-Sharrock, Daniele** (2005). Unravelling Certainty. En Moyal-Sharrock & D. and Brenner, W. H. (eds.). *Readings of Wittgenstein's On Certainty* (pp. 76–100). Palgrave.
- Olazo de, Ezequiel** (1999): Certeza y escepticismo. En Luis Villoro (ed.). *El conocimiento. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*. Trotta.
- Pears, David** (1987). *The False Prison, Vol. 1*. Clarendon Press.
- Pineda, David** (2003). El programa fuerte para la sociología de la ciencia y la solución autorreferencial a la paradoja wittgensteniana de seguir una regla. En Samuel Cabanchik, Federico Penelas y Verónica Tozzi (eds.). *El giro pragmático en la filosofía* (pp. 138–145). Gedisa.
- Pritchard, Duncan** (2011). Epistemic Relativism, Epistemic Incommensurability, and Wittgensteinian Epistemology. En S. D. Hales (ed.). *A Companion to Relativism* (pp. 266–285). Wiley–Blackwell.
- Putnam, Hilary** (1978). Realism and Reason [1974]. *Meaning and the Moral Sciences*. Routledge and Kegan Paul.
- Putnam, Hilary** (1980). Models and reality. *Journal of Symbolic Logic* 45 (3), pp. 464–482.
- Putnam, Hilary** (1987): *The many faces of realism*, Open Court, La Salle.
- Putnam, Hilary** (1989). *Reason, Truth and History*. Cambridge University Press (edición original 1981).
- Putnam, Hilary** (1991): *Representation and Reality*. The MIT Press.
- Putnam, Hilary** (1992). *Renewing Philosophy*. Harvard University Press.

- Putnam, Hilary** (1994). Sense, Nonsense and the Senses: An Inquiry into the Powers of the Human Mind. *Journal of Philosophy* 91, n°9, pp. 445–517.
- Putnam, Hilary** (1997). A Half Century of Philosophy: Viewed from Within. En T. Benders y C. E. Schorske (eds.). *American Academic Culture in Transformation* (pp. 193–226). Princeton U. P.
- Putnam, Hilary** (1998). Kripkean Realism and Wittgenstein Realism. En Biletzki, A & Matar, A. (eds.). *The Story of Analytic Philosophy* (pp. 241– 252). Routledge.
- Putnam, Hilary** (2001a). Was Wittgenstein Really an Antirealist About Mathematics? [1995]. En Timothy McCarthy & Sean C. Stidd (eds.). *Wittgenstein in America* (pp. 140–194). Oxford University Press.
- Putnam, Hilary** (2001b). *La trenza de tres cabos* [1999] (trad. José Francisco Álvarez). Ed. Siglo XXI.
- Quine, Willard V. O.** (2001). *Palabra y objeto* [1960] (trad. Manuel Sacristán). Herder.
- Quine, Willard V. O.** (2002). Dos dogmas del empirismo [1953]. *Desde un punto de vista lógico* (pp. 61–98). Paidós.
- Ramsey, Frank P.** (1950a). Truth and Probability. *The Foundations of Mathematics and other Logical Essays* (pp.156–198). Routledge & Kegan Paul Ltd.
- Ramsey, Frank P.** (1950b). General Propositions and Causality. *The Foundations of Mathematics and other Logical Essays* (pp.237–255). Routledge & Kegan Paul Ltd.
- Ramsey, Frank P.** (1950c): *The Foundations of Mathematics and other Logical Essays*. Routledge & Kegan Paul Ltd. (edición original 1931).
- Richter, Duncan** (2014). *Historical Dictionary of Wittgenstein's Philosophy*. Rowman & Littlefield.
- Rorty, Richard** (1992). *The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method*. University of Chicago Press. (edición original 1967).
- Sellars, Wilfrid** (1963). Philosophy and the Scientific Image of Man. *Science, Perception and Reality* (pp. 1–40), Ridgeview Pub.
- Sellars, Wilfrid** (1964). Scientific Realism or Irenic Instrumentalism. *Wilfrid S. Sellars Papers, Archives of Scientific Phil.* U. Pittsburgh. <https://digital.library.pitt.edu/islandora/object/pitt:31735062221548>
- Sellars, Wilfrid** (1971). El Empirismo y la filosofía de lo mental (trad. V. Sánchez de Zavala). *Ciencia, percepción y realidad* (pp. 135–209). Tecnos. (edición original de 1956).
- Shoemaker, Sydney** (1963). *Self-knowledge and self-identity*. Cornell U.P.
- Stern, Robert** (2000). *Transcendental Arguments: Answering the question of justification*. Oxford University Press.
- Stern, Robert** (2013). Transcendental Arguments. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. En Edward N. Zalta (ed.). <http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/transcendental-arguments/>.
- Strander, George M.** (1990). Wittgenstein Against the Realism/Anti-Realism Distinction. *Daimon*, vol. 2, pp. 185–194.
- Strawson, Peter** (1959). *Individuals: An essay in descriptive metaphysics*. Methuen.
- Strawson, Peter** (1966): *The Bounds of Sense: An essay on Kant's 'Critique of the Pure Reason'*. Methuen.
- Strawson, Peter** (2003): *Escepticismo y Naturalismo* (trad. Susana Badiola). Ed. Mínimo Tránsito / A. Machado Libros.

- Stroll, Avrum** (1994). *Moore and Wittgenstein On Certainty*. Oxford University Press.
- Stroud, Barry** (2000). Kantian arguments, conceptual capacities, and invulnerability. *Understanding human knowledge: Philosophical Essays* (pp. 155–176); Oxford U.P.
- Sullivan, Peter M.** (2003). Ineffability and Nonsense. *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Vol. 77, pp. 195–223.
- Tejedor, Chon** (2011). *Starting with Wittgenstein*. Continuum.
- Tejedor, Chon** (2015) *The Early Wittgenstein on Metaphysics, Natural Science, Language and Value*. Routledge.
- Ter Hark, Michel** (1990). *Beyond the Inner and the Outer*. Kluwer Academic Publishers.
- Tozzi, Verónica** (2003). Wittgenstein y la sociología del conocimiento. En Samuel Cabanchik, Federico Penelas y Verónica Tozzi (eds.). *El giro pragmático en la filosofía* (pp. 115–130); ed. Gedisa.
- Vesey, Godfrey et al.** (1974): *Understanding Wittgenstein*. *Royal Institute of Philosophy Lectures*, vol. 7, 1972–3. Macmillan.
- Weston, Michael** (2009). Howard Mounce: Wittgenstenian Transcendent Realism? En John Edelman (Ed.). *Sense and Reality. Essays out of Swansea*. Ontos verlag: Publications of the Austrian Ludwig Wittgenstein Society, New Series, vol. 10, pp. 103–124. <http://wittgenstein-repository.org/agora-ontos/article/view/2221/2333>
- Westphal, Kenneth** (2004). *Kant's Transcendental Proof of Realism*. Cambridge University Press.
- Whitehead, Alfred N. y B Russell, Bertrand** (1956). *Principia Mathematica*. 3 volúmenes. Cambridge University Press. (edición original de 1910, 1912, 1913).
- Whorf, Benjamin L.** (1971). La lingüística como una ciencia exacta (1940). *Lenguaje, pensamiento y realidad* (pp. 249–262). Barral.
- Williams, Bernard** (1974). Wittgenstein and Idealism. En G. Vesey (ed.). *Understanding Wittgenstein*, Royal Institute of Philosophy Lectures, vol. 7, 1972–3, pp. 76–95.
- Williams, Bernard** (1981). Wittgenstein and Idealism. *Moral luck. Philosophical Papers* 1973–1980 (pp. 144–163). Cambridge University Press.
- Williams, Bernard** (2012). Wittgenstein y el idealismo. *El sentido del pasado* (trad. A. García de la Sierra (pp. 413–432). Fondo de Cultura Económica.
- Williams, Meredith** (1999). *Wittgenstein, mind, and meaning: toward a social conception of mind*. Routledge.
- Williams, Meredith** (2004a). Wittgenstein's Refutation of Idealism. En D. McManus (ed.). *Wittgenstein and Skepticism* (pp. 76–96). Routledge.
- Williams, Meredith** (2004b). Wittgenstein, Truth and Certainty. En M. Kolbel, B. Weiss (eds.). *Wittgenstein's Lasting Significance* (pp.249–284). Routledge.
- Winch, Peter** (1987). Language, Thought and World in Wittgenstein's Tractatus. *Trying to Make Sense* (pp. 3–18). Blackwell.
- Winch, Peter** (1990). *The Idea of a Social Science*. Routledge. (edición original de 1958).
- Wright, Crispin** (1989). Critical Notice of Colin McGinn, *Wittgenstein on Meaning*. *Mind* n° 98, pp. 289–305.
- Winch, Peter** (1993). *Realism, Meaning and Truth*. Blackwell.
- Winch, Peter** (2004). Warrant for Nothing (and Foundations for Free)? *Aristotelian Society Supplement*, vol. 78, N° 1, pp. 167–212.

Yuan, María Sol (2014). Sellars: en torno al estatus epistemológico del conocimiento no inferencial. *Ágora filosófica*, vol. 1, n°2, pp. 23–51.

Yuan, María Sol (2018). El pluralismo wittgensteiniano de Noë. *Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio*, vol. 13, n°2, pp. 138–154.

Yuan, María Sol (2022a). Sobre la noción de interpretación en el «ver–como» de Wittgenstein. *Ideas y Valores*, vol.71, n°179, pp. 161–180.

Yuan, María Sol (2022b). Una lectura del *Tractatus* para pensar la noción de «identidad personal». En Léo Peruzzo Júnior, Edimar Brígido y Bortolo Valle (eds.). *Wittgenstein: 100 anos depois* (pp. 61–84). Editora CRV.

Sobre la autora

María Sol Yuan es Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Se desempeña como Profesora Adjunta en Teoría del Conocimiento, en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional del Litoral. Además, dicta seminarios sobre el pensamiento de Wittgenstein y sobre temas epistemológicos contemporáneos. Investigadora Asistente de CONICET en el Instituto de Humanidades y Ciencias Sociales (UNL, CONICET). Es autora de libros y artículos publicados en revistas internacionales. Sus áreas de interés son las teorías contemporáneas del conocimiento, teorías de la percepción, concepciones pragmatistas en filosofía, epistemología social y de género. myuan@unl.edu.ar

La exploración de las interpretaciones realistas e idealistas del pensamiento del segundo Wittgenstein se erige como un campo fecundo para el diálogo filosófico contemporáneo. A lo largo de la presente obra se devela un complejo mapa de lecturas que oscilan entre posturas realistas y antirrealistas que revelan las diversas sendas trazadas por los aportes de Ludwig Wittgenstein.

La vuelta al terreno áspero se convierte en un punto de encuentro donde convergen ambas interpretaciones y donde el análisis proporciona un mapeo detallado de las diversas lecturas, sin buscar acallar las diferencias, sino, más bien, resaltándolas como elementos esenciales del debate. Se propone un diálogo que va más allá de la reconciliación ya que explora las posibilidades concretas de entendimiento entre estas perspectivas aparentemente opuestas. Este enfoque no solo enriquece el canon de textos dedicados al segundo Wittgenstein, sino que también aporta una novedad tangible para el lector. La utilidad de este tema se traduce en la capacidad de desafiar y estimular la reflexión filosófica contemporánea. La discusión sobre las interpretaciones realistas e idealistas del pensamiento de Wittgenstein se erige como un campo fértil para la exploración filosófica, ofreciendo oportunidades fructíferas para el diálogo y la comprensión mutua.