

ἔλεγχος

Revista semestral de la Sociedad Filosófica del Uruguay
Vol. II. Nº 1, Setiembre de 2018

Artículos

Claudine Verheggen

LA SIGNIFICATIVIDAD
DE LAS CUESTIONES DEL
SIGNIFICADO

Modesto Gómez-Alonso

WITTGENSTEIN Y EL
CONOCIMIENTO INMEDIATO
DE OBJETOS FÍSICOS

Luis Camacho

HUBERT DREYFUS (1929-
2017), RAYMOND SMULLYAN
(1919-2017) Y EL SUEÑO DE
LEIBNIZ (1646-1716)

Notas

Ana Clara Polakof

SENTENÇAS, AFIRMAÇÕES E
CORRESPONDÊNCIA
(OU A FALTA DE)

ἔλεγχος

revistaelenkhos@gmail.com

Director/Editor

CARLOS E. CAORSI
Dept. de Filosofía/FHCE/
Universidad de la República

Editor Asociado

LUCIANO SILVA
Dept. de Filosofía/FHCE/
Universidad de la República
Asistente de edición
ALEJANDRO CHMIEL

Comité Académico

Susan Haack - Universidad de Miami
Ernest Sosa - Universidad de Rutgers
Robert Stainton - Western University-Ontario (Canada)
Oswaldo Chateaubriand - PUCRJ (Brasil)
Carlos Moya - Universidad de Valencia (España)
Carlos Pereda - UNAM - México
Abel Lassalle-Casanave - UFBA (Brasil)
Joao Carlos Salles - UFBA (Brasil)
Luiz Carlos Bombassaro - UFRGS (Brasil)
De Figueiredo, Vinicius (UFP)
Palau, Gladys (UBA - UNLP) (Argentina)
Peláez, Alvaro - Univ Autónoma Metropolitana, Cuajimalpa
Ricardo Navia - UDELAR (Uruguay)
Denis Coitinho - UFPEL (Brasil)
Itamar Luis Gelian (Brasil)
Miguel Orellana Benado (Chile)
Alfredo Culleton - Unisinos - Brasil
Robson Ramos Reis UFSM (Brasil)
Robert Calabria - UDELAR (Uruguay)
Legris, Javier (UBA) (Argentina)
Helder de Carvalho - Brasil,
GoldfreigGuillaumin, - UAM (México)
Pablo Lorenzano - UNQ - Argentina
Samuel Cabanchick - UBA (Argentina)
Ronald Teliz - UDELAR (Uruguay)
Alberto Moretti - UBA (Argentina)
Pablo Qujntanilla - PUCP (Perú)
Waldomiro Silva-Filho UFBA (Brasil)
Eduardo Fernandois - PUC (Chile)
María Isabel Santa Cruz -UBA - Argentina
Silvia Magnavacca - UBA - Argentina
Claudia Mársico - UBA - Argentina
Adriano Naves - Unisinos - Brasil

ἔλεγχος

ISSN: 2393-6819

Primera edición - setiembre de 2018

© **Sociedada Filosófica del Uruguay**

ἔλεγχος Volumen II, N° 1 Setiembre 2018

Queda hecho el depósito que ordena la ley

Impreso en Uruguay - 2018

Impreso y encuadernado en Mastergraf s.r.l.

Hnos Gil 846 - Bvar. Artigas 4678

Tel.: 2303 4760*

Montevideo - Uruguay

Depósito legal: 369.765

Comisión del Papel

Edición amparada al Decreto 218/96

Queda prohibida la reproducción parcial o total de este libro, por medio de cualquier proceso reprográfico o fónico, especialmente por fotocopia, microfilme, *offset* o mimeógrafo o cualquier otro medio mecánico o electrónico, total o parcial del presente ejemplar, con o sin finalidad de lucro, sin la autorización del autor.

Índice

Artículos

| | |
|--|----|
| LA SIGNIFICATIVIDAD DE LAS CUESTIONES DEL SIGNIFICADO..... | 7 |
| <i>Claudine Verheggen</i> | |
| WITTGENSTEIN Y EL CONOCIMIENTO INMEDIATO DE OBJETOS FÍSICOS..... | 37 |
| <i>Modesto Gómez-Alonso</i> | |
| HUBERT DREYFUS (1929-2017), RAYMOND SMULLYAN (1919-2017) Y EL SUEÑO DE LEIBNIZ (1646-1716)..... | 71 |
| <i>Luis Camacho</i> | |

Notas

| | |
|---|----|
| SENTENÇAS, AFIRMAÇÕES E CORRESPONDÊNCIA (OU A FALTA DE) | 99 |
| <i>Ana Clara Polakof</i> | |

Artículos

LA SIGNIFICATIVIDAD DE LAS CUESTIONES DEL SIGNIFICADO

CLAUDINE VERHEGGEN
Department of Philosophy
York University
4700 Keele Street
Toronto, M3J1P3
Canada

cverheg@yorku.ca

Resumen: Argumento, contra un número cada vez mayor de comentaristas de Wittgenstein, que las cuestiones filosóficas acerca del significado son significativas y que Wittgenstein nos da amplias razones para creer que es así. Los deflacionistas están en lo correcto al sostener que Wittgenstein rechazó el problema escéptico acerca del significado, supuestamente encontrado en sus escritos tardíos, y también están en lo correcto al enfatizar el anti-reduccionismo de Wittgenstein. Pero están equivocados al considerar que dichos rechazos implican el fin de todo filosofar constructivo acerca del significado. Mas bien, argumentó, que el rechazo del problema escéptico requiere que abandonemos las cuestiones a las que los filósofos se han tradicionalmente dirigido y las reemplacemos con otras más apropiadas, para las cuales *están* disponibles respuestas constructivas. Sin embargo, aunque el quietismo no es la única alternativa al reduccionismo, el rechazo del reduccionismo nos obliga a revisar seriamente nuestro sentido de qué filosofía constructiva podemos conseguir.

1.

Un modo de tratar con las cuestiones filosóficas es rechazarlas. De acuerdo con muchos comentaristas de los trabajos tardíos de Wittgenstein,¹ esa era la manera preferida de hacer filosofía de Wittgenstein, y de allí su afirmación de que no había tesis filosóficas

1 Véase, por ej., Cavell (1962), Goldfarb (1983), Fogelin (1987), Diamond (1989) y Putnam (1995).

y de que ninguna debía ser propuesta: de allí también su propensión a caracterizar sus observaciones positivas como descriptivas en lugar de explicativas. John McDowell se ha unido recientemente a las filas de los que recomiendan esa lectura de Wittgenstein, enfocándose en sus observaciones sobre el seguimiento de reglas y afirmando que el mensaje de Wittgenstein en esas observaciones es que cuestiones tales como “¿Cómo es posible el significado?” deberían ser descartadas en lugar de respondidas, porque las preocupaciones escépticas que le dan lugar descansan en un supuesto que es, una vez diagnosticado adecuadamente, insostenible.²

En este artículo, argumentaré que las cuestiones filosóficas acerca del significado son significativas y que Wittgenstein nos da amplias razones para creer que son así.³ Mi desacuerdo con McDowell es doble. Primero, aunque comparto su opinión de que Wittgenstein debería ser entendido como rechazando el problema escéptico acerca del significado, que algunos comentaristas sostienen que se encuentra en sus escritos tardíos, estoy en desacuerdo con la conclusión que extrae de esto. El rechazo del problema escéptico no implica que no haya preguntas filosóficas acerca del significado que sean dignas de respuesta. Más bien, requiere que abandonemos las preguntas a las que los filósofos se han dirigido tradicionalmente y que las reemplacemos con otras más apropiadas, para las cuales *hay* respuestas constructivas disponibles. Segundo, aunque reconozco, con McDowell, que las observaciones positivas de Wittgenstein acerca del significado no son reduccionistas, no comparto su afirmación de que la única alternativa al reduccionismo es el quietismo, la tesis de que no puede hacerse ninguna afirmación filosóficamente constructiva acerca del significado). El rechazo del reduccionismo y del proble-

2 La afirmación más específica de que Wittgenstein defiende el rechazo de cuestiones como “¿Cómo es posible el significado?” también ha sido hecha por Diamond en (1989). Tendré algo que decir acerca de su discusión hacia el final del artículo.

3 Esto no significa decir que todas estas cuestiones sean significativas. Como veremos, Wittgenstein estaba ciertamente interesado en rechazar algunas cuestiones escépticas acerca del significado. (Como he argumentado en otro lado, también creo que estaba interesado en mostrar que cuestiones como “¿Cómo podría una criatura sin lenguaje establecer deliberadamente una práctica lingüística?” son incoherentes. Véase Verheggen (1995).)

ma escéptico no nos fuerza a terminar con toda filosofía constructiva acerca del significado: más bien, nos obliga seriamente a revisar nuestro sentido de lo que esa filosofía puede lograr.

Comenzaré revisando las interpretaciones que McDowell desea repudiar.

2.

Las dos interpretaciones principales que McDowell discute representan a Wittgenstein como admitiendo que hay un problema escéptico acerca del significado y buscando su solución. Como subrayó por primera vez Saúl Kripke, el principal defensor de esa interpretación, el tipo de escepticismo que puede ser considerado como amenazando el significado es expresado en la paradoja que Wittgenstein resume en la sección 201 de *Philosophical Investigations*.

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

Más específicamente, una expresión lingüística cuya aplicación se puede decir que está de acuerdo, o en conflicto, según el caso, con su significado, o una expresión lingüística cuya aplicación puede decirse que es correcta, o incorrecta, según el caso, no puede estar sujeta a ningún estándar de corrección, y por lo tanto no se puede decir que esté dotada de ningún significado. Porque seguramente, si una expresión lingüística va a ser significativa, tiene que haber estándares de corrección que gobiernen sus aplicaciones.⁴ (De aquí la afirmación de que la conducta lingüística está gobernada por reglas y el foco de Wittgenstein sobre las reglas.) Ahora, de acuerdo con Kripke, Wittgenstein ha pensado en consideraciones que ponen en duda la posibilidad del significado entendido de este modo. Aquí

4 Tomo esta condición como incontrovertible desde que se entiende como diciendo solamente que el hecho de que las condiciones de satisfacción de las sentencias en las cuales ocurre una expresión lingüística sean cumplidas o no, depende en parte de lo que la expresión significa. Es una cuestión abierta exactamente cuantos estándares de corrección son establecidos.

hay un problema, argumenta Kripke, porque cuando un individuo comprende el significado de una palabra no hay ningún estado en el que se encuentra que determine de manera única lo que ella quiere decir con esa palabra. De acuerdo con Kripke, no hay en realidad ningún hecho individual de ningún tipo, que podamos encontrar en nuestra mente o en nuestra conducta, al que podamos apelar a fin de justificar nuestro actuar de acuerdo con una regla o usar un signo correctamente. Porque todos los hechos que uno puede citar –nuestra conducta pasada y presente con el signo, las imágenes mentales que uno asocia con el signo, e incluso las disposiciones a usarlo de cierto modo– son rechazados por Kripke sobre la base de que ninguno de ellos impone un único conjunto de aplicaciones. Cada uno de ellos es tal que es compatible con una variedad de cursos de acción que podría decirse que conforman la regla o el significado asignado al signo. Kripke concluye que no hay estándares que pudieran gobernar la aplicación de los signos de un individuo, en tanto el individuo sea considerado en forma aislada, puesto que no hay hechos individuales que pudieran determinar tales estándares. Y por lo tanto no hay nada que un individuo considerado en forma aislada pueda significar por medio de los signos que produce.⁵ Por lo tanto el problema escéptico: dado que ningún hecho individual puede determinar el significado, ¿qué otro tipo de hecho lo hace?

La respuesta de Kripke es que ningún hecho de ningún tipo lo hace; las adscripciones de significado a las preferencias de las personas no tienen condiciones de verdad. En consecuencia, Kripke provee al problema escéptico con una solución escéptica, esto es, una que muestra cómo podemos vivir perfectamente bien sin el tipo de justificación que el escéptico solicita. Específicamente, sostiene Kripke, nuestras adscripciones de significado a las preferencias de un individuo pueden ser consideradas como justificadas si las aplicaciones del individuo de sus palabras están suficientemente a menudo de acuerdo con las hechas por los miembros de la comunidad en relación con la cual ella esta siendo considerada. (Precisamente cual sería la comunidad –la suya, la nuestra, o alguna otra– depen-

5 Esto no es más que un breve resumen de la elaborada discusión que aparece en el segundo capítulo de Kripke (1982).

dería de nuestros propósitos al interpretarla.) Por ejemplo, si algunas respuestas al problema de la suma están de acuerdo de manera consistente con los que nosotros diríamos, podemos afirmar que significa suma con 'más'. Finalmente lo que justifica tales prácticas de adscripción son el rol y la utilidad que tienen en nuestras vidas.⁶

Para los propósitos de este artículo, no es necesario entrar más en la solución escéptica de Kripke; ya sea que se entienda a Wittgenstein como aceptando o no el problema escéptico sobre el significado, es obvio que él no quiso decir que la solución fuera escéptica, como lo demuestra claramente el párrafo inmediatamente siguiente a su resumen de la paradoja.

Que hay ahí un malentendido se muestra ya en que en el curso de pensamientos damos interpretación tras interpretación; como si cada una nos contentase al menos por un momento, hasta que pensamos en una interpretación que está aún detrás de ella. Con ello mostramos que hay una manera de captar una regla que *no* es una *interpretación*, sino que se manifiesta, de caso en caso de aplicación, en lo que llamamos "seguir la regla" y en lo que llamamos "contravenirla". (1958, #201); véase también #198.

La sugerencia es aquí que la solución escéptica parece inevitable, no tanto porque no podemos encontrar un hecho que justifique que sigamos una regla dada, sino porque suponemos que para seguir una regla dada debemos primero interpretarla de cierta manera. Esta suposición excluye la posibilidad del significado desde el inicio. Debido a que cualquier interpretación que pudiéramos plantear tendría a que ser interpretada. Una interpretación es después de todo un signo y así, como Wittgenstein lo plantea, "pende, juntamente con lo interpretado, en el aire; no puede servirle de apoyo" (1958, #198). Así, el párrafo que sigue inmediatamente al resumen de la paradoja sugiere que, lejos de avanzar en la solución escéptica, Wittgenstein la rechaza de hecho al señalar que parece necesaria sólo en la suposición falsa de que la asimilación de una regla implica interpretación.

6 Véase Kripke (1982, 89-93)

Muchos comentaristas,⁷ en contra de Kripke, están de acuerdo con esta imagen de lo que está pasando en la sección bajo consideración. Están de acuerdo en que la solución escéptica es innecesaria en tanto uno ve que el captar una regla no necesita implicar la interpretación. Pero muchos de ellos también creen que, aún así, el *problema* escéptico permanece, porque creen que todo hecho individual podría determinar el significado sólo siendo interpretado. Esto nos lleva a la segunda lectura de las observaciones de Wittgenstein sobre el seguimiento de reglas que McDowell ataca.

Los proponentes de esta segunda lectura piensan que debemos buscar afuera del individuo hechos que puedan determinar el significado sin ser interpretados. Y, no sorprendentemente, con lo que se topan son precisamente las prácticas sociales en las que Kripke se centra. Sin embargo, donde Kripke pierde la esperanza de encontrar un hecho que constituya la comprensión de una regla por parte de un individuo y nos da en cambio un sustituto caracterizado en términos de prácticas sociales, los comentaristas de los que McDowell se está ocupando aquí –entre los cuales, creo, está su antiguo yo– afirman que la posición ocupada por el individuo en una comunidad realmente constituye el hecho relevante. Por lo tanto, hay una solución directa, en lugar de escéptica, al problema escéptico. En consecuencia, el antiguo yo de McDowell diría que, para producir signos significativos, un individuo debe haber sido iniciado en las prácticas lingüísticas de una comunidad y compartir estas prácticas con los miembros de su comunidad. Lo que determina, digamos, que alguien significa más por ‘más’ es el hecho de que esto es lo que su comunidad significa por el signo.⁸ Los proponentes de esta lectura anti-escéptica toman seriamente entonces la observación de Wittgenstein de que hay un modo de captar una regla que no es una interpretación y hacen todo lo posible por encontrar un hecho que pueda dar cuenta ésta. Sin embargo, como McDowell reconoce ahora, esta solución directa es poco más que una “variante notacional” de la solución escéptica de Kripke –algo que seguramente debería

7 Véase, por ej. McGinn (1984), McDowell (1984), Malcolm (1986), y Pears (1988). Para una voz disidente reciente véase Wilson (1998).

8 Véase McDowell (1984, especialmente p. 351)

darnos que pensar (1992, 445). Sugiere que las preocupaciones de Wittgenstein acerca de la solución escéptica pueden ir más allá de lo que reconocen los anti-escépticos y que se pueden aplicar también a su propia posición.

De acuerdo con McDowell, de lo que ambos grupos no se dan cuenta es de que Wittgenstein realmente rechaza el problema escéptico y por lo tanto no ve ninguna necesidad de una solución, ya sea escéptica o anti-escéptica. Y la razón por la cual ambos echan de menos esto es que comparten una suposición que hace que el problema escéptico parezca real. Esta es la idea de que, para decirlo en términos de McDowell, “los contenidos de la mente son cosas que, consideradas en sí mismas, solo ‘están allí’” (1992, 45), esta es la idea de que los contenidos de la mente son de algún modo neutrales. Por lo tanto la necesidad de interpretarlos de un modo u otro si son lo que determina el significado, si se dice que partes de la conducta lingüística están de acuerdo o en conflicto con ellos. Pero entonces, como vimos, el problema escéptico es inevitable y tenemos que responder o bien por la solución escéptica o bien por la directa. Sin embargo, de acuerdo con McDowell el problema escéptico puede ser evitado, porque el supuesto de que depende, esto es, para repetirlo, la idea de que los contenidos de la mente, considerados en sí mismos, solamente “están allí”, no es de ninguna manera obligatorio. Por el contrario, es absurdo. Porque “implica que lo que una persona tiene en mente, estrictamente hablando, nunca es, digamos, de lo que la gente está hablando en el espacio contiguo, sino a lo sumo algo que *puede* ser interpretado como teniendo ese contenido, aunque no sea necesario” (1992, 47). Sin embargo, una vez que nos damos cuenta de que este supuesto es insostenible, el problema escéptico que generó se desvanece y las cuestiones filosóficas acerca del significado o, mas generalmente, acerca de la intencionalidad quedan desmotivados. O así concluye McDowell.

¿Hay realmente un supuesto como el que McDowell tiene en mente detrás del problema escéptico, y es realmente absurdo como él sugiere? Para responder a estas cuestiones debemos primero considerar más de cerca el supuesto.

3.

De acuerdo con este supuesto, McDowell escribe, “lo que una persona tiene en su mente, sólo en virtud de ser interpretada en uno de varios modos posibles, puede imponer una clasificación de los ítems extra-mentales en aquellos que están de acuerdo con él y aquellos que no lo están” (1992, 445). La cuestión crucial aquí es: ¿Qué significa “lo que una persona tiene en su mente”? Como mencioné anteriormente, McDowell también lo describe como el contenido de una mente. Ahora, en un sentido obvio, es absurdo pensar de los contenidos de una mente como solamente “estando allí”, necesitando de interpretación. ¿Cuál sería el propósito de esto? ¿Darles contenido? Pero si son contenidos completos, es decir, presumiblemente, pensamientos, ya tienen contenidos, ¿de qué otra manera podríamos individualizarlos si no en términos de su contenido? Y si no podemos individualizarlos entonces ¿porqué deberíamos referirnos a ellos como pensamientos? Es difícil ver como alguien podría sostener que los contenidos de una mente así entendidos necesitan ser interpretados a fin de dotar a los signos con significado. Esto es, es difícil ver cómo alguien podría sostener que lo que alguien tiene en su mente, en ese sentido de tener en su mente, cuando entiende una palabra es algo que necesita ser interpretado a fin de determinar el significado del signo al cual está ligado. Pienso que ni siquiera Kripke sostendría esto. Porque presumiblemente incluso Kripke no cree que cada vez que tengo un pensamiento, tenga que considerarme a mí mismo en relación con alguna comunidad con el fin de averiguar cuál es. En cualquier caso, sin embargo, el “contenido de las mentes”, si los llamamos así aquí, que para Kripke sólo “esta ahí”, es algo muy diferente.

Que es algo muy diferente esta implícito en la insistencia de Kripke de que la solución al problema escéptico tiene que ser escéptica. Y esta insistencia también muestra que lo que Kripke quiere decir por “contenido de las mentes” puede ser diferente no sólo de lo que quiere decir McDowell sino también de lo que quieren decir los anti-escépticos. Como vimos anteriormente, los anti-escépticos piensan que Kripke es llevado a su solución escéptica en lugar de a su solución directa porque asumía falsamente que los hechos (sean

individuales o sociales) podrían determinar el significado sólo si fueran interpretados. Pero, haciendo justicia a Kripke, deberíamos señalar que él está trabajando con una idea diferente, y restringida, de lo que son los hechos. Las prácticas sociales a las que tanto Kripke como los anti-escépticos apelan en su solución al problema escéptico no son cosas que Kripke consideraría como hechos, porque son caracterizados en términos intencionales –en términos, por ejemplo, del “hecho” de que las respuestas del hablante a los problemas de la adición coinciden con las que daríamos. Pero los hechos que Kripke está buscando son no-intencionales, presumiblemente, hechos físicos,⁹ y no puede ser encontrado ningún hecho tal que pueda jugar el rol de determinar el significado en el reino social y más aún en el reino individual.¹⁰ Todos los hechos físicos que se encuentran en ambos reinos son tales que son compatibles con que alguien signifique una variedad de cosas por cualquier signo dado. De estos hechos es verdadero sostener que podrían determinar el significado sólo si fueran interpretados. Considerados en sí mismos puede decirse realmente que “están allí”. Y así, concluye Kripke, la solución al problema escéptico debe ser ella misma escéptica.

Ahora la opinión de Wittgenstein sería claramente que la fijación excluyente de Kripke en lo no-intencional es indefendible –como señale anteriormente, él por lo menos desea cerrar la puerta a cualquier solución escéptica. Sin embargo, Wittgenstein estaría de acuerdo en que los hechos físicos no pueden determinar el significado– y no porque la afirmación de que necesitan ser interpretados sean en sí misma absurda, sino porque, por la misma razón que necesitarían ser interpretados a fin de hacer su tarea, ningún hecho tal podría hacer la tarea requerida. Así Wittgenstein estaría de acuerdo con Kripke en que, si la suposición que supuestamente genera el problema escéptico es construida al modo de Kripke, entonces es verdadera y el problema existe. Pero la suposición también es verdadera y el problema escéptico también existe si esta es construida de otro modo, diferen-

9 Que esto es así también se muestra por el rechazo de Kripke de las disposiciones como candidatos a determinantes del significado. Para más sobre esto, véase Goldfarb (1984).

10 Véase Kripke (1982, 111).

te del de Kripke¹¹ y del de McDowell. Esta tercera construcción de la suposición es la que Wittgenstein explora con cierta extensión en las secciones sobre el seguimiento de las reglas. (1958, #138 y ss.), y es la construcción que los comentaristas que he llamado anti-escépticos es más probable que tengan en mente cuando aceptan el problema escéptico. Lo que esto implica no son ni los hechos físicos de Kripke ni los contenidos completos de la mente de McDowell, sino otros ítems individuales internos que, argumentará Wittgenstein, también son inútiles como determinantes del significado. Sin embargo, antes de dirigirnos a estos permítanme aclarar dónde están las cosas para Wittgenstein en esta etapa de sus investigaciones. Esto ayudará a contrastar mi lectura con la de McDowell.

McDowell hace que suene como si Wittgenstein partiera con una concepción de la mente como conteniendo sólo ítems que, considerados en sí mismos, sólo están allí. Por lo tanto, de acuerdo con McDowell, la pregunta filosófica acerca del significado: puesto que el significado de las palabras no puede ser determinado por ítems que necesitan ser interpretados antes de que puedan hacer su tarea, ¿cómo es posible el significado? Y entonces, tan pronto como la incoherencia de esta concepción de la mente es reconocida, la pregunta filosófica y el problema escéptico acerca del significado al que da lugar desaparecen, o así argumenta McDowell. Pero, pienso que esto es leer mal la estrategia argumentativa de Wittgenstein. Lo que inicialmente induce a Wittgenstein a plantearse la pregunta de cómo el significado es posible no es que él considere una concepción errónea de la mente. La pregunta tiene otras dos fuentes.

Primero, está la idea que Wittgenstein ha estado desarrollando, partiendo en la sección 1 de *Philosophical Investigations*, como una alternativa a la entonces extendida afirmación de que, en el fondo, todo lo que hay para el significado de las palabras es su estar por ítems extra lingüísticos. Esto es la idea, de “que para una gran clase de casos... el significado de una palabra es su uso en el lenguaje”

11 Más precisamente, esta tercera interpretación es diferente de la que más preocupa a Kripke, la interpretación en términos de hechos o disposiciones físicas, que él piensa que recibió tradicionalmente menos atención que la interpretación que expongo a continuación. Véase Kripke (1982, 44)

(1958, #4). Segundo, está la condición, más explícitamente expresada en el sumario de la paradoja escéptica, que cualquier expresión lingüística debe cumplir a fin de ser significativa, a saber, que haya estándares de corrección que gobiernan sus aplicaciones. Esto implica que la mayoría de las aplicaciones de las palabras están determinadas de antemano a ser correctas o incorrectas.¹²

Ahora, tomadas juntas, estas consideraciones crean una lista de puzzles bastante impresionante. Para comenzar, si en la mayoría de los casos el significado de una palabra es su uso, ¿cómo es posible comprender el significado de una palabra? Como dice Wittgenstein, el uso entero de una palabra no puede venir ante la mente cuando la comprendemos (1958, #139). Captamos el significado de una palabra “de golpe; y lo que captamos así seguramente es algo distinto del ‘uso’ que es dilatado en el tiempo” (1958, #138) Además, si en la mayoría de los casos el significado de una palabra es su uso, ¿cómo exactamente pueden la mayoría de las aplicaciones de una palabra estar determinadas por adelantado a ser correctas o incorrectas? Y, si la mayoría de las aplicaciones de una palabra están determinadas de este modo, ¿cómo, de nuevo, podemos captar el significado de una palabra dado que, aunque obviamente no captamos la mayoría de las aplicaciones posibles de una palabra cuando la comprendemos, lo que captamos es algo que se supone que divide estas aplicaciones en las que son correctas y las que no lo son? Este aspecto del significado –que desde ahora llamaré el aspecto normativo– parece hacer de la comprensión del significado de una palabra una hazaña extraordinaria, y es ciertamente bastante desconcertante comenzar la investigación de Wittgenstein sobre la posibilidad del significado independientemente de cualquier preconcepción que él pueda te-

12 Digo “mayoría” en lugar de “todas” para dejar lugar para aquellas palabras cuyos límites de aplicación no están finamente definidos, por ej. ‘calvo’, como también para aplicaciones raras, que pueden afectar alguna palabra, cuya corrección o incorrección no podemos decidir completamente, por ej. el ejemplo de Wittgenstein de la desaparición de la silla (1958, #80). De nuevo tomo esta condición sobre la significatividad como siendo incontestable –todo lo que significa es que la forma en que las palabras contribuyen a las condiciones de satisfacción de las sentencias en las que ocurren esta determinada con antelación de la mayoría de las aplicaciones posibles. Es innecesario decir que la condición sólo se refiere al uso literal de las palabras y no implica que una palabra no puede cambiar su significado.

ner sobre éste. Pero yendo más al punto, como acabo de indicar, el aspecto normativo del significado parece poner en peligro el punto de vista que Wittgenstein ha estado desarrollando –el punto de vista de que en la mayoría de los casos el significado de una palabra es su uso– y esto lo motiva a dar una segunda mirada a las opiniones que él había descartado, ya que supuestamente pueden explicar el aspecto normativo del significado.

De hecho, este aspecto del significado ha tentado a algunos filósofos a postular como determinantes del significado entidades abstractas, como los sentidos fregeanos, que nuestra mente capta cuando entendemos las palabras y que guían nuestras aplicaciones de las palabras y aseguran la comunicación. Así este es una de las tesis que Wittgenstein procede a examinar¹³ junto con otra tesis tradicional de acuerdo con el cual el significado de las palabras está determinado por figuras mentales que se presentan ante la mente cuando entendemos las palabras. Consecuentemente hay dos tipos de ítems que él examina en esta etapa, las instancias de ninguno de los cuales, argumentará él, son admisibles como determinantes del significado, porque las instancias de cada clase, consideradas en sí mismas, permanecen allí, como lo diría McDowell. Sin embargo, como estamos a punto de ver, no hay nada absurdo en esta idea. Pero entonces tal vez no haya nada incorrecto en la afirmación de que hay un problema escéptico acerca del significado, o así podría pensarse.

Pero entonces ¿qué podría presentarse a la mente cuando entendemos una palabra? La primera sugerencia que Wittgenstein señala es la de una figura. La figura de un cubo, por ejemplo, podría presentarse a la mente cuando comprendemos la palabra 'cubo'. Por supuesto, una figura tal está a menudo ausente, y para muchas palabras parece no estar disponible ninguna figura. Pero aún cuando una figura mental este presente ¿cómo podría ésta determinar que algunas aplicaciones de la palabra son correctas, en lugar de otras? Por ejemplo, parece que la misma figura podría acompañar aplicaciones diferentes todas las cuales podríamos considerar correctas, lo cual es decir que la misma figura podría acompañar palabras con

13 Más precisamente, este es uno de los puntos de vista que procede a reexaminar. Críticas preliminares de esto ya aparecen en Wittgenstein (1958, #73).

significados diferentes (1958, #140). Y agregar a la figura un “método de proyección”, digamos, una “figura de dos cubos conectados por líneas de proyección”, que también podría presentarse a la mente, no es de ninguna ayuda, ya que también podríamos imaginar diferentes aplicaciones de ese método (1958, #141).

El segundo elemento que podría decirse que se presenta a la mente cuando uno comprende una palabra es considerado por Wittgenstein con mucha más amplitud. Este es lo que él llama una regla, presumiblemente el significado putativo mismo, una entidad abstracta que captamos cuando entendemos una palabra. Wittgenstein se concentra en reglas matemáticas, pero sus observaciones se aplican a todos los dominios que usan signos a los cuales alguna regla semántica o significado debe adjuntarse si van a ser usados correcta o incorrectamente.¹⁴

¿Cómo entonces daremos sentido a la afirmación de que lo que se presenta ante la mente cuando comprendemos una palabra es una regla? Bien, Wittgenstein pregunta, ¿qué ocurre en nuestra mente cuando entendemos una regla matemática, cuando afirmamos que podemos seguir, que podemos continuar la serie? Tal vez, sugiere, pensamos una fórmula, digamos, una fórmula algebraica; pero seguramente, replica inmediatamente, “podemos pensar en más de una aplicación de una fórmula algebraica” (1958, #146). Además, el enunciado “ella entiende el principio de las series” no significa simplemente “una cierta fórmula ocurre en ella” (1958, #152). O tal vez, continúa Wittgenstein, no pensamos en ninguna fórmula sino que tenemos todo tipo de otros pensamientos, o sensaciones (1958, #151). Cuando describo lo que me ocurre cuando comprendo la regla, puedo incluso describir una cierta experiencia (1958, #155). Sin embargo, como Wittgenstein señala, todos estos fenómenos pueden ocurrir en ausencia de comprensión, y la comprensión puede ocurrir en su ausencia (1958, #152). En resumen, los problemas que confronta la idea de que comprender una palabra es captar alguna regla

14 Como McDowell observa, concentrarse sobre las reglas matemáticas hace más simple enfocarse sobre el aspecto normativo del significado porque a fin de juzgar si una expresión matemática es usada correcta o incorrectamente sólo necesitamos mirar su significado y no también a los modos del mundo empírico (1992, 41).

semántica o entidad abstracta son similares a los problemas que confronta la idea de que comprender una palabra es tener alguna figura mental ante la mente. Ninguna imagen, sea abstracta o figurativa, es ni necesaria ni suficiente para que la comprensión ocurra. Además, todas las imágenes pueden ser interpretadas de modo diverso; consideradas en sí mismas, sólo están ahí. Permítanme enfatizar, sin embargo, que estos ítems son diferentes de a los que McDowell parece referirse cuando habla de “el contenido de una mente”; no hay nada absurdo en la idea de que, considerados en sí mismos, los ítems internos que hemos estudiado simplemente permanecen allí. Y si hay una buena razón para enfocarnos exclusivamente en estos ítems, y no en los de McDowell entonces no hay nada incorrecto en el problema escéptico después de todo, dado su fallo obvio como determinantes del significado. Entonces la cuestión es, ¿hay buenas razones para enfocarse exclusivamente en los ítems internos que Wittgenstein considera?

4.

La respuesta, finalmente, es que no. Aunque para Wittgenstein tiene sentido, en una etapa, examinar aquellos ítems internos seriamente, no es como si pensara que tenemos que construir la expresión, “lo que una persona tiene en la mente cuando comprende una palabra” en términos de figuras mentales o entidades abstractas. Así, también la interpreta de la manera sugerida por McDowell. Así que, por un lado, Wittgenstein reconoce que, construida de una manera, una regla permanece allí, como un indicador de caminos, necesitada de interpretación, y por lo tanto inútil como una respuesta a lo que entendemos cuando entendemos una palabra. Mientras que lo que captamos se concibe como sólo un signo, abstracto o no, es inútil como respuesta a lo que determina el significado de la palabra. Por otro lado, sin embargo, como Wittgenstein señala en las primeras secciones de *Philosophical Investigations*, “el indicador de caminos deja a veces una duda abierta y otras veces no” (#85) y “el indicador de caminos está en orden –si, en circunstancias normales, cumple su finalidad”. (#87). Wittgenstein nos da un resumen del contraste que estoy tratando de hacer entender aquí hacia el final de las reflexiones que culminan en la recapitulación de la paradoja. (1958, #201). Pri-

mero encontramos a su interlocutor afirmando de nuevo “Es como si pudiéramos captar de golpe el empleo total de la palabra”. A lo que Wittgenstein replica:

Decimos por cierto que lo hacemos. Es decir, describimos a veces lo que hacemos con esas palabras. Pero no hay nada asombroso, nada extraño, en lo que sucede. Se vuelve extraño cuando somos llevados a pensar que el desarrollo futuro tiene que estar ya presente de alguna manera en el acto de captar y sin embargo no está presente. – Pues decimos que no hay duda de que entendemos esa palabra y que, por otro lado, su significado reside en su uso. (1958, #197).

Así Wittgenstein parece no tener reparos en decir que, en algún sentido perfectamente bueno, cuando entendemos el significado de una palabra algo ocurre en la mente, hay un estado en el que estamos, que no necesita ser interpretado y que determina el significado de la palabra que estamos usando. Esto es decir que Wittgenstein parece estar de acuerdo en que, en algún sentido perfectamente bueno, es absurdo pensar de los contenidos de la mente como solamente estando allí. Nuestro haber descartado ciertos ítems internos como determinantes del significado no implica que la comprensión no suceda en absoluto en la mente o negar que en sentido directo las mentes tienen contenido, en el sentido de que están llenas de pensamientos. Como McDowell sostiene, esto significa que para Wittgenstein en realidad no hay problema escéptico acerca del significado. Sin embargo, contra McDowell, esto no significa que no haya trabajo filosófico constructivo para las observaciones positivas que hay que hacer. No es como si el reconocimiento de un sentido de “contenido de las mentes” que descarta la suposición de la que depende el problema escéptico excluyera cualquier otra cuestión filosófica sobre el significado.

Para comenzar, permanece la consideración que, argumenté anteriormente, promueve la pregunta de cómo es posible el significado. Todavía tenemos que explicar cómo podemos comprender las palabras dado el aspecto normativo del significado y la afirmación de que el significado es el uso, como también cómo el significado puede ser normativo dado que es en general una función del uso.

Por otra parte, aunque hay, incluso para Wittgenstein, un sentido perfectamente inocuo en el que se puede decir que el contenido de una mente determina el significado de las palabras, no es como si pensara que el significado también comienza en la mente, como si a fin de dar cuenta del significado de las palabras sólo tuviésemos que señalar a los contenidos de las mentes, y éstos estuvieran a su vez ya hechos, por así decirlo. Si esta fuera la opinión de Wittgenstein, no tendrían, por un lado, sentido las observaciones positivas que hace acerca del significado y la comprensión en el pasaje que sigue inmediatamente al sumario de la paradoja. ¿Por qué molestarse en afirmar que obedecer una regla es una costumbre, una técnica, el resultado de un adiestramiento si es, como sugiere McDowell, una cuestión de estar en cierto estado mental? Además, hay que tomarse más en serio que McDowell el rechazo de Wittgenstein de posibles candidatos internos como determinantes del significado, es decir, debemos tomar más en serio la consideración de Wittgenstein de la otra interpretación de “lo que una persona tiene en su mente”. Debemos tomar seriamente a Wittgenstein cuando niega audazmente que la comprensión sea un estado o proceso mental (1958, 59: #154). Una vez más, esta afirmación no pretende negar que en cierto sentido directo la comprensión ocurre en la mente. Sino que pretende destacar dramáticamente que señalar afuera no ayuda a explicar lo que hace posible el significado y la comprensión –de hecho, todo lo que ha logrado es conducir a los filósofos a extravíos. Y este hecho debe subrayarse al menos tanto como el hecho de que la suposición que subyace al problema escéptico puede ser interpretada de tal manera que resulte absurda.

Lo que estoy afirmando, para decirlo en jerga contemporánea, es que, en los pasajes sobre el seguimiento de reglas, Wittgenstein esta argumentado contra cualquier tipo de concepción internalista del significado y la comprensión, sea reduccionista o anti-reduccionista.¹⁵ Si nos contentáramos con haber hallado una interpretación

15 Véase Searle (1983) como un ejemplo del anti-reduccionismo internalista actual y Loar (1987) como un ejemplo de reduccionismo internalista actual. El internalismo es entendido aquí en forma amplia a los efectos de incluir, no sólo puntos de vista de estos tipos, sino también la tesis de que el significado de las palabras esta determinado por entidades abstractas que la mente puede captar a fin de entender

de lo que una persona tiene en su mente que impide que surja el problema escéptico sobre el significado y lo dejamos simplemente en eso, estaríamos dejando una concepción del contenido y del significado que es internalista, ya sea como la concepción de alguien como Descartes o de alguien como Searle. Ambos estarían muy felices sosteniendo que los contenidos de la mente no están constituidos por nada externo a la mente, ni por supuesto que sean reducibles a algo físico o sean explicados en términos de imágenes mentales o entidades abstractas.¹⁶ Ahora sería absurdo suponer que Wittgenstein deja la puerta abierta al internalismo (no que McDowell suponga esto, pero en su caso la razón por la que no lo hace es simplemente que piensa que Wittgenstein no tenía ninguna tesis de ningún tipo). Uno de los logros más importantes de Wittgenstein fue insistir, por primera vez desde que los filósofos analíticos volvieron su atención hacia el significado y la lingüística, en que la pregunta sobre estos asuntos se soluciona mirando *fuera* de la mente (no por supuesto a algún tercer ámbito de las entidades abstractas, sino al entorno en que las personas viven). Esta conclusión puede que no nos parezca tan revolucionaria ahora que nos hemos acostumbrado a las visiones externalistas del significado y el contenido.¹⁷ Pero no debemos dejar que este hecho nos ciegue sobre el poder de la conclusión de Wittgenstein. Wittgenstein no debería ser leído como simplemente proveyendo otro argumento contra el internalismo; su argumento también excluye muchas versiones de externalismo, específicamente, toda versión del externalismo que sostenga que las palabras tienen significado por estar conectadas directamente con eventos, objetos o propiedades, externos.¹⁸ Porque estas cosas externas no llevan más significado en sí mismas que los ítems internos en

aquellas palabras.

16 Por supuesto para Searle los estados intencionales son estados del cerebro, el producto de la evolución biológica, pero la intencionalidad no puede ser reducida a nada más, y en efecto Searle insiste en que la cuestión de qué determina el contenido no tiene sentido. Véase Searle (1983).

17 Varias versiones del cual han sido desarrolladas en las dos últimas décadas por Putnam (1975), Kripke (1980), McDowell (1986), Burge (1989) y Davidson (1991), para citar sólo algunos de los defensores más prominentes.

18 De este modo excluye las versiones del externalismo defendidas por Putnam (1975) y Kripke (1980), por ejemplo.

que Wittgenstein se centra en las observaciones sobre seguimientos de reglas.¹⁹ Al rechazar estos ítems internos como candidatos para determinar el significado Wittgenstein también excluye una cierta concepción de lo que es comprender el significado de una palabra y nos insta a dejar de buscar un cierto tipo de explicación. En este sentido Wittgenstein ha rechazado un problema escéptico puesto que ha descartado el modo de pensar que conduce al mismo. De hecho, no deberíamos estar buscando algo con lo que la comprensión de una palabra pudiera estar asociada y que pudiera determinar su significado. Esto implica que deberíamos dejar de buscar hechos que pudieran servir como determinantes del significado. Esto implica el despido no sólo de todo hecho individual sino también de los hechos sociales invocados por los anti-escépticos. En lugar de buscar determinantes del significado, deberíamos comenzar pensando el significado en término de las actividades en las cuales las personas se involucran. Así, al descartar el internalismo, Wittgenstein no nos está instando a abandonar todo trabajo filosóficamente constructivo acerca del significado, sino que nos está instando a salir de la mente para explicar sus contenidos, y por lo tanto el significado de las palabras, sean lo que sean y a abordar esta tarea de una manera radicalmente diferente.

¿Cuál es esta manera, y qué clase de explicación del significado y de la comprensión ofrece? Responder a estas cuestiones nos lleva a las observaciones positivas que Wittgenstein hace después del sumario de la paradoja.

5.

La tesis de Wittgenstein está encapsulada en el enunciado de que “obedecer una regla es una práctica” y a lo que esa práctica equivale, al menos en parte, es a menudo caracterizado como una costumbre (1958, #202). Lo que Wittgenstein en efecto reafirma y refina aquí es la afirmación que ha desarrollado previamente en las observaciones que llevan a la paradoja, a saber, la afirmación de que muy a menudo el significado de una palabra es su uso. Así, vale la pena señalar

19 Wittgenstein argumenta contra algunas versiones de externalismo en las primeras secciones de *Philosophical Investigations*.

lar que, en sentido contrario a las apariencias estilísticas, el texto de Wittgenstein tiene una forma tradicional: primero se presenta alguna tesis – el significado resulta de lo que las personas hacen con los signos:²⁰ luego se plantea una objeción –la tesis parece ser incompatible con el aspecto normativo del significado; finalmente, se refuta la objeción– es sólo si la tesis es verdadera que el significado puede ser normativo, esto es, sólo si dejamos de pensar el significado de las palabras como siendo determinado por ítems que necesitan ser interpretados podemos comenzar a dar sentido a las aplicaciones de las palabras como estando sujetas a estándares de corrección. Pero esta refutación exige que la tesis sea refinada haciendo más preciso el tipo de uso en que consiste el significado: es una costumbre, no precisamente algo que la gente hace, sino algo que hace repetidamente.²¹ La observación de Wittgenstein sobre esta última afirmación es notoriamente esquemática y no tengo tiempo para defender aquí una u otra interpretación de ella, aunque, debo decir, creo que Wittgenstein quiso decir que la práctica que constituye el significado es social más bien que individual.²² Lo que quiero examinar con algún detalle es la interpretación de McDowell de aquellas observaciones positivas porque, de acuerdo con él, estas confirman la afirmación de que Wittgenstein tenía como objetivo rechazar cuestiones como “¿Cómo es posible el significado?”.

McDowell cita el siguiente pasaje como “cristalizando el papel del concepto de costumbre” (1992, 49):

Permítaseme preguntar esto: ¿Qué tiene que ver la expresión de la regla –el indicador de caminos, por ejemplo– con mis acciones? ¿Qué clase de conexión existe ahí? – Bueno, quizás ésta:

20 Goldfarb toma las observaciones de Wittgenstein sobre que para la mayoría de las palabras su significado es su uso como siendo una “negación de la posibilidad y la oportunidad de teorizar sobre el significado” (1983, 279). Como pronto veremos, mi acuerdo o desacuerdo con esto depende totalmente de que se entienda por “teorizar sobre el significado”.

21 Véase Wittgenstein (1958, #199). Que al menos algunas palabras deben ser usadas repetidamente a fin de que alguna palabra tenga significado ya es sugerido por la discusión de Wittgenstein de la definición ostensiva (1958, ##28-30).

22 Doy lo que considero que es una defensa de Wittgenstein de la afirmación de que el lenguaje debe ser de algún modo social en Verheggen (1997).

he sido adiestrado para una determinada reacción a ese signo y ahora reacciono así.

Pero con ello sólo has indicado una conexión causal, sólo has explicado cómo se produjo el que ahora nos guíemos por el indicador de caminos; no en qué consiste realmente ese seguir-el-signo. No; he indicado también que alguien se guía por un indicador de caminos solamente en la medida en que haya un uso estable, una costumbre. (1958, #198)

McDowell sostiene que, contrariamente a lo que a menudo se supone, “el concepto de costumbre y sus cognados [no] figuran en Wittgenstein como ítems de la respuesta filosófica constructiva a cuestiones como “¿Cómo es posible el significado?” (1992, 49). Porque si lo hacen “la costumbre mencionada debería necesitar ser caracterizable en términos que no presuponen el significado y la comprensión” (1992, 50). Sin embargo, no es caracterizada así, ya que la costumbre a la que se apela en la respuesta, es la costumbre de *seguir* indicadores de camino o reglas, lo que presupone la noción que necesita explicarse, a saber, la noción de acuerdo. ¿Cuál es entonces el rol de concepto de costumbre? De acuerdo con McDowell, el de ayudar a la noción de adiestramiento a hacer su trabajo. Esto, a su vez, es bloquear el regreso de las interpretaciones, lo que hace problemática la noción de acuerdo y por lo tanto de la cual se sigue el problema escéptico. La idea aquí es que la comprensión del significado de las palabras y el significar algo por ellas no es el resultado de la interpretación de algunos ítems mentales de cierta manera, sino el resultado del condicionamiento en algún tipo de comportamiento regular. Sin embargo, este adiestramiento no puede ser mero condicionamiento, para que no todo hablar de significado y comprensión se vuelvan sin sentido. Y es por esto que el concepto de costumbre entra en escena. Como McDowell escribe: “el punto de apelar a la costumbre es sólo para asegurar que ese primer movimiento [esto es, el apelar al adiestramiento no sea malentendido de modo tal que elimine el acuerdo, y con él la comprensión, en conjunto” (1992, 50).

Una cosa desconcertante a tener en cuenta aquí es que McDowell todavía toma en serio la necesidad de bloquear el regreso de la interpretación, aunque él ha argumentado anteriormente que, una vez

que la suposición subyacente al problema escéptico se diagnostica correctamente y con ello el problema es abandonado, la regresión ya no es una amenaza. De hecho, rechazar la suposición *es* rechazar la amenaza. Pero a la inconsistencia aparente de McDowell tal vez no se le debería otorgar demasiado peso. Tal vez lo que tenemos aquí es simplemente un modo engañoso de decir que todo hablar de interpretación debería ser abandonado. Así que permítanme dejar esa preocupación a un lado y considerar más bien la razón que McDowell da para no interpretar el apelar de Wittgenstein al concepto de costumbre como una respuesta filosófica constructiva a la pregunta “¿Cómo es posible el significado?” En efecto, la razón es que la respuesta no reduce el significado a alguna otra cosa. Todo lo que dice es que los individuos siguen reglas en la medida en que participan en la costumbre de seguir reglas; pero lo que es seguir una regla es en sí mismo inexplicable, esto es, no reducible a algo no intencional, algo que no presupone significado y comprensión.

McDowell esta obviamente en lo correcto al decir que la explicación sugerida por las observaciones positivas de Wittgenstein es de carácter no reduccionista. Difícilmente podría ser de otro modo, dado que todo los ítems que podemos pensar como candidatos para determinantes del significado son inútiles. Porque o bien son los hechos físicos de Kripke o los ítems mentales que Wittgenstein considera, en cuyo caso necesitan ser interpretados antes de que puedan hacer la tarea y así no pueden de hecho realizarla, o son los contenidos completos de la mente de McDowell o los hechos sociales de los anti-escépticos, en cuyo caso ya están en sí mismos cargados con intencionalidad. Todavía, por todo esto, creo que las observaciones positivas de Wittgenstein deberían ser entendidas como explicativas y no como expresión de un quietismo rampante. Una cosa de la que McDowell no se da cuenta es que, del modo en que evoluciona la investigación de Wittgenstein y de como algunos problemas son desestimados, las cuestiones originales logran ser reconstruidas de modo tal que algunas de ellas serán eventualmente respondidas. McDowell hace que suene como si Wittgenstein tuviera una preconcepción de lo que necesita ser explicado y cómo debería ser explicado y como si pensara que, una vez que es revelada esta preconcepción queda una incompreensión, no se requiere más explicación.

Pienso que para Wittgenstein lo que necesita explicación y que tipo de explicación puede obtenerse es en sí mismo algo a ser descubierto a través de la investigación.²³ Como lo escribe, “Un problema filosófico tiene la forma: ‘No se salir del atolladero’” (1958, #123).

Como he argumentado, Wittgenstein es mejor visto como explorando y elucidando la pregunta “¿Cómo es posible el significado?” que como rechazándola.²⁴ La pregunta necesita en cualquier caso ser reformulada de alguna manera antes de que incluso comience a tener sentido. Y esto es lo que Wittgenstein hace en cada paso de su investigación. He sugerido que inicialmente la cuestión es promovida por una combinación de dos afirmaciones, la afirmación de que típicamente el significado de una palabra es su uso y la afirmación de que la mayoría de las aplicaciones de cualquier palabra significativa esta previamente determinada a ser correcta o incorrecta. Entonces, dado que es imposible para la mayoría de los usos posibles de una palabra presentarse ante la mente, surge la cuestión de ¿cómo es alguna vez posible captar el significado de una palabra, con qué ítem mental una palabra podría estar asociada para que la comprensión se alcance, y cómo lo que sea que se presente ante la mente puede dar lugar a estándares de corrección? Esta aproximación inicial a la cuestión de cómo el significado es posible está de acuerdo con la tradición filosófica de entonces de ver dentro de la mente a fin de resolver cuestiones acerca del significado. Sin embargo, al examinarlo, resulta que ningún ítem mental es adecuado para desempeñar el papel de determinante del significado (Por supuesto, en cierto sentido, los contenidos completos de la mente de McDowell pueden desempeñar este papel pero, como he dicho anteriormente, Wittgenstein no quiere detener la investigación en esta etapa. De nuevo, esto indica por sí mismo que no está satisfecho con abandonar toda obra filosóficamente constructiva sobre el significado). Wittgenstein entonces propone que reconsideremos la aproximación total a las cuestiones del significado y que busquemos una respuesta fuera de la mente y dejemos de buscar ítems con los cuales asociar el significado de

23 Cf. Goldfarb (1992, 111)

24 Para defensas diferentes de la afirmación de que Wittgenstein deseaba reformular cuestiones filosóficas, véase Glock (1991) y Hilmy (1991)

las palabras. Esto es, entonces propone, en efecto, que dejemos de buscar determinantes del significado y que pensemos el significado en términos de lo que las personas hacen y no en términos de lo que dicen o piensan. Por lo tanto la cuestión de cómo es posible el significado ya no debería ser entendida como “¿Cómo debe ser la mente de un individuo si va a producir signos significativos?, sino “¿Cómo deben ser las relaciones de un individuo con su entorno si va a producir signos significativos?” Para esta pregunta pueden ofrecerse respuestas iluminadoras, aunque no reduzcan el significado a alguna otra cosa. La respuesta de Wittgenstein, en términos de adiestramiento y costumbre, es una de ellas, incompleta como puede ser.

Ahora sospecho que es en parte la incompletud de la respuesta de Wittgenstein lo que lleva a McDowell a negar que ésta sea en absoluto una respuesta filosóficamente constructiva. Para McDowell todo lo que las observaciones positivas de Wittgenstein equivalen a decir, es que las personas significan lo que sea que significan con sus palabras porque han sido iniciados por los miembros de su comunidad en un conjunto dado de prácticas lingüísticas. De hecho la nueva lectura de McDowell es realmente sólo una variante notacional de su anterior interpretación anti-escéptica (como el mismo insiste, sólo una variante notacional de la solución escéptica de Kripke). De acuerdo con ambas lecturas, las personas significan por sus palabras lo que sea que aquéllos de los que recibieron su lenguaje, significan con esas palabras. Así, por ej. alguien significa más por “más” porque esto es lo que los miembros de su comunidad significan por ese signo. La única diferencia entre las lecturas actuales y las anteriores es que el hecho social recién mencionado ya no cuenta como un hecho en una solución directa del problema escéptico, sino que en su lugar cuenta como una observación a la que no se le debe dar un peso filosóficamente constructivo. ¿Qué causó el cambio de opinión de McDowell?

Es muy probablemente la comprensión de que la “solución” anterior no sólo no resuelve el problema escéptico, ya que de hecho no existe tal problema, sino que tampoco parece que nos diga algo interesante sobre el significado. Decir que para alguien significar

algo por sus palabras es significar lo mismo que los miembros de su comunidad significan con esas palabras pueden parecer que no arroja ninguna luz sobre el significado en absoluto, incluso si también especificamos qué significa la comunidad con esas palabras. Porque ahora se plantea la cuestión, ¿qué es para una comunidad significar lo que significa por sus palabras? Ahora la sugerencia de McDowell es que Wittgenstein debe considerar esta nueva pregunta como no teniendo sentido, puesto que en sus observaciones positivas se contenta con invocar el adiestramiento de las personas en una costumbre existente, la costumbre de usar las palabras de ciertas maneras, sin pasar a la pregunta de qué hace posible esa costumbre, es decir, qué transforma un cierto tipo de conducta regular en posesión del lenguaje. Sin embargo pienso que la cuestión es significativa y que Wittgenstein indica por qué.

Para ver esto debemos comprender adecuadamente la advertencia de Wittgenstein de que describamos nuestras prácticas lingüísticas en lugar de tratar de explicarlas. En ninguna parte dice Wittgenstein que debemos contentarnos con señalar el hecho de que las personas adquieren un primer lenguaje a través del adiestramiento lingüístico. No hay ninguna sugerencia de que tampoco aceptaría descripciones más específicas de esta adquisición. Pero tan pronto como ofrecemos esas descripciones algunas características de lo que se necesita para adquirir un primer lenguaje se harán evidentes, tales como la necesidad de compartir un mismo entorno por parte de maestro y alumno –no podemos comenzar a enseñarle a un niño palabras que refieren a objetos y eventos externos excepto en presencia de tales objetos y eventos. Esto a su vez sugiere que algún tipo de externalismo debe ser verdadero –verbigracia, debe ser verdadero que lo que significamos por nuestras palabras depende de las circunstancias en las cuales adquirimos nuestro primer lenguaje. Además, si como pienso, la interacción entre el maestro y el alumno también es necesaria, entonces la descripción del entrenamiento lingüístico conduce a la conclusión de que sólo individuos socialmente situados pueden tener un lenguaje. Pero esto es decir que, describiendo las condiciones bajo las cuales alguien adquiere un primer lenguaje, en efecto proporcionamos una respuesta a la pregunta respecto de qué hace la costumbre para que el lenguaje

sea posible, esto es, lo que hace posible pensar y hablar de objetos y eventos externos.²⁵

Así, contra McDowell, las observaciones positivas de Wittgenstein pueden verse como una respuesta a una pregunta filosófica. Como dije antes, de lo que McDowell no se da cuenta es de que la pregunta filosófica inicial ha cambiado. De nuevo, ya no se trata de la cuestión de qué determina el significado en el sentido de con qué hechos extralingüísticos deben ser asociados los signos a fin de ser significativos, sino de la cuestión de qué condiciones deben ser satisfechas para que alguien posea el tipo de lenguaje que tiene. En otras palabras, aunque las observaciones positivas de Wittgenstein no proveen condiciones suficientes para la posibilidad del significado –dado el fallo del reduccionismo, esto sería esperar demasiado– todavía proveen condiciones necesarias, condiciones necesarias que están lejos de ser triviales puesto que son rechazadas por un gran número de filósofos. Lo que las dos lecturas que McDowell rechaza y su propia lectura tienen en común es que todas ellas conectan la apelación de Wittgenstein al entrenamiento y la costumbre con la pregunta inicial, considerando las dos primeras, que apela a ellas como una respuesta a la pregunta, la de McDowell tomándola como confirmando la afirmación de que toda cuestión filosófica acerca del significado debería ser rechazada. En contraste, pienso que Wittgenstein rechaza la pregunta inicial una vez que ve que cualquier respuesta potencialmente iluminadora a ésta, es decir, reduccionista, lleva al escepticismo, y la reemplaza por otra pregunta a la cual la descripción de las prácticas lingüísticas es una respuesta.

Por lo tanto estoy de acuerdo con aquellos comentaristas que toman la afirmación de Wittgenstein de que sus observaciones positivas deberían ser tomadas como descriptivas en lugar de cómo explicativas para indicar que las preguntas filosóficas acerca del

25 Este no es el lugar para perseguir la cuestión, pero sospecho que desentrañar los rasgos que hacen posible la adquisición de un primer lenguaje mostrarían el tipo particular de externalismo social que es a menudo atribuido a Wittgenstein, de acuerdo con el cual las personas deben adjuntar a sus palabras el significado que su comunidad le adjunta, es infundado. Esta tesis comunitarista no se sigue necesariamente de la afirmación de que la interacción interpersonal es necesaria para la adquisición de un primer lenguaje.

significado deberían ser reemplazadas por preguntas descriptivas acerca de nuestras prácticas lingüísticas. Por ejemplo, las preguntas filosóficas, “¿Qué nos permite hablar de lo correcto?”, “¿Qué hace posible que haya una diferencia entre correcto e incorrecto?”, deberían ser reemplazadas por preguntas descriptivas como, “¿Cómo es hablar acerca de lo correcto?” “¿Cómo se ve el uso de la palabra ‘correcto’ en la vida humana?” (Diamond 1989, 27-33). Las últimas preguntas están ciertamente entre aquellas que Wittgenstein podría recomendar. El problema es que con demasiada frecuencia los comentaristas que nos instan a preguntarlas no digan por qué Wittgenstein piensa que deberíamos preguntarlas en primer lugar; es decir, como McDowell en cierta medida, no consideran las observaciones negativas que, como he argumentado, motivan el nuevo enfoque. Pero que consideremos esto o no, hace una diferencia en nuestra comprensión de las observaciones positivas de Wittgenstein. Una vez que vemos que las recomendaciones de Wittgenstein de las preguntas que hemos recomendado se derivan de su rechazo a alguna forma de figura internalista del significado, al igual que de cierta concepción de lo que se necesita para que las palabras tengan significado, también resulta más plausible tomar sus observaciones positivas como respuestas constructivas a preguntas filosóficas acerca del significado. Así, cuando Wittgenstein sostiene que “Toda explicación debe desaparecer, y solo la descripción ha de ocupar su lugar” (1958, #109), lo tomo como un modo dramático de decir que describiendo nuestras prácticas lingüísticas conseguiremos la mejor explicación que puede conseguirse de cómo los signos pueden ser significativos.

Lo que esto significa es que, aunque estoy de acuerdo con aquellos comentaristas que piensan que Wittgenstein deseaba reemplazar preguntas filosóficas acerca del significado por cuestiones descriptivas de nuestras prácticas lingüísticas, no acepto su afirmación de que este reemplazo cuente como un rechazo de preguntas filosóficas acerca del significado. Mas bien, tomo las preguntas descriptivas para elucidar las filosóficas y tomo las respuestas a las preguntas descriptivas para constituir respuestas a las filosóficas. Así, desde mi opinión cuando Wittgenstein sostiene que todo lo que podemos hacer a fin de tratar con cuestiones filosóficas acerca del significado

es describir nuestras prácticas lingüísticas, no está distinguiendo de este modo entre dos tipos de dominio, uno filosófico y el otro no-filosófico, y simplemente descartando el primero. Más bien, está redefiniendo el filosófico. Es decir, para hacerlo menos crípticamente, está re-concibiendo de un modo radical cómo dirigirse a las cuestiones filosóficas. Como el mismo continúa en la Sección 109, “esta descripción recibe su luz, esto es, su finalidad, de los problemas filosóficos”. Y como subraya en la Sección 198, citada arriba, la descripción de nuestro adiestramiento a fin de explicar nuestro seguir un indicador de caminos significa explicar qué hace posible guiarse por una señal de caminos, “en que consiste realmente seguir-el-signo”. Esto es, la conexión entre seguir una regla y participar de una costumbre de seguir reglas no es sólo causal sino que es constitutiva. De nuevo esto significa que es sólo describiendo el fenómeno que podemos descubrir lo que puede ser explicado y qué tipo de explicación está disponible. Cualquier intento de explicar el fenómeno en términos de lo que yace detrás de lo que está a la vista es abandonado. Así, si hay un sentido en el cual puede decirse que Wittgenstein no tiene tesis filosóficas, es el sentido en el cual las explicaciones ofrecidas por las descripciones no incluyen ninguna conjetura sobre lo que hay detrás de la superficie.²⁶ Un último punto en conexión con esto.

Precisamente porque Wittgenstein no adelanta ninguna tesis en el sentido tradicional, uno puede preguntarse cuál es exactamente el estatus filosófico de sus afirmaciones. Por lo tanto, supongamos que la descripción de nuestras prácticas lingüísticas da lugar a la afirmación de que sólo los seres socialmente situados podrían tener un lenguaje. ¿Cómo exactamente debemos entender la modalidad de esta afirmación aquí? Seguramente Wittgenstein no quiere decir que es lógicamente imposible para una persona aislada tener un lenguaje. La afirmación de que una persona tal podría tener un lenguaje no es después de todo auto-contradictoria. Wittgenstein mismo escribe que si “imaginamos que ciertos hechos naturales muy generales ocurren de manera distinta a la que estamos acostumbrados... nos

26 Esto podría explicar por qué Wittgenstein dice que “si se quisiera proponer tesis en filosofía ... todos estarían de acuerdo con ellas” (1958, #128). Después de todo, las explicaciones incorporadas en las descripciones difícilmente podrían estar abiertas a una disputa real.

resultaran comprensibles formaciones conceptuales distintas de las usuales" (1958, XXII). A esto podría haber añadido que adquirir conceptos de una manera diferente a la usual, también será inteligible. Ahora, por fuerza sólo podemos describir cómo son las cosas con criaturas como nosotros. Por lo tanto las conclusiones que alcanzamos acerca del significado sólo pueden aplicarse a criaturas como nosotros y no a todas las criaturas concebiblemente capaces de tener un lenguaje. Sin embargo, al dar a la forma en que las cosas están con nosotros más peso del que le suele ser dado por los filósofos –y, por supuesto estando justificados en darle ese peso, gracias a todas las observaciones negativas de Wittgenstein– y por consiguiente desentrañando lo que se necesita para que tengamos un lenguaje, Wittgenstein nos obliga a empezar a pensar en esas posibilidades lógicas bajo una luz diferente y a concluir, creo, que no hay razón para tomarlas en serio. Y permítanme enfatizar que es así por dos razones: primero, porque las explicaciones tradicionales del significado y la comprensión han sido descartadas y, segundo, porque no tenemos ni idea de lo que podría explicar la posesión de un lenguaje por parte de una persona excepto lo que sabemos acerca de nosotros mismos. Que alguien podría adquirir un primer lenguaje de un modo diferente al nuestro es inteligible, pero como podría ser esa adquisición es en sí mismo un misterio.²⁷ Pero esto es decir que las afirmaciones de la posibilidad son al final poco interesantes, ya que no arrojan luz sobre las criaturas como nosotros.

Lo que las consideraciones anteriores implican es que todas las afirmaciones acerca de las condiciones necesarias para la significatividad y la posesión del lenguaje que, hemos estado argumentando que pueden encontrarse en las observaciones positivas de Wittgenstein, no pueden ser entendidas del modo tradicional. Obviamente necesita decirse mucho más sobre lo que comporta esta comprensión alternativa. Esto es, necesita decirse mucho más acerca del sentido en el cual las descripciones pueden devenir explicaciones. Y también necesita decirse mucho más acerca de qué explicaciones particulares producen las descripciones de nuestras prácticas lingüísticas. Lo más que espero haber establecido en este artículo

27 Compare Stroud (1965).

es que Wittgenstein demostró que esto es lo que la filosofía debería investigar ahora.²⁸

Versión española
Carlos E. Caorsi

Referencias

- Burge, T.: 1989, 'Wherein is Language Social?' in A. George (ed.), *Reflections on Chomsky*, Blackwell, Oxford.
- Cavell, S.: 1962, 'The Availability of Wittgenstein's Later Philosophy', *The Philosophical Review*, LXXI, 67-93.
- Davidson, D.: 1991, 'Epistemology Externalized', *Dialectica* 45, 191-201.
- Diamond, C.: 1989, 'Rules: Looking in the Right Place', in D. Z. Phillips and P. Winch (eds), *Wittgenstein: Attention to Particulars*, St. Martin's Press, New York.
- Fogelin, R.: 1987, *Wittgenstein*, 2nd edition, Routledge, London and New York.
- Glock, H-J: 1991, 'Philosophical Investigations Section 128: "Theses in Philosophy" and Undogmatic Procedure', in R. L. Arrington and H-J Glock (eds), *Wittgenstein's Philosophical Investigations, Text and Context*, Routledge, London and New York.
- Goldfarb, W.: 1983, I Want You To Bring Me A Slab: Remarks on the Opening Sections of the *Philosophical Investigations*', *Synthese* 56, 265-282.
- Goldfarb, W.: 1985, 'Kripke on Wittgenstein on Rules', *Journal of Philosophy* 82, 471? 488.
- Goldfarb, W.: 1992, 'Wittgenstein on Understanding', in P. French, T. Uehling and H. Wettstein (eds), *Midwest Studies in Philosophy*, Volume XVII, The Wittgenstein Legacy, University of Notre Dame Press, Notre Dame.
- Hilmy, S. S.: 1991, ' "Tormenting Questions" in *Philosophical Investigations* Section 133', in R. L. Arrington and H-J Glock (eds), *Wittgenstein's*

28 Gracias a Michael Levin, Nickolas Pappas, David Pears, Asa Wikforss, Steven Yalowitz y la audiencia del Williams College en el 20th International Wittgenstein Symposium en Austria por los comentarios a versiones anteriores de este artículo. Me he beneficiado especialmente de las discusiones con Robert Myers sobre estos tópicos.

- Philosophical Investigations, Text and Context*, Routledge, London and New York.
- Kripke, S.: 1980, *Naming and Necessity*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Kripke, S.: 1982, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Harvard University Press, Cambridge, MA.
- Loar, B.: 1987, 'Subjective Intentionality', *Philosophical Topics* 15, 89-124.
- Malcolm, N.: 1986, *Nothing is Hidden*, Blackwell, Oxford.
- McDowell, J.: 1984, 'Wittgenstein on Following a Rule', *Synthese* 58, 325-363.
- McDowell, J.: 1986, 'Singular Thought and the Extent of Inner Space', in P. Pettit and J. McDowell (eds), *Subject, Thought and Context*, Oxford University Press, Oxford.
- McDowell, J.: 1992, 'Meaning and Intentionality in Wittgenstein's Later Philosophy', in P. French, T. Uehling and H. Wettstein (eds), *Midwest Studies in Philosophy, Volume XVII, The Wittgenstein Legacy*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN.
- McGinn, C.: 1984, *Wittgenstein on Meaning*, Blackwell, Oxford.
- Pears, D.: 1988, *The False Prison*, Clarendon Press, Oxford.
- Putnam, H.: 1975, 'The Meaning of "Meaning"', in his *Language, Mind, and Reality*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Putnam, H.: 1995, *Pragmatism, An Open Question*, Blackwell, Oxford.
- Searle, J.: 1983, *Intentionality*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Stroud, B.: 1965, 'Wittgenstein on Logical Necessity', *The Philosophical Review*, LXXIV, 504-518.
- Verheggen, C.: 1995, 'Wittgenstein and "Solitary" Languages', *Philosophical Investigations* 184, 329-347.
- Verheggen, C.: 1997, 'Davidson's Second Person', *The Philosophical Quarterly* 47(188), 361-369.
- Wilson, G.: 1998, 'Semantic Realism and Kripke's Wittgenstein', *Philosophy and Phenomenological Research*, LVII(1), 99-122.
- Wittgenstein, L.: 1958, *Philosophical Investigations*, tr. G. E. M. Anscombe, 3rd edition, Macmillan, New York.

WITTGENSTEIN Y EL CONOCIMIENTO INMEDIATO DE OBJETOS FÍSICOS

MODESTO GÓMEZ-ALONSO
University Of Edinburgh / Upsa

mgomeza@ed.ac.uk

Resumen. Pese a las actitudes y temas kantianos que recorren la filosofía de Wittgenstein, tanto primera como tardía, es frecuente percibir su última producción como un ejemplo de naturalismo social. La concepción supuestamente naturalista que permea la propuesta epistemológica de *Sobre la certeza* ha llevado a algunos epistemólogos contemporáneos a plantearse el sentido mismo de la idea de una epistemología de goznes. El problema radica en que el concepto de ‘norma epistémica’ es irreducible bien a políticas socialmente instituidas o a principios naturales que, poseyendo una base animal, no pueden dotar de racionalidad a nuestras prácticas cognitivas; y, por consiguiente, en que el naturalismo wittgensteiniano no podría proporcionar una respuesta al reto escéptico, que es un *reto epistémico*.

Sin embargo, el mero hecho de que para Wittgenstein los goznes sean *condiciones epistémicas* sugiere una lectura no-naturalista. La distinción wittgensteiniana entre *certezas empíricas* y *certezas estructurales*, y la consiguiente diferenciación entre escepticismo *empírico* y *filosófico*, indican el *carácter transcendental* y la filiación kantiana de la respuesta de Wittgenstein al escepticismo. Dicha perspectiva permite arrojar luz sobre qué es exactamente lo que Wittgenstein critica a la prueba de Moore, además de conferir sentido a su recusación de la *prioridad epistémica de lo interno* y a la reiterada equiparación del estatus epistémico de los *sense data* y del conocimiento de objetos externos. El objetivo de este artículo es el de comparar la respuesta de Wittgenstein al escepticismo y la Refutación del Idealismo de Kant, y, consiguientemente, el de defender que la respuesta de Wittgenstein presupone una forma de *idealismo transcendental* y *realismo empírico*.

Palabras clave: Epistemología de goznes; Experiencia; Idealismo trascendental; Ilusión, Inmediatez.

WITTGENSTEIN AND THE IMMEDIACY OF OUR KNOWLEDGE OF PHYSICAL OBJECTS

Abstract. Despite various –and largely successful– studies about the deep impact left by Kantian themes and attitudes on Wittgenstein’s whole production, naturalist readings of *On Certainty* have come to play the role of a default or canonical interpretation. However, a hinge epistemology inspired by naturalistic assumptions and considered as a theory about epistemic justification and knowledge has recently come under attack. The problem lies in the fact that the notion of ‘epistemic norms’ can be reduced neither to grammatical rules acquired through our upbringing within a community that holds them fast nor to visceral and animalistic commitments. Those hinges have nothing to do with epistemology, and, consequently, they cannot provide a feasible response to the sceptical challenge; a challenge which is intrinsically epistemic.

This paper explores an alternative model according to which hinges have to be seen as *epistemic conditions*. In light of this model, Wittgenstein’s emphatic distinction between Moorean empirical certainties and hinge commitments and between empirical and philosophical scepticism are indicative of the *transcendental character* of his reply to the sceptic. It is argued that this view sheds light on Wittgenstein’s critique of Moore, as well as on his rejection of the epistemic asymmetry between our knowledge of the inner and the outer, to the point of holding the immediacy of physical objects and outer perception. This paper aims thus to compare Wittgenstein’s anti-sceptical strategy and Kant’s refutation of idealism. It will be argued that Wittgenstein proposes a complex position that combines transcendental idealism and empirical realism.

Keywords: Experience; Hinge Epistemology; Illusion; Immediacy; Transcendental Idealism.

1. La mitología de goznes

De acuerdo con la interpretación estándar,¹ en *Sobre la certeza* (OC a partir de ahora), Wittgenstein identifica y *proporciona ejemplos* de una serie de proposiciones que, pese a su forma empírica, cumplen una función *lógica* en nuestro lenguaje y prácticas cognitivas ordi-

1 Tal como se encuentra desarrollada en el ya clásico *Understanding Wittgenstein’s On Certainty*, de Danièle Moyala-Sharrock (2005).

narias (OC, 56, 136, 308). Tales proposiciones son descritas metafóricamente como el andamiaje (OC, 211), el suelo rocoso (OC, 248) y el lecho del río (OC, 97) sobre el que se asienta nuestro sistema cognitivo al completo (OC, 185, 188) y cuya invulnerabilidad a la duda es imprescindible “para que hacer juicios sea en absoluto posible” (OC, 308). El símil de los goznes (OC, 341) ha tenido especial fortuna,² siendo habitual referirse a dichos elementos normativos –y dependiendo de la perspectiva del intérprete en lo que se refiere a si poseen o no contenido semántico y a cuál sea la *relación* del sujeto con dicho contenido– como “proposiciones gozne”, “creencias gozne”, “compromisos gozne” o “certezas gozne”. Dos de los aspectos constitutivos de la lectura estándar son la elaboración de una *taxonomía de goznes* (Moyal-Sharrock, 2005, 101-104) que incluye goznes lingüísticos, personales, locales y universales,³ y la *concepción naturalista* del origen y naturaleza de dichas normas. Ambos aspectos serían, además, fundamentales para proporcionar una respuesta definitiva al escepticismo extremo cuya amenaza es el eje sobre el que giran las últimas notas de Wittgenstein. En sus distintas variantes, una nueva corriente epistemológica –la epistemología de goznes (*Hinge Epistemology*)– recoge el proyecto de Wittgenstein y lo cristaliza en una teoría del conocimiento virtualmente completa que compite en igualdad de condiciones y *en el mismo terreno* con otras teorías epistemológicas contemporáneas.

El modelo anterior se enfrenta, sin embargo, a dos problemas generales que poseen carácter tanto hermenéutico como teórico, problemas que deslegitimarían la hipotética respuesta de Wittgenstein al escepticismo disputando su propio estatus epistémico.

El primer problema fue desarrollado por John W. Cook (1985), y pone en entredicho la existencia de una *criteriología* unificada y solvente para identificar goznes. De acuerdo con Cook, el estatus lógico

2 La expresión “proposiciones gozne” fue acuñada por John W. Cook en alusión a la metáfora de Wittgenstein en uno de los artículos más polémicos (e injustamente ignorados) sobre la epistemología (y la metafísica) de *Sobre la certeza*. Véase Cook, 1985, 82.

3 Por otra parte, nada parece impedir la ampliación de esta taxonomía, de forma que incluya, por ejemplo, “goznes testimoniales”.

(ni empírico ni psicológico) que Wittgenstein atribuye a los goznes implica que se trata de contenidos cuya posición epistémica es *invariable* y *pública* (se trata, tal como Wittgenstein señala en OC 100, de verdades que todos sabemos), y que han de poder reconocerse en tanto que “principios fundamentales de la investigación humana” (OC, 670) con independencia de las circunstancias y posición cognitiva del agente. Éste puede pasar de una situación de incertidumbre empírica a otra de certeza empírica sin que ello signifique que la categoría epistémica de la hipótesis inicial, una vez corroborada, varíe, perdiendo en virtud de modificaciones situacionales e informativas su estatus empírico y transformándose en un principio de juicio. En otras palabras: no pueden identificarse ni la certeza empírica con la función lógica que define a los goznes ni la certeza subjetiva con la *objetividad normativa* que estos deben poseer.

La estrategia crítica de Cook consiste en mostrar cómo los ejemplos que Wittgenstein proporciona de proposiciones gozne no se adecúan a su caracterización de las mismas, tratándose (Wittgenstein) de la primera víctima de las confusiones que él mismo denuncia. Para ello, Cook repasa algunos de los casos que Wittgenstein menciona –“Mi nombre es L. W.” (OC, 660), “Soy un hombre y no una mujer” (OC, 73), “Acabo de comer” (OC, 659), “He volado desde América a Inglaterra” (OC, 675)– en los que (supuestamente) un error es *lógicamente* imposible. Lo que hace Cook es imaginar escenarios y circunstancias empíricas donde un error respecto a dichas proposiciones sería inteligible, y concluir que, respecto a esos contenidos, la exclusión de una equivocación posible presupone *situaciones cognitivas empíricas específicas* –los referentes de esta exclusión son, por tanto, casos *paradigmáticos* donde la posición cognitiva del agente es inmejorable, casos como los que Descartes recoge inmediatamente antes del escenario global del sueño–. Dichas proposiciones no se encontrarían lógicamente exentas de duda. Por el contrario, su indubitabilidad se explicaría en función de “ciertas circunstancias” (OC, 155), algo que parece que el propio Wittgenstein reconoce en determinados pasajes.⁴ Según Cook, Wittgenstein habría vacilado

4 Por ejemplo, cuando señala que “(u)no podría equivocarse incluso acerca de que aquí hay una mano” y que “(s)ólo en circunstancias particulares esa equivocación es imposible” (OC, 25). O cuando imagina un escenario donde el agente se

entre dos concepciones mutuamente excluyentes de las proposiciones gozne: la concepción *empírica* que sus ejemplos presuponen y la concepción *lógica* que sus notas meta-epistemológicas expresan. Esta vacilación sería el resultado de su falta de cuidado en distinguir *escepticismo empírico* y *escepticismo filosófico*, y, por ello, en diferenciar claramente los tipos de respuesta que cada uno de ellos exige.

El segundo problema ha sido nítidamente formulado por Pascal Engel. En “Epistemic Norms and the Limits of Epistemology”, Engel (2016) distingue *normas gramaticales* y *normas epistémicas*. Las primeras, que, tal como la interpretación estándar se encarga de subrayar, cumplirían una función lógica en el sentido extendido de lógica que emplea el último Wittgenstein, gobernarían *pragmáticamente* nuestra conducta y juegos de lenguaje cognitivos, bien como *reglas* o *políticas* socialmente instituidas o como *principios naturales* que, poseyendo una base animal (OC, 359), no pueden dotar de racionalidad a nuestras acciones. Dichos principios naturales son compulsiones normativas contingentes cuya base es una confianza visceral. Ante ellos, sólo cabe decir: “Así es cómo actúo.” (OC, 148) Las segundas, en contraste, gobiernan la *racionalidad* de las creencias, bien como *finés epistémicos* y *aléticos* (verdad, justificación racional, conocimiento) de acuerdo a los cuales el agente forma y evalúa sus creencias como correctas o incorrectas, justificadas o no justificadas, verdaderas o falsas –dicha evaluación se produce, por tanto, en el *espacio de razones*–, o como *principios generales* constitutivos de la racionalidad epistémica.

El problema, tal como lo expone Engel, consiste en dictaminar cuál es la relación entre el papel gramatical y el papel epistémico de los goznes wittgensteinianos. Dado que las normas epistémicas han de ser *universales* en el sentido de gobernar la totalidad de nuestras creencias –y Wittgenstein, según el modelo estándar, incluye entre los goznes ‘creencias’ locales y personales que, pese a su indubitabilidad, no pueden proyectarse al espacio público como cosas que *todos debemos saber* para que la distinción entre creencias en base a su racionalidad sea posible–, que han de poseer *estatus epistémico*, y, por consiguiente, han de poder ser legitimadas racionalmente –y

equivoca sobre “Acabo de comer” (OC, 659).

los goznes no parecen ser ni verdaderos ni falsos, ni estar racionalmente justificados ni carecer de justificación racional-, y que son irreductibles a juicios descriptivos y *causalmente explicativos* que no trascienden una forma particular de vida o una constitución biológica específica, no pudiendo ser ni *contingentes* ni *arbitrarias* –rasgos que se seguirían tanto de lecturas contractualistas como naturalistas de *Sobre la certeza*–; la función gramatical parece excluir la función epistémica de los goznes. La conclusión es obvia: careciendo de función epistémica los goznes no pueden ser objeto de estudio de la epistemología. No es sólo que no haya terreno alguno que la epistemología contemporánea pueda compartir con la así llamada epistemología de goznes: la noción misma de epistemología de goznes parece, de acuerdo con esta perspectiva, contradictoria.

Pero si los goznes carecen de función epistémica, ¿cómo pueden proporcionar una respuesta al reto escéptico, cuando éste es un *reto epistémico* que exige una respuesta también epistémica? Los abogados de Wittgenstein se apresuran a apelar al naturalismo para bloquear el escepticismo. Sin embargo, eso, además de implicar un cambio ilegítimo de las reglas del juego, es indicio plausible de una comprensión deficiente del significado del escepticismo. Como desarrollaremos más adelante, nuestros juicios ordinarios son racionalmente evaluables sólo si los goznes, en un sentido u otro, son *condiciones epistémicas*, y no psicológicas, de los juicios empíricos. El naturalismo abre un abismo en el que, sin principios racionales que las sostengan, nuestras prácticas epistémicas cotidianas, como tal, desaparecen. Paradójicamente, y con independencia de su alcance, la noción misma de ‘norma epistémica’ carecería, desde este punto de vista reduccionista, de sentido.

El reto planteado por Engel expresa desde un punto de vista externo a la hermenéutica wittgensteiniana el problema que, inspirados en Wittgenstein y como desarrollo –al menos parcial– de su pensamiento en *Sobre la certeza*, tanto la teoría de la justificación sin logro (*unearned warrant's view*) de Crispin Wright (1991, 2004, 2012, 2014) como la concepción de la *racionalidad extendida* de Annalisa Coliva (2015) y Duncan Pritchard (2016) han tratado de resolver. Podría decirse que, concibiendo los goznes como normas epistémicas, ambas

teorías intentan superar esta clase de críticas. Lo que, por supuesto, exige una reconsideración radical del texto de Wittgenstein, y la consiguiente subversión de la ‘concepción oficial’ de la obra.

Sin embargo, la posibilidad genuina de una epistemología de goznes conlleva, en primer lugar, una revisión de la noción misma de gozne, que, en su forma más general y laxa –la que incluye entre los fundamentos tanto compromisos *universales* de una innegable impronta trascendental (“Existen objetos físicos”, “Los objetos continúan existiendo incluso cuando nadie los percibe”) como convicciones personales (“Mi nombre es M.G.”, “Este cálculo es correcto”) y certezas contextualmente determinadas (“Ningún ser humano ha viajado a la Luna”, hasta 1969)– es *incompatible* con su función epistémica. Tal como sugerimos arriba, los goznes podrán ser normas epistémicas sólo si son principios universales constitutivos de la racionalidad misma, principios que, de acuerdo con OC 308, son las *condiciones de posibilidad* de los juicios empíricos. No es difícil discernir en algunos intérpretes una tendencia, correcta a mi entender, a *aislar* los principios generales del juicio en una sub-categoría propia: la de las “proposiciones de tipo III” de Wright (Wright, 2004, 42) y la de los Über Hinge Commitments de Pritchard (Pritchard, 2016, 95). El postulado de esta sub-categoría parece, además de epistémicamente necesario, metodológicamente imprescindible: permitiría fijar un *criterio objetivo* de demarcación, y, así, justificar que, respecto a dichos elementos, la ausencia de duda no sea ni una cuestión psicológica ni el producto de una situación epistémica empírica *circunstancial*, sino, tal como el propio Wittgenstein insiste (OC, 56, 82, 342, 628), una característica *lógica* inherentemente vinculada a una *categoría epistémica invariable*. En mi opinión, el resultado plenamente lógico de esta tendencia es la *simplificación* de la categoría de gozne y la subsiguiente exclusión de certezas personales y circunstanciales *de orden empírico* de dicha categoría. Algo que Cook, antes de la proliferación dogmática de sistemas clasificatorios complejos, ya sugirió (Cook, 1985, 81), y que numerosos textos de *Sobre la certeza* parecen refrendar (OC, 84, 100, 462, 657-659). Al fin y al cabo, lo que le interesa a Wittgenstein del listado de verdades de Moore es que éste las *presente* como cosas que no sólo él sabe, sino que *todos sabemos*: su (aparente) carácter universal y público, no local y personal.

Las consideraciones previas permiten reconocer la vinculación interna entre el naturalismo y la concepción extendida de los goznes, así como poner en cuestión el carácter y, por tanto, la solvencia epistémica de esta teoría dúplice. Sin embargo, no permiten exculpar a Wittgenstein de esos errores. Al fin y al cabo, y pese a la enorme diferencia de sus propuestas positivas, Cook y Engel coinciden en presuponer que Wittgenstein incluyó entre las proposiciones gozne certezas situacionales y empíricas, locales, personales y contingentes. Contingencia que el propio Wittgenstein pareció acentuar al señalar que “el lecho del río consiste parte en roca dura, no sujeta a alteración alguna o sólo a alteraciones imperceptibles, parte en arena, que se desplaza de un lugar a otro o queda depositada” (OC, 99), que no existe una distinción precisa entre las proposiciones de la lógica y las proposiciones empíricas (OC, 319), y que cualquier proposición empírica podría llegar a transformarse (se supone que una vez haya sido debidamente corroborada y suficientemente asimilada por una comunidad epistémica específica) en una norma (OC, 321); y que, por otra parte, sus apreciaciones acerca del carácter *lógicamente inasimilable* de ciertas hipótesis que, sin posición posible alguna dentro del juego epistémico y teniendo como consecuencia la reducción de nuestro sistema de juicios al caos (OC, 494, 496, 613, 617), *carecen de sentido*, y acerca de la *distinción categorial* entre la *posibilidad de error* y la *ausencia lógica de duda* (OC, 497, 647) desmienten. Parecería, por tanto, que las confusiones que Cook atribuyó a Wittgenstein, y su caracterización del autor de *Sobre la certeza* como “un hombre perdido en un laberinto” (Cook, 1985, 85), fuesen correctas; y que la legitimación epistemológica de su teoría sólo pudiese obtenerse al precio de la consideración parcial y reificación de algunos de sus aspectos. Para ser posible, la epistemología de goznes tendría que renunciar, en un sentido importante (tal vez decisivo), a su filiación wittgensteiniana.

Pienso, sin embargo, que las bases de una lectura tan poco caritativa de *Sobre la certeza* son problemáticas, y que una interpretación así ignora aspectos centrales de la *metodología* del último Wittgenstein y desatiende a la voz a la que éste se enfrenta en sus últimas notas: la del *idealista*. Se trata de una distorsión habitual, en la que una *concepción dogmática* reemplaza al carácter *dialéctico* de las *investigaciones* de

Wittgenstein, y en la que a la acumulación de citas filosóficamente descontextualizadas se une el mito de una filosofía que, sin precedentes, se desarrolla históricamente en un vacío (sin fricción histórica, podría decirse).

Por lo pronto, Wittgenstein en ningún momento introduce aquellas proposiciones donde un error empírico parece imposible como *ejemplos de goznes*. Sus observaciones sobre ellas poseen la forma, tal como el mismo Cook reconoce (Cook, 1985, 87), de preguntas a las que no se proporciona respuesta. Además, los hechos de que sea el propio Wittgenstein quien considere escenarios en los que un error (o una duda) acerca de esos contenidos sea *empíricamente* inteligible⁵ y su plena conciencia de la vinculación entre su indubitabilidad y circunstancias cognitivas específicas, lejos de sugerir la existencia de (y la confusión entre) dos concepciones de los goznes, lo que indican es que, porque dichas certezas se presentan dentro de un marco empírico dado (y reflejan la posición cognitiva inmejorable del agente dentro de dicho marco) y porque, en contraste, la naturaleza del reto escéptico es *metafísica*, ni la apelación a dichas certezas (tal como hace Moore) es viable para responder al escéptico ni, por supuesto, desempeñan la función lógica (de condiciones de posibilidad de la experiencia) de los goznes. Wittgenstein no necesita que Cook le enseñe la diferencia entre escepticismo empírico y escepticismo filosófico. Su crítica a la prueba del mundo externo de Moore se construye, precisamente, sobre tal distinción.

Es únicamente en el contexto de la crítica a Moore donde las observaciones de Wittgenstein acerca de la *fluidéz categorial* de hipótesis y normas de acuerdo con factores situacionales poseen significado. El error de Moore consiste en otorgarle un *sobrepeso epistémico* a determinadas proposiciones empíricas, pensando que basta la apelación a la experiencia en casos paradigmáticos para contar con una respuesta adecuada al escepticismo. Sin embargo, este halo o sobre-énfasis epistémico desaparece una vez ubicamos las certezas de Moore

5 Hasta el punto de declarar respecto a todas las certezas de Moore: “Para cada una de estas oraciones puedo imaginar circunstancias que las transforman en un movimiento más dentro de uno de nuestros juegos de lenguaje, de forma que pierdan todo lo que las hace filosóficamente sorprendentes” (OC, 622).

en situaciones en las que un error sobre ellas es posible, o, por el contrario, imaginamos circunstancias en las que lo que hoy es una hipótesis se solidifica, pasando a poseer una incontestabilidad (situacional) similar a la de dichas certezas. Lo importante es que el alcance de esta fluidez categorial se limita al ámbito empírico al que pertenecen las certezas de Moore, y que esta tesis desempeña (exclusivamente) una finalidad táctica: la de denunciar el error categorial cometido por Moore (el de responder empíricamente al escepticismo filosófico) y el hecho de que este error empaña la importancia de su descubrimiento de que no todos los principios de juicio son meramente formales (de que *no* son principios lógicos del pensamiento en abstracto). Curiosamente, Wittgenstein critica a Moore lo que Cook critica a Wittgenstein: que sus ejemplos no poseen la función que se les atribuye. Lo que Wittgenstein pretende poner a la vista no son, por tanto, normas empíricas. El objeto de su investigación es la “roca dura” que no está sujeta a alteración alguna. Dicho objeto implica que se trata, por tanto, de una investigación *trascendental*. Y, por supuesto, que no hay contradicción alguna entre la fluidez que Wittgenstein proyecta críticamente sobre las certezas de Moore y el *invariantismo* que su concepción positiva demanda.

Es preciso recordar, en este sentido, que desde las primeras notas Wittgenstein identifica a su contrincante con un *idealista metafísico* para quien del hecho (o de la posibilidad) de que nada se correspondiese a nuestras representaciones no se seguiría cambio o variación alguna en nuestra experiencia (a nivel fenomenológico). La duda sobre la existencia del mundo externo que el idealista plantea no puede equipararse, en consecuencia, a una duda empírica como la duda acerca de la existencia de un planeta (OC, 20), ni puede por ello responderse apuntando a conocimientos empíricos, por muy avanzados que estos se encuentren. La duda del idealista es, de acuerdo con la afortunada expresión de Wittgenstein, *una duda detrás de la duda empírica* (OC, 19) cuyo significado requiere elucidación (éste no puede darse por supuesto, tal como recoge OC 24) y cuyo *carácter ilusorio* no puede mostrarse empíricamente (OC, 19). La ilusión propia de una duda metafísica sólo podrá ser una *ilusión trascendental*. La posición a la que responde Wittgenstein es, por tanto, metafísica en la medida en que presupone el *realismo trascendental* e idealista en

tanto que la consecuencia cognitiva de cualquier versión de realismo trascendental es un *idealismo empírico y problemático*.

También es importante tomar en consideración el *método imaginativo* que, omnipresente a lo largo de su segunda producción, Wittgenstein también emplea en *Sobre la certeza*. Lo que Wittgenstein hace es invitarnos a considerar una serie de escenarios alternativos y a *explorar* qué es lo que diríamos (o cómo reaccionaríamos) en semejantes casos. Se trata, en consecuencia, de una *exploración de los límites del sentido* (de nuestro mundo, de nuestro sistema de inteligibilidad) desde dentro; exploración en la que nuestra capacidad para *acomodar y dar sentido* dentro de nuestra visión del mundo incluso a los más descabellados trastornos de la naturaleza (OC, 513) y a la subversión de las leyes empíricas que la gobiernan *indicaría* que no se trata de condiciones de posibilidad del juicio. De hecho, cualquier descubrimiento y/o alteración empíricos presupondrían, para ser reconocidos como tales, una concepción del mundo en cuyos términos fuesen inteligibles. Lo que significa que ni los *límites* (o, lo que es igual, que ni las *condiciones de sentido*) del lenguaje cognitivo son empíricos ni los goznes son otra cosa que *hechos trascendentales* que señalan el punto exacto donde, dejando de hacer pie, nuestro sistema de referencias se desmoronaría al completo, y que se *muestran* en la imposibilidad objetiva de pensar alternativas. Dichos elementos no pueden ser objeto de conocimiento precisamente porque hacen posible que haya objetos de conocimiento. La marca de lo trascendental reside en que ni es susceptible de explicación empírica ni puede proporcionar la explicación empírica de una imagen contingente del mundo que se opone a y compite con imágenes alternativas. Tras el marco último de inteligibilidad no hay nada que pensar.

Una consecuencia importante de la perspectiva que estamos elaborando es la de que *Sobre la certeza* se presenta como una reflexión *filosófica* acerca del conocimiento humano, y que Wittgenstein asume un punto de vista exclusivamente filosófico en lo que se refiere al escepticismo. Tanto Cook como, más recientemente, Perissinotto (2016) han defendido que lo que preocupa a Wittgenstein en *Sobre la certeza* es la posibilidad de “experiencias que se correspondan a una pesadilla metafísica” (Cook, 1985, 101), o, lo que es igual, la posibilidad de

una irregularidad futura de la experiencia tal que las leyes empíricas habituales quedasen en suspenso y nada validase nuestras expectativas respecto al comportamiento de objetos. De acuerdo con esta perspectiva, Wittgenstein se habría enfrentado a un escepticismo de filiación humeana que, afectando a la experiencia, presupondría una metafísica fenomenista y contingentista. De aquí se seguiría o bien que Wittgenstein quedaría preso de un tipo de escepticismo que es la consecuencia necesaria de su metafísica gris (por tanto, que la tarea que Wittgenstein se impone está condenada al fracaso *ab initio*),⁶ o, en su defecto, que se vería obligado a renunciar a dicha metafísica de la naturaleza, proyectando dogmáticamente sobre ella una *legalidad empírica* que se correspondiese con nuestras expectativas y estableciendo así *condiciones ontológicas* en armonía con las disposiciones subjetivas y contingentes de nuestro pensamiento.⁷

No hay duda de que Wittgenstein considera, a veces dramáticamente, la posibilidad de alteraciones radicales de nuestra experiencia. Sin embargo, se trata de ejercicios metódicos de la imaginación cuya mera inteligibilidad los ubica en el ámbito del sentido (de lo representable y explicable), y no de escenarios escépticos a los que haya que dar respuesta. La duda filosófica no tiene, como dijimos arriba, repercusiones fenoménicas. El problema que el idealista plantea es el de una duda detrás de la duda, una duda que no puede

6 Ésta es la crítica general que hace Cook a la respuesta de Wittgenstein al escepticismo *filosófico* (Cook, 1985, 98-119). Cook subrayó —correctamente— la impronta de Schopenhauer en *Sobre la certeza*. Lamentablemente, erró al clasificar a Schopenhauer como un *fenomenista* similar a Berkeley y Hume (Cook, 1985, 112-113), y al pensar que el tipo de escenarios escépticos filosóficos a los que se enfrenta Wittgenstein implican una metafísica implícita de orden fenomenista. La huella que Schopenhauer podría haber dejado en *Sobre la certeza* es kantiana, algo que, curiosamente y de modo implícito, refrendan las lecturas *constitutivistas* de Wittgenstein propuestas recientemente por Coliva y Pritchard.

Por otra parte, Cook extendió más allá de *Sobre la certeza* la hipótesis de un Wittgenstein fenomenista en *Wittgenstein's Metaphysics* (1994).

7 Ésta última respuesta se corresponde con lo que Kant denomina “una especie de sistema preformativo de la razón pura” (B 167). Se trata de una vía media entre realismo e idealismo trascendental que, además de dogmática, es víctima de los mismos problemas escépticos que acosan a todas las formas de realismo trascendental. Tal como veremos, y sea cual fuere su versión específica, el idealismo trascendental es el único refugio frente al escepticismo.

interpretarse en función de lo que suceda (o pueda suceder) en la experiencia. Las pesadillas metafísicas que conciernen a Wittgenstein no son pesadillas de la sensibilidad, sino del *pensamiento*.

El impacto de Schopenhauer y, a través de él, de temas y perspectivas kantianas, en la filosofía del primer Wittgenstein es un tópico hermenéutico. Lamentablemente, acompaña a su carácter de tópico cierta vaguedad cuya disipación previenen las tendencias (y los dogmas) a-históricos de la filosofía actual. En lo que se refiere al segundo Wittgenstein, el mito de una filosofía sin ancestros desalentó durante décadas la realización de estudios comparativos tanto en general como en lo que respecta a la filosofía crítica. Tres artículos escritos desde perspectivas muy diferentes paliaron, en cierto sentido, esta deficiencia. Desde un punto de vista exclusivamente textual, Morris Engel (1970) demostró, no sólo que el conocimiento *directo* que Wittgenstein tenía de Kant era mucho más profundo que lo que podría llegar a sospecharse, sino que su concepción de la filosofía como actividad terapéutica y su propuesta de un nuevo *método* en filosofía se adecuan, a veces casi literalmente, a la caracterización que hace Kant del giro crítico en filosofía. Bernard Williams (1981), por su parte, y en el contexto de una crítica pormenorizada a la lectura de Hacker, desarrolló un análisis filosófico de la ambigüedad sistemática del 'nosotros' que permea la segunda filosofía de Wittgenstein, análisis que pone en entredicho interpretaciones constructivistas y naturalistas del mismo y que indica su carácter transcendental.⁸ Finalmente, y pese a no mencionar a Wittgenstein, a ningún lector perspicaz le pasa desapercibido que el doble contraste que, en su clásico "Kant and Skepticism" (1983), Barry Stroud establece entre la concepción kantiana del escepticismo (y la clase de respuesta que ésta determina) y las concepciones cartesiana⁹ y mooreana del mismo se refleja en un

8 La tesis de Williams fue subsiguientemente desarrollada y reforzada por Jonathan Lear y Barry Stroud en el excelente "The Disappearing 'We'" (1984).

9 'Cartesiana' en la medida en que se trata de la imagen imperante de la epistemología de Descartes. Es dudoso, sin embargo, que el Descartes real de las *Meditaciones* se corresponda a esta imagen, tal como las propias dificultades que Stroud encuentra para llevar a cabo dicha acomodación demuestran. En cualquier caso, existe una discrepancia notable entre las lecturas revisionistas de los intérpretes actuales de Descartes y la caricaturización de su pensamiento que, en base a una *ignorancia cul-*

contraste análogo entre la perspectiva de Wittgenstein y el *realismo metafísico* que dogmatismo e idealismo problemático presuponen, y entre dicha perspectiva *filosófica* y la perspectiva puramente *empírica* que Moore asume. Que los textos anteriores sean o ignorados o sumariamente desechados por intérpretes cuya imagen del idealismo trascendental es, en el mejor de los casos, esquemática y confusa, es desafortunado. Entre otras cosas, porque permite que la selva de opiniones que ha crecido sobre las elucidaciones de Wittgenstein se consolide y extienda. Algo que es especialmente preocupante en lo que respecta a sus últimas notas. Según su propio autor, y pese a su carácter provisional y fragmentario, estas notas se dirigen a blancos que un filósofo que piense por sí mismo podría reconocer (OC, 387), y, por consiguiente, poseen una *unidad temática, teórica y dialéctica* con la que contrasta especialmente, no tanto el desacuerdo entre sus lectores como su acuerdo en, fracturando sus pensamientos, enfrentar a Wittgenstein con Wittgenstein.

Además de conferir unidad a *Sobre la certeza*, la hipótesis de que el idealismo trascendental es el elemento que regula la caracterización wittgensteiniana del reto escéptico y sus respuestas escalonadas al mismo tiene la ventaja de traer a la luz un argumento anti-escéptico complejo de enorme solidez filosófica. El idealismo trascendental cumpliría, alternativamente, dos funciones epistémicas. Por una parte, que los goznes sean hechos trascendentales que, posibilitando la presentación de objetos externos de experiencia, gobiernen la constitución de *cualquier objeto posible (interno o externo) de conocimiento*, permite recusar la tesis de la *prioridad epistémica de lo interno*, equiparar el estatus epistémico de los *sense data* y del conocimiento de objetos (OC, 90, 426, 676), y garantizar el conocimiento *inmediato* de objetos físicos. En otras palabras: una concepción *intelectual (densa)* de la experiencia de acuerdo a la cual las ilusiones de la imaginación y de los sueños requieren, para ser reconocidas como tales, una concepción realista (en el sentido de realismo empírico), erradica el suelo empírico que confiere plausibilidad ordinaria al escepticismo extremo y desenmascara su factura metafísica. En tanto que *condiciones epistémicas* constitutivas de la experiencia, las 'proposiciones

pable, todavía sirve hoy de muñeco de paja a epistemólogos y filósofos de la mente.

gozne' permiten a Wittgenstein el desarrollo de dos argumentos trascendentales. El segundo de ellos vincula lógicamente la posibilidad de actos de pensamiento (la posibilidad del *juicio*) y la veracidad masiva de nuestras percepciones (en términos kantianos, la realidad del sentido externo).

Sin embargo, estos argumentos trascendentales son ineficaces en lo que se refiere al escepticismo metafísico. Análogamente a lo que sucede en el ámbito de la acción moral, donde, aunque para dar sentido a nuestras acciones en tanto que *acciones* estemos obligados a concebirlas como agentes libres, de ello no se sigue que *realmente* seamos libres; lo único que los argumentos trascendentales frente al escepticismo demuestran es que, para ser pensado, nuestro concepto de experiencia exige un marco realista. Dicho marco es compatible con el hecho de que se trate de una *ilusión* general. Los límites de la experiencia se conciben, de acuerdo con este modelo, como *limitaciones*. Algo que incluso en los mejores argumentos anti-escépticos los epistemólogos reconocen al señalar que, pese a todo, *una ilusión generalizada es siempre metafísicamente posible*. Es, por tanto, como si la dicotomía entre lenguaje ordinario y lenguaje ideal se reprodujera en epistemología como la distinción entre el *conocimiento ordinario* y un *conocimiento ideal* que, aunque inalcanzable, es la unidad de evaluación de nuestros logros cognitivos empíricos. Éste es el espacio, precisamente, de la duda detrás de la duda a la que el idealista apunta. Curiosamente, parecería que la distinción kantiana entre fenómeno (representación) y cosa en sí alentase esta imagen.

Pienso, sin embargo, que un análisis atento del concepto kantiano de 'objeto' (como 'objeto de experiencia') demuestra la imposibilidad (lógica, no circunstancial o empírica) de pensar un mundo trascendente de objetos en oposición (posible) al mundo de objetos de la experiencia, y, por tanto, de pensar una 'existencia en sí' que también sea 'cosa en sí'. Ésta es la ilusión del idealista que Wittgenstein pretende poner al descubierto. Comprender su respuesta nos obliga a retomar aspectos del *Tractatus*, en concreto, la noción wittgensteiniana de *sinsentido* y la coincidencia de solipsismo y puro realismo que se desprende del idealismo trascendental. Es verdad que el 'yo trascendental' del *Tractatus* se transforma en *Sobre la certeza* en un

‘nosotros’. Pero ese ‘nosotros’ también es trascendental, y, en consecuencia, posee la misma función y es objeto de una caracterización idéntica a la que se aplica en el *Tractatus* al ‘yo carente de extensión’. De hecho, ambas expresiones son intercambiables, pues, al igual que el ‘yo trascendental’, careciendo de determinaciones empíricas y de subjetividad fenoménica, no puede confundirse con el ego empírico, y sus correlatos no son entidades mentales, el ‘nosotros’ que fija los límites del mundo no es ni una comunidad empírica específica ni una pluralidad agregativa con creencias contingentes. Tal como señaló Bernard Williams, el mero agregado de formas de vida incommensurables reproduciría a nivel social la tesis fenomenista de la pluralidad de egos aislados con un lenguaje y experiencia *privados* (Williams, 1981, 158). Una subjetividad extendida no deja de ser subjetividad. El “Así es como actúo” (OC, 148) que pone un punto y final a la investigación no se refiere a límites naturalistas. Por el contrario, lo que refleja es una consideración similar a la que hace Kant respecto a las categorías:

Que el entendimiento únicamente pueda producir la unidad *a priori* de la apercepción por medio de las categorías, y que éstas y su número sean los que son, es tan poco susceptible de explicación como el hecho de que tengamos las funciones judicativas que tenemos, y no otras, o que el espacio y el tiempo sean las únicas formas de intuición humana posibles. (B 145 / B 146)

En el próximo apartado analizaremos los argumentos trascendentales de Wittgenstein. En el último punto, se desarrollará la respuesta de filiación kantiana que Wittgenstein proporciona al idealismo metafísico. Y responder al idealista significa, en primer lugar, tomarlo en serio. La indiferencia ni da paz a la filosofía ni detiene el mecanismo dialéctico de la razón pura.

2. La metafísica de la experiencia

El problema del mundo externo se encuentra lógicamente vinculado a un modelo perceptivo (el realismo indirecto) que subraya la *asimetría* entre el *auto-conocimiento* (o, lo que es igual, el conocimiento de estados y actitudes mentales) y el *conocimiento de objetos físicos*. Mientras nuestro conocimiento de lo interno es directo, inmediato e incorregible, nuestro conocimiento de lo externo (de los objetos

independientes de la mente a los que se refieren nuestras representaciones verídicas) es indirecto, hipotético e *inferencial*. No se trata, por tanto, de una diferencia *de grado* entre dos formas de conocimiento. La distinción es de género: mientras el conocimiento de objetos físicos, por muy avalado que se encuentre y con independencia de que una proposición dada sea verdadera, es por definición problemático (conocimiento probable), el conocimiento de lo interno posee la marca de la certeza.

Esta asimetría epistémica se ajusta a la distinción *ontológica* entre dos clases de objetos (o dos órdenes) autónomos: el de las *entidades mentales* y el de las *entidades independientes de la mente*. Las primeras configuran el mundo de las *apariencias* y las segundas, el de un mundo de *cosas en sí* externo al área de lo mental. Dichos órdenes podrían coincidir o, incluso, encontrarse sistemáticamente vinculados en virtud de una *relación causal*. Sin embargo, la ausencia de una relación interna o lógica entre el *mundo de la experiencia* y el *mundo en sí* que –suponemos– lo sostiene (y la relación causal es externa y contingente) implica su independencia. El orden de las apariencias podría no corresponderse al orden real. La certeza de una sensación o de un acto judicativo (tanto de la actividad de juzgar como del contenido que se juzga) es independiente, en el primer caso, de su veracidad, en el segundo, del valor de verdad del juicio.

La *doctrina de los dos mundos* se sostiene sobre consideraciones escépticas, de forma que el contraste entre la solidez cognitiva de lo mental y la problematicidad epistémica de lo externo a la mente se traduce en autonomía ontológica de lo interno, es decir, en su consistencia con independencia de lo que suceda en el mundo o de que haya un mundo tras la experiencia. Sin embargo, dichas consideraciones escépticas adquieren *plausibilidad intuitiva* en la medida en que apelan a hechos que forman parte de nuestra vida diaria, en concreto, a las *ilusiones* de la *imaginación* tal como éstas se presentan en nuestros sueños.¹⁰ Dichas ilusiones, además de corrientes, se

¹⁰ Ésta es la razón por la que, por ejemplo, Sosa confiere especial relevancia al argumento del sueño, que, a diferencia de hipótesis metafísicas diseñadas en el laboratorio filosófico, se desarrolla a partir de experiencias corrientes (cf. Sosa, 2007, 1-3). Habría que añadir que el contraste entre el argumento del sueño e hipótesis

reconocen como tales en contraste con el resto de nuestra experiencia, esto es, en tanto que *fracturan* la coherencia de la misma. Sin embargo, no existe marca fenoménica o interna alguna que permita distinguir una ilusión dada de cualquier otra representación. Con el fin de salvaguardar este último aspecto, el realista indirecto postula la *homogeneidad fenomenológica* y, dado su realismo trascendental, también *ontológica* de toda nuestra experiencia independientemente de que ésta contenga ilusiones y, además, representaciones. Lo que, a su vez, le obliga a explicar la regularidad en la presentación de las últimas en función de *factores externos*, específicamente, en virtud de su génesis causal. No es de extrañar, por tanto, que cuando el realista indirecto encara la posibilidad de una *ilusión persistente* de acuerdo a la cual todos los objetos de experiencia pudiesen ser ensoñaciones que, conectadas con otras ensoñaciones, configurasen un *mundo ilusorio* (de sueños), interprete dicho escenario como la hipótesis de que la *regularidad* de la experiencia *no exige conexión representativa o causal alguna con el mundo en sí*. En consecuencia, la explicación realista de la regularidad de la experiencia no es concluyente. Según este modelo, la *totalidad* de la experiencia podría ser ilusoria en la medida en que podría contrastar con cómo las cosas son en sí mismas. La ilusión se concibe aquí en oposición a la *realidad en sí*. O, en otras palabras, el realista indirecto piensa que el alcance y el significado del argumento del sueño son idénticos a los de hipótesis metafísicas globales como la del Dios engañador, con la diferencia de que las últimas carecen de la intuitividad que la apelación a la vida ordinaria concede al primero.

El problema radica en la *ambigüedad* del concepto de ilusión con la que opera este modelo. Si, por una parte, el *realismo trascendental* implícito en el modelo determina una *noción metafísica de ilusión* en la que ésta se define en oposición a la realidad en sí, su punto de partida en la experiencia recoge un concepto de ilusión en la que ésta se reconoce *en oposición al resto de nuestra experiencia*, es decir, en el que

metafísicas cuyo ejemplo paradigmático es el Dios engañador cartesiano pone de relieve la distinción entre dos conceptos de 'ilusión' y, consecuentemente, entre dos tipos de *escepticismo metafísico*: mientras el argumento del sueño reinterpreta el *carácter de la experiencia*, el *Deceptor* opone la experiencia (con independencia de cuál pueda ser su carácter) a la realidad en sí.

el contraste, en vez de ser trascendente, es un contraste *dentro de la experiencia* entre imaginación y percepción, experiencia *subjetiva* y *objetiva*, sensación y objeto, ensoñación y representación, alucinación y experiencia de objetos dados espacialmente.

De acuerdo con esta segunda noción de ilusión, la posibilidad escéptica de un mundo de sueños equivale a la hipótesis de que *todo lo que hasta ahora hemos considerado representaciones espaciales y objetivas no lo sean*, o, lo que es lo mismo, a que una *fractura futura* en el orden de la experiencia nos obligue a *re-describir el carácter* de nuestra experiencia presente y a reconocerla como sueño. La cuestión que el escéptico plantea con el argumento del sueño se refiere, por tanto, a la *metafísica de la experiencia*, y no a la posibilidad de acceso a lo en sí. No se trata, en cualquier caso, de que no pueda plantearse la posibilidad de esta segunda *ilusión metafísica*. Lo que sucede es que a dicha duda ni le es necesario ni le es posible emplear escépticamente las ilusiones de la vida diaria. No le es necesario porque, considerando la totalidad de la experiencia y, en consecuencia, *abstrayendo de sus distintas modalidades*, dicho escepticismo apela a *factores o mecanismos externos* que no puedan ser objeto de experiencia (el Dios engañador, el cerebro en la probeta, la hipótesis de una facultad *oculta*, etc.) como *explicaciones alternativas* de la regularidad de la experiencia. No le es posible porque la hipótesis del sueño, *lejos de tratarse de una explicación alternativa* (tal como los escenarios globales) de dicha regularidad, establece el contraste entre la *unidad puramente subjetiva* (una *regularidad aparente*) de los sueños y la *unidad objetiva y regularidad real* de nuestra experiencia, dando por supuesta la posibilidad de una *fractura completa* dentro de la experiencia y problematizando así el mismo dato (la regularidad) que es el objeto de explicación *dado* para el realista. Las ilusiones afectan al carácter de la experiencia. El realista indirecto plantea un problema que, porque no afecta al carácter de la experiencia, no puede construirse a partir de datos de la misma. Excluyendo por principio lo en sí como objeto de experiencia posible, el realista indirecto se encuentra obligado a considerar el sueño en referencia al resto de la experiencia, y no a lo en sí, y, por tanto, a tomar en consideración, no lo que suceda ahí fuera, sino todo aquello de lo que *podamos llegar a tener conciencia*: se trata de un problema para la conciencia representativa acerca del estatus de sus

representaciones. Por eso, una respuesta aceptable al escepticismo del sueño nunca podría resolver el problema del mundo externo tal como lo entiende el idealista. También por eso, estas dos formas de escepticismo ni son continuas ni, por supuesto, homogéneas. El problema que el realista trascendental plantea se presenta, en el mejor de los casos, como un enigma sin respuesta. Contrariamente a lo que sucede con el argumento del sueño, que es un problema que, dentro de la experiencia, podrá resolverse (o no) mediante el análisis de sus condiciones de posibilidad y con independencia de lo que acaezca en el área de lo inaccesible. El argumento antifolológico en el que se apoya una duda que emplea las ilusiones de la experiencia para trascenderla resulta de una ambigüedad sistemática en el uso de los conceptos de 'ilusión', 'experiencia' y 'realidad'.

¿Cuál es, entonces, el mundo externo que ha de demostrarse frente al escéptico? La primera ventaja del idealismo trascendental es la de forzarnos a replantear el significado de una pregunta cuyo sentido el realista daba por supuesto. Además, arrastrando, como quien dice, la cosa en sí al ámbito de la experiencia, el idealista trascendental hace presente la posibilidad de una *objetividad formal* irreductible tanto a la subjetividad empírica del ego como a una objetividad ontológica sin contenido. Lo que se transforma no es la distinción entre lo mental (subjetivo) y lo independiente de la mente (objetivo), sino el marco en el que dicha distinción posee significado intuitivo. El problema escéptico adquiere así *fricción* en el suelo de la experiencia. Y se simplifica, porque los objetos físicos de conocimiento pasan de entidades inaccesibles (e indeterminables) a *objetos posibles* de experiencia inmediata y no-inferencial, tan próximos a la conciencia representante como sus sensaciones 'internas'. De lo que se trata no es, sin embargo, de construir un argumento trascendental 'clásico' frente a un escéptico que lo que señala es que nuestra experiencia presente podría poseer tan poca consistencia como los juegos de la imaginación. Dicho argumento partiría de un dato que el escéptico aceptase para, mostrando que lo que el escéptico niega son las condiciones mismas que hacen ese dato posible, demostrar que el escéptico se auto-refuta. El problema es que, porque lo que el escéptico acepta es una *concepción mínima de la experiencia* (la experiencia como fantasmagoría o flujo de imágenes mentales) que por su pro-

pia naturaleza excluye condiciones de posibilidad sustantivas, uno no puede compartir su concepto de experiencia sin verse prisionero de sus conclusiones. Lo que se requiere es una forma diferente de argumento trascendental por el que se demuestre que el dato del escéptico, más que tratarse de un dato, es un *modelo incorrecto* de comprensión de la experiencia, o, lo que es igual, que *sólo cabe hablar de experiencia subjetiva en tanto que ésta se encuentra objetivada*. No es que la experiencia sensible concuerde con la categorización de la misma, sino que la experiencia *para ser tal* tiene que encontrarse *constitutivamente* categorizada. El modelo de experiencia escéptico / empirista se opone a la experiencia. Y la vara de medir con la que se comparan modelo y experiencia no está ahí fuera, en cómo el mundo pueda ser en sí mismo, sino contenido en la experiencia misma. Su carácter ‘denso’ demanda un modelo también ‘denso’.

Como es bien conocido, el procedimiento trascendental que acabamos de mencionar –y que pretende poner de manifiesto en un contexto más amplio al de la mera sucesión subjetiva qué es la experiencia– es común a la deducción trascendental de las categorías (cf. Lear & Stroud, 1984, 219-223) y a los primeros capítulos de *La fenomenología del espíritu* (cf. Taylor, 1975, 161-168). Esta estrategia cuyo blanco es el empirismo del que se nutre el argumento del sueño es adaptada y expandida por Wittgenstein en *Sobre la certeza* en una dirección específica: los goznes hacen posible la experiencia confiéndole la *unidad objetiva* sin la que los *sense data*, en la periferia de la conciencia, no pasarían de ser más que elementos indeterminados cuya descripción equivaldría a “un sonido inarticulado” (PI I, 261). La hipótesis del sueño es, en este sentido, el correlato epistemológico de la posibilidad de un lenguaje privado.

El primer mito que Wittgenstein denuncia es el de la hipotética *normalidad* de la hipótesis del sueño. Con ‘normalidad’ no me refiero a frecuencia, sino a la presuposición de que una ilusión persistente, en caso de producirse, *no necesitaría una explicación especial*. Por supuesto, el escéptico reconoce que un mundo de sueños es altamente improbable. Sin embargo, su improbabilidad es, de acuerdo con su caracterización, análoga a la de que ganemos un juego de lotería: el propio marco de nuestras expectativas incluye dicha posibilidad,

por lo que si se diese el caso de que ganásemos, este hecho, pese a no ser ni predecible ni habitual, ni sería problemático ni requeriría mayores elucidaciones. La hipótesis heredaría, si no la frecuencia, sí la normalidad normativa de nuestras ilusiones corrientes, pareciendo encajar así, pese a su extravagancia, en el ámbito de nuestra experiencia ordinaria.

Wittgenstein pone en entredicho este rasgo *comparando* la posible fractura futura en la experiencia inherente al argumento escéptico con casos en los que lo que se produjese fuese un *trastorno general de la naturaleza* (OC, 513, 517). Es en este contexto específico donde se ubica la posibilidad de una ‘pesadilla metafísica’ que, incorrectamente, Cook y Perissinotto transforman en el tema central de las notas de Wittgenstein. Esta comparación cumple, al menos, tres funciones.

En primer lugar, la analogía inmediata entre estas dos clases de fractura en la experiencia sugiere su *prolongación*. Como dijimos arriba, el trastorno de las leyes empíricas de la naturaleza podría acomodarse dentro de nuestra visión del mundo, ganando inteligibilidad. Sin embargo, tal acomodación implica la posibilidad *de iure* de proporcionar una explicación de y de conferir un orden a la fractura de la experiencia, se trate de una explicación *ad hoc* en el supuesto de un fenómeno anormal aislado, o de una explicación general ante una colección de hechos sorprendentes que “nos privase de la *seguridad* del juego” (OC, 617). Esta explicación general no supondría, por supuesto, un retorno a lo acostumbrado. Pero sí reconstituiría y pondría de manifiesto la *unidad trascendental de la experiencia*, unidad que la propia inteligibilidad de contextos desde nuestra perspectiva excepcionales o apenas imaginables presupone.¹¹ Únicamente contra el trasfondo de lo familiar puede una explicación excepcional hacer inteligible e *integrar* un fenómeno opuesto a nuestra experiencia pretérita.

11 De ahí que Wittgenstein señale: “Nada me sorprendería más que el hecho de que el agua que pongo a hervir se helase en el hornillo. Sin embargo, presupondría que se debe a un factor que desconozco, y quizás dejaría para los físicos la tarea de juzgar sobre esto” (OC, 613).

Lo importante es que, tal como sucedería en el supuesto de una 'pesadilla metafísica', y porque la hipótesis del sueño es inteligible únicamente si puede ser integrada en el marco de nuestra experiencia completa, su integración exige una *explicación especial* que, además de derrumbar el mito de la 'normalidad', remite a un mundo objetivo externo al mundo de sueños. Es verdad que el escéptico podría prolongar indefinidamente la hipótesis e interpretar la fractura no *verticalmente* (como ascenso del sueño a la vigilia), sino *horizontalmente* como paso de un sueño a otro. Sin embargo, esto, más que cancelar la necesidad de una explicación, la multiplica (enfatisa, como quien dice, la anormalidad del contexto). También es verdad que el escéptico podría apelar a explicaciones más allá de la experiencia posible (el Dios engañador y sus sucesores). Pero con ello no proporciona una explicación del sueño como negación de la percepción (la explicación de un modo de experiencia concreto), sino del carácter ilusorio de todas nuestras representaciones con independencia de su modalidad. La hipótesis de la ilusión permanente no es, por tanto, continua con la normalidad normativa de nuestros sueños diarios.

En segundo lugar, esta comparación pone en cuestión la tesis (implícita en el argumento escéptico) de que una fractura completa en la experiencia nos *obligase* a considerar nuestra experiencia anterior como *ilusoria*. La fractura no indica necesariamente una distinción entre ilusión y representación. Tal como subraya Wittgenstein, un hecho así dejaría abierto un espacio para la *decisión* (OC, 362, 368). En otras palabras: podría pensarse, alternativamente, como el resultado de un trastorno general de la naturaleza y, en consecuencia, preservar incólume el carácter objetivo de la experiencia previa al suceso. En la medida en que el argumento del sueño se sostiene en el 'descubrimiento' y la reconceptualización que necesariamente se seguirían de la fractura (el argumento apunta a la posibilidad de una necesidad), esta consideración hace que se tambalee su carácter determinante y lógico. En sí misma, la fractura no contiene su interpretación.

Es, sin embargo, el hecho de que cualquier alteración de la experiencia presuponga, para ser reconocida como tal, un mundo objetivo y regulado trascendentalmente en cuyos términos sea inteligible,

lo que deslegitima definitivamente el argumento del sueño. Lo que esto significa es que *para ser objeto de experiencia* la ilusión ha de poder ser ubicada en un *encuadre* de relaciones objetivas que al mismo tiempo que integra la ilusión en la unidad de la experiencia (permitiendo su reconocimiento como ilusión) permite su presentación en la conciencia. Esta ubicación presupone, además de un lenguaje público que determine el contenido de la experiencia particular, una red de términos universales sin los que la particularidad de la sensación se sumiría en lo inefable. Incluso las descripciones más simples de la sensación (“aquí” y “ahora”) remiten a un marco temporal objetivo que, a su vez, y dadas las determinaciones temporales de “simultaneidad” y de “permanencia en el tiempo”, trasciende el mero flujo consciente y se encuadra en un mundo de objetos espaciales y *duraderos*. Sin este encuadre, las ilusiones *no serían nada para nosotros*, es decir, ni siquiera serían “objetos subjetivos” susceptibles de aprehensión. Tal como señalamos arriba, esto implica que no habría experiencia si ésta no fuese ‘densa’. El escéptico nos invita a pensar la experiencia como si fuese un sueño, pero con ello sitúa el sueño más allá del alcance de la conciencia. Para que haya experiencia del sueño es, sin embargo, necesario un mundo en el que ubicarlo como sueño. Son las normas trascendentales que, constituyendo la experiencia, la hacen inteligible, las que garantizan la unidad entre los objetos de experiencia, y, por ello, su carácter mismo de objetos de aprehensión. La unidad de la experiencia y la experiencia de una unidad son el anverso y el reverso de la misma doctrina. Por eso, la respuesta de Wittgenstein a quien señala “Pero todavía puedo imaginar a alguien que estableciese todas las conexiones (*de la experiencia*) sin que ninguna de ellas se correspondiese con la realidad” es:

Si imagino a tal persona también imagino una realidad, un mundo que le rodea; y lo que hago es imaginarlo pensando (y hablando) en contradicción con ese mundo. (OC, 595)

Lo que significa, por una parte, que sólo en el contexto de un mundo objetivo de experiencias masivamente objetivas tiene la ilusión sentido, y, por otra, que hay algo problemático en la imagen de un individuo que *pueda pensar* en contradicción con ese mundo. Este último punto nos introduce de forma inmediata en el segundo argumento trascendental de *Sobre la certeza*.

Si el argumento anterior reflexiona sobre qué significa ser ‘objeto de experiencia’, el segundo argumento se centra en el hecho de que no hay experiencia que no sea *para alguien*, o, en términos tradicionales, en el polo subjetivo de la noción de representación. Son las limitaciones del primer argumento las que podrían explicar este nuevo enfoque. Al fin y al cabo, el escéptico podría aceptar todas las conclusiones del argumento previo y, por ello, renunciar a su hipótesis, replanteando la cuestión en términos de experiencia presente, es decir, cuestionándonos acerca de las razones por las que pensamos que *ahora* no estamos soñando. Lo que el escéptico sugeriría es que las condiciones de posibilidad de la unidad de la experiencia y de la experiencia de unidades determinadas son lo suficientemente generales como para ser compatibles con la posibilidad de que ahora esté soñando y de que éste ‘ahora’ pueda reproducirse, no para todas o la mayor parte de nuestras experiencias, pero sí para *cada una de ellas* por separado. Lo curioso es que, en este contexto y con un nuevo encuadre, el escéptico redefine la ilusión como ‘objeto subjetivo’ y, en consecuencia, entiende la oposición entre ilusión y representación no como contraste entre imaginación y percepción, sino como distinción entre ‘percepción interna’ y ‘percepción externa’. El escéptico ha aprendido bien sus lecciones y, abandonando cuestiones de coherencia y unidad, ha regresado a la base puramente intuitiva de la que proviene. En una atmósfera clarificada, su pregunta es letal. ¿Es posible que esté soñando?

La respuesta de Wittgenstein consiste en establecer una *vinculación lógica* entre *juicio* y *percepción*, o, lo que es lo mismo, en una concepción ‘densa’ de la noción de *pensamiento* de la que se sigue la incompatibilidad de *pensar* y *soñar*. La clave del argumento radica, sin embargo, en otro punto: en la tesis de que *no hay experiencia sin pensamiento*.¹² La última nota de *Sobre la certeza* presenta una versión condensada del argumento:

‘Pero incluso si en tales casos no pudiese equivocarme (*casos de certezas empíricas paradigmáticas*), ¿no es posible que esté drogado?’ Si lo estoy y la droga ha anulado mi conciencia, entonces no

12 Cabría decir que el argumento de Wittgenstein y el argumento presentado por Sosa (2007) frente a la hipótesis del sueño son, al menos en este sentido, análogos.

estoy realmente hablando y pensando. No puedo suponer seriamente que esté soñando en este momento. Alguien que soñando dijese 'Estoy soñando', e incluso si lo que dijese fuese audible, estaría tan poco en lo cierto como quien en su sueño dijese 'Está lloviendo' mientras de hecho llueve. Incluso si el sueño estuviese realmente conectado con el sonido de la lluvia. (OC, 676)

Nótese, en primer lugar, que la 'conexión' a la que se refiere el texto es una mera conexión causal. El punto clave está, sin embargo, en el hecho de que el sujeto dice algo *en* o *dentro* del sueño, y en que lo que dice en dicho contexto, *y precisamente porque lo dice en dicho contexto*, no equivale a una *afirmación*, y por tanto, ni es verdadero ni falso. El sujeto 'habla' pero no 'significa'. Su situación es análoga a la de un loro o un autómatas que profiere palabras sin entenderlas. Y eso aunque existiese una conexión causal entre lo que dice y lo que sucede o aunque hubiese una coordinación sistemática entre ambos aspectos. El sueño cancela la conciencia. Lo que significa que 'conciencia' equivale a 'conciencia representativa y judicativa', a un pensamiento 'denso' que no debe confundirse con la noción empirista y neo-cartesiana de pensamiento como mera sucesión de imágenes. Wittgenstein establece así un nuevo *cogito*: "Pienso, luego no sueño." En la medida en que, presentando un reto discursivo, el escéptico ha de dar por supuesto que está pensando y que sus palabras tienen significado, las propias condiciones de posibilidad de su argumento conllevan su auto-refutación. Desde otro punto de vista: el escéptico no puede promover los sueños al estatus de representaciones subjetivas sin anular al mismo tiempo su carácter de sueños. Como más tarde defendería Malcolm (1959, 35-44), la representación de los sueños exige una conciencia que el hecho de que estuviésemos soñando anularía; los 'sueños' son objetos de experiencia en tanto que ya no estamos soñando; se trata, por tanto, de sensaciones cuya presencia en la experiencia demanda que el 'Yo pienso' pueda acompañarlas. De hecho, la propuesta de Wittgenstein concuerda con la señalización de Kant de que "(d)ebe ser posible para el 'Yo pienso' acompañar a todas mis representaciones" (B 131) para que la noción misma de representación (y, por supuesto, de experiencia) sea tan siquiera posible. O, en otras palabras: el concepto de representación debe incluir algún tipo de autoconciencia que permita re-

conocer como *mía* la experiencia y, por tanto, establecer una relación del objeto *conmigo* de forma que éste sea algo *para mí*. La posibilidad de una experiencia que fuese experiencia para nadie (y por tanto, sin relación alguna con un yo pensante) es, simplemente, absurda. En consecuencia, la unidad de la experiencia depende también de la unidad de la percepción. Por eso decía arriba que las consideraciones de Wittgenstein se desplazan al polo subjetivo de la representación. Si el argumento concluye que todo objeto de experiencia ha de ser representación, también hace visible un aspecto de la representación que, aunque opaco a la percepción objetiva e incapaz de ser representado, es *condición de posibilidad constitutiva de la experiencia misma*: la autoconciencia trascendental. Este aspecto oculto a la representación y, sin embargo, inmanente a la experiencia, que limitaría y al tiempo posibilitaría el conocimiento representativo, que trascendería la representación sin abandonar el mundo, completaría la metafísica de la experiencia de Wittgenstein.

No es el objeto de este trabajo la elucidación de la autoconciencia inherente a cualquier representación. Sin embargo, sí querría mencionar varios aspectos.

Primero, que dicha autoconciencia no puede explicarse en términos más fundamentales, es decir, en términos de *representación* o de *conciencia reflexiva* o de *segundo orden*. Al tratarse de algo interno e inseparable a la actividad de la conciencia misma, la autoconciencia debe presuponerse en cualquier forma (y acto) de representación, por lo que ni la concepción alternativa, que exigiría una representación reflexiva con el fin de establecer la relación de sujeto y objeto en la representación de primer orden, representación reflexiva cuya referencia al yo a su vez debería constituirse en función de una representación de tercer orden, y así hasta el infinito, es válida, ni, por supuesto, puede explicarse en virtud de aquello mismo a lo que hace posible (no podemos agregar representaciones para llegar al yo cuando algo cuenta como representación en la medida en que, porque soy yo el que se representa algo, el yo se auto-presenta en cada acto específico de representación en tanto que dado en la relación del objeto conmigo). Se trata, por tanto, de una *autoconciencia no representacional* o *no-tética*, inmediata, implícita y no-discursiva.

Segundo, siendo no-representacional no puede tratarse de la conciencia *de un objeto determinado*, tampoco del ego empírico que se presenta como un objeto más de la experiencia. En ella, el Yo se presenta a sí mismo como un algo consciente, o, mejor dicho, como la *actividad consciente* misma (como la *actividad de pensar*).

Tercero, la tesis de que el 'Yo pienso' sólo *puede* (y no *debe*) acompañar a todas nuestras representaciones se refiere a la posibilidad (que no es una necesidad) de la conciencia *explícita y reflexiva* de la actividad de pensar. Sin embargo, el hecho fenomenológico mismo de que mediante un acto de atención podamos proceder de un estado objetivo de conciencia ('Percibo una mesa blanca') a un estado distinto de autoconciencia reflexiva ('Soy yo el que percibe una mesa blanca') sin que se incremente el contenido de conciencia y sin necesidad de inferencia; este hecho fenomenológico –digo– indica que dicha posibilidad se basa en la necesidad del 'Yo pienso' de acompañar *implícitamente* todas nuestras representaciones. Dicha autoconciencia implícita es inherente a la noción de representación.

En cuarto lugar, la autoconciencia implícita es *intuitiva*, es decir, no se trata de un concepto que acompañe a la reflexión esquemática, sino de un componente de la experiencia presente (no representativamente) en la experiencia.

Finalmente, la actividad de pensamiento sólo se presenta en actos sensibles de pensamiento, es decir, en tanto que componente de la representación de objetos. No existe, por supuesto, una autoconciencia pura (una intuición intelectual del yo trascendental) independiente de las representaciones particulares.

Si no me equivoco, la caracterización anterior se corresponde perfectamente con la señalización de Wittgenstein de que "al final, el conocimiento (*Wissen*) se basa en la aprehensión inmediata (*Anerkennung*)" (OC, 378). De hecho, se trata de la apreciación que cabe esperar de una filosofía que, continua a los pensamientos de Fichte y Schopenhauer, se enfrenta a una concepción pasiva, representacional, contemplativa y sujeta a las limitaciones del punto de vista del espectador y al mito del 'mecanismo'; y que trata de sacar a la luz la *estructura subyacente a la experiencia*, esto es, aquellos aspectos que se muestran o *manifiestan* en ella (como su trasfondo) pero que no

son objetos posibles de representación o percepción. Lo trascendental posee la naturaleza de un *proto-fenómeno* que se hace presente en los fenómenos sin ser él mismo un fenómeno (PI I, 654); es aquello que, de acuerdo con *Investigaciones*, “no es un *algo*, pero tampoco una *nada*” (PI I, 304). Sin embargo, aquello que se manifiesta o muestra –y que la reflexión filosófica hace explícito– no es algo situado fuera del mundo, sino la dimensión interna que hace de él un mundo *vivido*. Este cambio en el significado de ‘mostrar’ que equivale a una reintegración de lo místico del *Tractatus* como lo no-fenoménico *dentro* del fenómeno (de la inclusión de lo trascendente en la experiencia en tanto que trascendental) es recogido en una de las notas programáticas (de 1930) del último Wittgenstein:

Podría decir: si el lugar al que quiero llegar pudiese alcanzarse sólo por medio de una escalera, entonces renunciaría a intentar llegar ahí. Porque el lugar al que realmente tengo que llegar es un lugar en el que debo ya encontrarme ahora. (CV, 7)

Por tanto, la acción a la que Goethe se refiere cuando dice que en el principio fue la acción, y cuyo texto cita con aprobación Wittgenstein en OC 402, no es ningún tipo de actividad animal o práctica dentro del mundo. Se trata, por el contrario, de la *actividad* que constituye pensamiento, experiencia y mundo, y sin la que los objetos de conocimiento no son tan siquiera posibles. El nuevo *cogito* de Wittgenstein es el peldaño final de un ascenso dialéctico de ilusión a representación, y de representación a constitución trascendental. El modelo se ajusta finalmente a la vara de medir contenida en la experiencia misma. La confrontación con el escéptico es el disparador de una investigación acerca de la naturaleza de esta última.

3. ¿Metafísica trascendente?

Pero entonces, ¿qué se puede responder al escéptico cuyo pensamiento trasciende la experiencia, y que postula la inteligibilidad de un mundo detrás del mundo y en posible oposición a éste? ¿Basta con decir que ese mundo trascendente, aunque *pensable*, no nos concierne? ¿Que se trata de una mera posibilidad metafísica y que, como tal, no es nada para nosotros? ¿Que, como mucho, lo que esa hipótesis pone de manifiesto son las limitaciones de nuestro cono-

cimiento, y que esas limitaciones son algo con lo que tenemos que aprender a convivir?

Al precio de un estilo parcialmente oracular, querría abordar brevemente este tema y trazar, al menos, un esbozo de la forma que una respuesta satisfactoria al idealista debería asumir desde una perspectiva wittgensteiniana.

La hipótesis de un mundo de objetos en oposición al mundo de la experiencia tiene como base el hecho, aparentemente indiscutible, de que podemos *pensar* esa posibilidad, es decir, de que se trata de un escenario *inteligible* desde dentro de nuestro sistema de pensamiento. Sin embargo, a esa ininteligibilidad se añade su *inaccesibilidad*, esto es, su ubicación en una región más allá de los límites del sentido, de la que no puede haber conocimiento o experiencia. Los límites de la experiencia y del sentido se entienden, por tanto, como *limitaciones* y barreras que, encerrándonos en un mundo de apariencias, nos impide alcanzar un área externa *determinada o, como poco, determinable*. Lo primero que llama la atención de este modelo es que parece disociar las condiciones de inteligibilidad (al fin y al cabo, podemos pensar ese mundo detrás del mundo) y las condiciones de experiencia y de conocimiento (ese mundo trascendente es inalcanzable). Sin embargo, dicha disociación implicaría que nuestras limitaciones cognitivas serían empíricas y circunstanciales y que no nos estaría vetado (en otro contexto, con facultades más fiables) alcanzar el mundo en sí. De hecho, conllevaría el desplazamiento de lo en sí al ámbito de la experiencia posible. La barrera que el escéptico pretende establecer es, sin embargo, *lógica*. Por lo que su conclusión ha de ser que ese mundo en sí es ininteligible (si fuese pensable sería pensable como un mundo de experiencia posible, continuo al mundo vivido y dentro del marco de las condiciones trascendentales de pensamiento), pero que de algún modo puede capturarse en el ámbito de la experiencia. Es, por tanto, como si pudiésemos *apuntar* con sentido hacia algo que no podemos pensar con sentido. El escéptico acaba finalmente refrendando una concepción *sustantiva* de sinsentido (un sinsentido que expresa lo inexpresable) de acuerdo a la cual su hipótesis ocupa una posición identificable en el área de lo externo

a la experiencia, es un algo *específico* que, sin embargo, es indeterminable en el pensamiento.

Consideremos, por ejemplo, la hipótesis del cerebro en la probeta. Es una hipótesis que podemos pensar: de eso no hay duda. Pero, ¿cómo podemos pensarla? Como una situación concreta que podemos representarnos y a la que podríamos tener acceso desde otra perspectiva o en circunstancias óptimas. Su mera representabilidad incluye *de iure* la posibilidad de un ‘descubrimiento’, de que ‘desper-tásemos’ y obtuviésemos una perspectiva mejor que nos permitiese identificar como ilusorias nuestras experiencias pretéritas. Pero esto significa que la hipótesis colapsa en una forma sofisticada del argumento del sueño, y que, para ser pensable, dicho escenario ha de ubicarse dentro de las condiciones de posibilidad de la experiencia como la hipótesis de una posible fractura futura (de orden empírico) en la misma. La hipótesis cobra determinación, por tanto, únicamente en el ámbito de lo trascendental *y en referencia a ese ámbito*. El escéptico *exporta* fraudulentamente esa determinación y el propio marco que la permite al mundo en sí, y disfraza la indeterminación de este último con una especificidad cuya posibilidad presupone los límites del sentido. Dando forma a su hipótesis la ubica en lo trascendental, lo que hace que el ‘ahí fuera’ y la oposición posible de ‘objetos en sí’ y ‘objetos para mí’ se desvanezcan. Si la hipótesis se refiere a un objeto se refiere a un objeto *del mundo*. Lo único a lo que el escéptico podría señalar (sin pensarlo) es a un ‘objeto trascendental = x’. Y “ni Dios mismo” –escribe Wittgenstein– “podría decirnos algo” (OC, 554) acerca de esa x.

El último refugio del escéptico consiste en tratar de construir la determinación de lo en sí *indirectamente*, apelando a la posibilidad de *otras formas de inteligibilidad* y concibiendo, en consecuencia, nuestro modelo de inteligibilidad (lo trascendental) como un marco empírico y contingente. En sus ejemplos más extremos, este reto se presenta como una *auto-refutación de la autoridad última de la razón* que emplea la posibilidad intra-racional de un orden racional para nosotros ininteligible (el *alien lógico* de Frege) para deslegitimar la ultimidad de nuestro marco fundamental de referencias. Nuevamente los lími-

tes del sentido se entienden como limitaciones y el alien lógico como el símbolo de todo aquello que no podemos pensar en filosofía.

Sobre la certeza es, fundamentalmente, una invitación a que tratemos de pensar *en concreto* el esquema argumental que el escéptico radical propone. La conclusión es que se trata de un *pensamiento vacío*, que cobra determinación y es inteligible al precio de perder su referencia a lo en sí y de ser subsumido en el área de lo trascendental y de lo pensable. Esa 'otra inteligibilidad' podrá ser *empíricamente exótica*, pero es una forma de inteligibilidad en la medida en que, como tal, es inteligible; es decir, en la medida en que es reconocible por el pensamiento como pensamiento e integrada en lo trascendental como forma particular de vida. No hay salto alguno de lo inteligible a lo ininteligible ni ininteligibilidad trascendente alguna contenida en lo inteligible. En otras palabras: no hay espacio más allá del entendimiento que el entendimiento pueda pensar, pues *pensarlo equivale a circunscribirlo en la región del entendimiento*. Lo que no significa que el pensamiento se encuentre limitado, sino que, porque establece los límites del mundo, no hay nada ahí fuera que lo limite. El escéptico intenta extender el mundo más allá de sus límites, pero carece de espacio determinable alguno detrás del mundo hacia el que pueda extenderlo. El lugar al que, tras cada nuevo paso, llega es el mismo lugar en el que siempre se ha encontrado. Lo que significa que *no hay nada que no podamos pensar* en filosofía. Incluso si quedase algo por pensar, ese 'algo', más que un objeto o un mundo, poseería la indeterminación del ser. Este 'incluso' es, sin embargo, incorrecto. Desde una perspectiva kantiana (o, mejor dicho, schopenhauariana), el ser no existe más que en la representación: como el *residuo* no representable que, haciendo posible la representación, remite a la actividad constitutiva del yo trascendental. Se trata, por tanto, no de lo en sí en oposición al fenómeno, sino de *lo en sí en el fenómeno*. Y lo en sí en el fenómeno, aunque no es representable, es un componente de la experiencia.

El argumento anterior constituye una *validación interna* de nuestro marco judicativo, de forma que lo que Wittgenstein, frente al escéptico, ha mostrado es que no es posible (y este 'no es posible' no constata una limitación, como si nos quedase algo por poder pensar)

entender algo que ponga en entredicho que el entendimiento sea la última palabra. Podría también hablarse de una *legitimación sin fundamento*, pues la legitimación de los goznes, al ser los goznes el fundamento último, no consiste ni en proporcionar sus fundaciones ni en una justificación que apele a algo externo para desarrollarse. Los goznes poseen *verdad trascendental*, no verdad empírica. Es evidente, en cualquier caso, que el hecho de que el 'yo trascendental' sea, como quien dice, transparente, y de que no se trate de una frontera entre dos mundos, implica la abolición de la distinción entre mundo aparente y mundo en sí. Con la disolución del mundo en sí también se disuelve el mundo fenoménico, y realismo e idealismo trascendental finalmente coinciden. En esto consistiría la legitimación última de la validez objetiva de nuestras representaciones.

Es de lamentar que *Sobre la certeza*, que es un exorcismo pormenorizado del *pecado original teórico*: el *empirismo*, haya pasado a ser campo de batalla para distintas versiones de esta plaga filosófica. También lo es la impronta empirista que, incluso en sus mejores ejemplos, permea la epistemología contemporánea; impronta que reduce su alcance y limita su profundidad. El nihilismo que en ética es la consecuencia del empirismo se traduce en epistemología en caos. Y, como Wittgenstein nos recordaría, no se trata de dos consecuencias distintas. Más bien, del mismo fenómeno visto desde dos ángulos.

Bibliografía

- Coliva, A. (2015), *Extended Rationality: A Hinge Epistemology*, Basingstoke, Palgrave.
- Cook, J. W. (1985), "The Metaphysics of Wittgenstein's *On Certainty*", *Philosophical Investigations*, vol. 8, n° 2, pp. 81-119.
- Cook, J. W. (1994), *Wittgenstein's Metaphysics*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Engel, P. (2016), "Epistemic Norms and the Limits of Epistemology", *International Journal for the Study of Skepticism*, vol. 6, n° 2-3, pp. 228-247.
- Kant, I. (2007), *Critique of Pure Reason*, Basingstoke, Palgrave.
- Lear, J., Stroud, B. (1984), "The Disappearing 'We'", *Proceedings of the Aris-*

- totalian Society, Supplementary Volumes, vol. 58, pp. 219-258.
- Malcolm, N. (1959), *Dreaming*, London, Routledge & Kegan Paul.
- Morris Engel, S. (1970), "Wittgenstein and Kant", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 30, n° 4, pp. 483-513.
- Moyal-Sharrock, D. (2004), *Understanding Wittgenstein's On Certainty*, London, Palgrave.
- Perissinotto, L. (2016), "Miracles, Hinges, and Grammar in Wittgenstein's *On Certainty*", *International Journal for the Study of Skepticism*, vol. 6, n° 2-3, pp. 143-164.
- Pritchard, D. (2016), *Epistemic Angst: Radical Scepticism and the Groundlessness of Our Believing*, Princeton & Oxford, Princeton University Press.
- Sosa, E. (2007), *A Virtue Epistemology. Apt Belief and Reflective Knowledge, Volume I*, Oxford, Clarendon Press.
- Stroud, B. (1983), "Kant and Skepticism", en Burnyeat, M. (ed.), *The Skeptical Tradition*, Berkeley / Los Angeles / London, University of California Press, pp. 413-434.
- Taylor, C. (1975), *Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Williams, B. (1981), "Wittgenstein and Idealism", en Williams, B., *Moral Luck. Philosophical Papers 1973-1980*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Wittgenstein, L. (1972), *Philosophical Investigations*, Oxford, Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1980), *Culture and Value*, Oxford, Blackwell.
- Wittgenstein, L. (2004), *On Certainty*, Oxford, Blackwell.
- Wright, C. (1991), "Scepticism and Dreaming: Imploding the Demon", *Mind*, vol. 100, n° 397, pp. 87-116.
- Wright, C. (2004), "Wittgensteinian Certainties", en McManus, D. (ed.), *Wittgenstein and Scepticism*, London & New York, Routledge, pp. 22-55.
- Wright, C. (2012), "Replies Part IV: Warrant Transmission and Entitlement", en Coliva, A. (ed.), *Mind, Meaning, and Knowledge: Themes from the Philosophy of Crispin Wright*, Oxford, Oxford University Press, pp. 451-486.
- Wright, C. (2014), "On Epistemic Entitlement (II): Welfare State Epistemology", en Dodd, D., Zardini, E. (eds.), *Scepticism and Perceptual Justification*, Oxford, Oxford University Press, pp. 213-247.

**HUBERT DREYFUS (1929-2017), RAYMOND SMULLYAN
(1919-2017) Y EL SUEÑO DE LEIBNIZ (1646-1716)**

LUIS CAMACHO
Universidad de Costa Rica

lcn20032003@yahoo.com

Abstract. Two philosophers recently deceased, Hubert L. Dreyfus and Raymond Smullyan, deal with G.W. Leibniz's ideas on formal systems and logical machines. Dreyfus acknowledges Leibniz's importance in what he calls the long process of reduction of thinking to mechanical calculation by means of formal algorithms and Smullyan demonstrates the impossibility of devising a machine able to solve all mathematical problems, let alone all philosophical debates, despite Leibniz's high expectations. Our contention is that Dreyfus's vision of Leibniz's influence can be complemented with the fact that Leibniz himself abandoned his wild expectations of youth on the possibilities of the *ars combinatoria* and *characteristica universalis*. Smullyan's use of the theorems of incompleteness of formal systems cannot be refuted, but the undecidable proposition that fails to be proved or disproved in a formal system turns out to be rather trivial for the purposes of the leibnizian projects. However, we argue that it is important to note Leibniz's influence on Gödel proof of the incompleteness theorem.

Key words: artificial intelligence, *characteristica universalis*, formal systems, Gödel's Theorem, Leibniz.

Resumen. Dos filósofos recientemente fallecidos, Hubert L. Dreyfus y Raymond Smullyan, analizan las ideas de G.W. Leibniz sobre sistemas formales y máquinas lógicas. Dreyfus reconoce la importancia fundamental de Leibniz en lo que llama el largo proceso de reducción del pensamiento al cálculo mecánico mediante sistemas formales y Smullyan demuestra la imposibilidad de construir una máquina que resuelva todos los problemas matemáticos, y con mayor razón los debates filosóficos. La visión de Dreyfus sobre los proyectos de Leibniz se puede completar con el hecho de que Leibniz abandonó en su madurez las exageradas pre-

tensiones de juventud. La incompletitud de sistemas formales utilizada por Smullyan y que se remonta a Gödel se considera irrefutable, pero la proposición no decidible que no puede ser probada ni refutada en un sistema formal resulta ser trivial para los propósitos de los proyectos leibnicianos. Sin embargo, es importante señalar la influencia de Leibniz en la prueba del teorema de incompletitud de Gödel.

Palabras clave: *characteristica universalis*, inteligencia artificial, sistemas formales, Leibniz, Teorema de Gödel.

1. Pérdidas recientes y conmemoración de muerte lejana

Las propuestas sobre procesamiento mecánico del conocimiento y el método aritmético para lograrlo aparecen por primera vez en G.W. Leibniz, cuya muerte hace poco más de 300 años se conmemoró en gran escala en el X Congreso Leibniz del 18 al 25 de julio de 2016 en Hannover, Alemania.¹ Muestra del gran interés que despertan el pensamiento y las obras del famoso bibliotecario de esa ciudad en la Baja Sajonia, dicho congreso congregó a centenares de personas de 32 países. Solo los trabajos presentados, más de 300 sin incluir las conferencias, llenan cinco gruesos volúmenes publicados por la Olms Verlag.²

Un hecho fuera de lo común en congresos de filosofía fue la exhibición en este evento de aparatos contruidos o diseñados por Leibniz: su famosa máquina de calcular, el molino de viento mejorado con un invento suyo y con el que intentó resolver el problema de la anegación de las minas del Harz, reconstruido por Stefan Kirschner (Li 2016, V, 413-426) y a la vista de todos durante el Congreso, así como una máquina encriptadora que fue construida recientemente por Erwin Stein con sugerencias de Nicholas Rescher, siguiendo el

1 La convocatoria para el X Congreso fue hecha por la Leibniz Gesellschaft y sociedades nacionales o regionales de América del Norte, España, Japón, Italia, Francia, Israel, Iberoamérica (Portugal, España, México, Costa Rica, Colombia, Brasil, Chile, Argentina), Rumanía y China. En el Congreso hubo, además, participantes de Polonia, Ucrania, Bulgaria, Hungría, República Checa, Suiza, Rusia, Canadá, Finlandia, Bélgica, Reino Unido, India, Austria, Lituania y Tunisia.

2 "Für Unser Glück oder das Glück Anderer", *Vorträge des X. Internationalen Leibniz-Kongresses*, herausgegeben von Wenchao Li in Verbindung mit Ute Backmann, Sven Erdner, Esther-Maria Errulat, Jürgen Herbst, Helena Iwasinski und Simona Noreik. Hildesheim, Georg Olms Verlag, 2016.

diseño de Leibniz (Li 2016,V, 361-376). No puedo recordar ningún otro congreso de filosofía entre máquinas variadas, pero tampoco puedo recordar ningún filósofo que haya tratado de resolver problemas de ingeniería o que haya hecho propuestas para la solución mecánica de problemas teóricos. Las máquinas, la lógica y la epistemología conectan a Leibniz con una discusión que agita a filósofos , matemáticos e informáticos desde hace más de medio siglo y de la cual no se percibe el fin, aunque se pueden distinguir distintas etapas con ganadores y perdedores en el debate. En un nivel superficial la discusión tiene que ver con la posibilidad de producir máquinas capaces de pensar en el mismo sentido en que lo hacemos los seres humanos. En un nivel más profundo, se trata de la concepción misma del conocimiento y de la naturaleza del ser humano.

El tema de Dreyfus es la inteligencia artificial mientras el de Smullyan son los alcances de máquinas lógico-matemáticas, y en ambos casos se trata de los límites de sistemas formales y, por tanto, de lo que se supone es la propuesta leibniziana , aunque –como hemos señalado en otro lugar (Camacho 2016a) y mencionaremos más adelante– fueron varios y con resultados diferentes los proyectos defendidos por Leibniz. Las limitaciones que señala Dreyfus son externas al sistema, pues se basan en una concepción general de la naturaleza del pensamiento a su juicio inadecuada y que explica por qué no se cumplieron los pronósticos sobre la inteligencia artificial. En cambio, las limitaciones al proyecto señaladas por Smullyan son internas: una máquina lógica que genere respuestas a todos los problemas es imposible.

La palabra “sueño” en el título de este trabajo tiene que ver con la última sección de la parte final de la obra de Smullyan *La dama o el tigre* (1985)³, la cual consiste en unas pocas páginas con el título “El sueño de Leibniz” y donde se expone por qué es imposible construir una máquina que resuelva todos los problemas de las matemáticas y –por extensión– las discusiones en filosofía, que Leibniz quería zanjar por medios mecánicos según la fórmula “pensar=calcular”. En la última parte de la obra Smullyan pasa de los acertijos a las máquinas y hace la prudente advertencia de que “en rigor no se puede demos-

3 En inglés *The lady or the tiger? and other logical puzzles*.

trar o refutar la viabilidad de la esperanza de Leibniz porque no fue enunciada de una forma exacta” (268). Está claro, sin embargo, que en una etapa de su vida el gran filósofo y matemático esperó que su *characteristica universalis* resolviera los conflictos que azotaban el mundo de su tiempo. De la concepción leibniziana se sigue que resolver un problema matemático o de otra índole equivale a generar un número a partir de reglas. En términos también leibnizianos, quiere decir que una máquina programada con la característica universal podría generar cualquier número según reglas explícitas. Puesto que la máquina más avanzada en esta dirección que conoció Leibniz fue la calculadora que construyó, es difícil imaginar qué tenía en mente.

Sí sabemos que las máquinas tienen límites. Los teoremas de la incompletitud señalan que para cualquier sistema formal correcto F existe una proposición P que no se puede probar en F , aunque intuitivamente sepamos que es verdadera. Aunque a veces se arguye que este y otros teoremas posteriores prueban que ningún sistema formal es consistente si es completo y viceversa –y está de moda extender esta interpretación a todo cuanto conocemos– el alcance original del Teorema de Gödel de 1931 tiene que ver con la completitud, no con la consistencia.

2. Axiomatización, formalización e inteligencia artificial

Puesto que hablaremos de los límites de la formalización, conviene precisar la diferencia entre *axiomatización* y *formalización*. En numerosos libros y artículos estos términos se confunden; la formalización puede ser un instrumento de la axiomatización, pero esta puede darse sin formalización.⁴ En la axiomatización se parte de proposiciones sin definir que generalmente se aceptan como obviamente verdaderas sin necesidad de prueba, y a partir de ellas se derivan los teoremas. El trabajo se lleva a cabo en la lengua natural de quien emprende la axiomatización y obviamente se tiene en cuenta el significado de los términos. El ejemplo clásico de axiomatización es el de Euclides en sus *Elementos*. Históricamente la formalización viene después y presupone la construcción de lenguajes artificiales

4 Una cuidadosa explicación de la diferencia entre los dos conceptos se puede encontrar en van Heijenoort (1967, 349).

en los que cada símbolo se introduce con reglas precisas para su uso. Primero se establece un vocabulario con los símbolos que se van a usar, luego se determinan las leyes de combinación de estos de manera que se pueda distinguir entre frases bien formadas y mal formadas, y luego se precisan las reglas de manipulación de símbolos que permitan generar cadenas aceptables diferentes de las no aceptables. La posible interpretación del cálculo así creado es un asunto diferente.

Muy importante para la formalización es el uso de algoritmos, es decir, procedimientos fijos claramente establecidos que se pueden repetir cuantas veces se quiera o se necesite. La noción de *algoritmo* es muy amplia, pues obviamente incluye tanto fórmulas matemáticas (v.g. la que usamos para resolver ecuaciones cuadráticas) como recetas de cocina o instrucciones precisas para lograr que un aparato funcione. En el caso de la lógica y de las matemáticas, los algoritmos nos dicen cómo proceder cuando deseamos obtener algo a partir de una serie de símbolos. Lo que obtenemos es también un símbolo o un conjunto de símbolos, que pueden ser numéricos. La noción de algoritmo es muy anterior a las computadoras, pero la condición de ser computable se incorpora rutinariamente como parte de la definición desde hace por lo menos medio siglo. Ya en 1977 encontramos un ejemplo de este cambio. “An algorithm is a set of rules for getting a specific output from a specific input. Each step must be so precisely defined (that) it can be translated into computer language and executed by machine” dice Donald E. Knuth en un artículo de *Scientific American* (1977,63).

3. Dreyfus y los límites de la inteligencia artificial

Hubert Lederer Dreyfus nació en 1929, estudió filosofía en Harvard y pasó la mayor parte de su vida como profesor de esa materia en la Universidad de Berkeley, California. Su interés en la fenomenología de Husserl y Heidegger no hubiera resultado relevante para el enfoque de la computación e informática conocida en nuestros días como “inteligencia artificial” (IA) si no fuera por sus libros de 1965 *Alchemy and Artificial Intelligence* y 1972, *What Computers Can't Do* (con la palabra “still” añadida a partir de la tercera edición).

Las ideas de Dreyfus, aunque tuvieran su origen en autores como Heidegger y Merleau-Ponty, son fáciles de entender y de aceptar para cualquier lector alarmado por algunas de las afirmaciones que se hacían hace varias décadas sobre las posibilidades de la computación: el programa de IA presupone que la inteligencia humana se caracteriza por la manipulación formal de símbolos (es decir, según reglas que se pueden explicitar), pero no es esto lo que ocurre en la vida cotidiana de los seres humanos, como enfatizan los autores en que se basa Dreyfus. Por ejemplo, los movimientos que hacemos al andar en bicicleta pueden ser descritos por un algoritmo que quizá se pueda usar para lograr que un robot consiga hacerlo, pero si un ser humano intenta aprender a andar en bicicleta aplicando conscientemente las reglas formales (en este caso ecuaciones) que describen el conjunto de movimientos para lograr el equilibrio, probablemente no lo logrará. Los procedimientos mentales que seguimos para aprender una habilidad práctica pertenecen a una esfera de la experiencia humana que no se puede reducir a la descripción teórica en términos de fuerzas, equilibrio y movimiento, como se hace en un texto de física.

Más en general, para distinguir en la vida cotidiana entre los pasos que conducen a un fin buscado y los que no lo logran no hace falta tener una teoría formal. Contra lo que afirman algunos filósofos, no es necesario estar en posesión de la teoría correcta para distinguir entre verdad y falsedad, justicia e injusticia, éxito y fracaso. Al no tener en cuenta la diferencia entre la experiencia cotidiana inmediata y la formalización de las acciones, y pretender conseguir efectos de un nivel mediante procesos de otro nivel, el programa de los partidarios de la IA según Dreyfus estaba condenado al fracaso si pretendía ir más allá de juegos triviales y prueba de teoremas. En una época en que la investigación en IA se apuntaba éxito tras éxito, semejante profecía parecía condenada al fracaso.

Hasta donde sabemos, Dreyfus no tuvo problemas con la publicación de su libro, pero este fue ampliamente rechazado apenas publicado. En el recuento de lo ocurrido a partir de la primera edición de su obra, Dreyfus señala cómo incluso se trató de impedir que publicara artículos que criticaban el modo de pensar imperante en esa

época.⁵ En nada ayudó al debate el tono a veces demasiado seguro de sí mismo con que Dreyfus expresó sus críticas ; el pronóstico que se le atribuyó de que una computadora nunca ganaría una partida de ajedrez con un ser humano fue refutado definitivamente el 11 de mayo de 1997 cuando la computadora IBM llamada “Deep Blue” ganó una partida al campeón mundial Gary Kasparov, después de una larga serie de partidas desde el año anterior.⁶

El mundo pareció olvidarse de *What Computers Can't Do* por algún tiempo después de 1972, pero mientras tanto se acumulaban problemas en la marcha triunfal de la IA. La introducción a la segunda edición del libro hace un recuento de los puntos en los que los partidarios de la IA habían tenido que hacer correcciones en la dirección señalada por Dreyfus.⁷ Cuando la editorial del MIT publicó una tercera edición del libro en 1992, un pequeño cambio en el título recoge la insistencia en haber tenido la razón todo el tiempo: *What Computers Still Can't Do*. Esta nueva introducción⁸ reclamaba el triunfo después del rechazo inicial: las pretensiones y expectativas de los partidarios de la IA se fueron reduciendo, y aunque muchos años después tengamos hasta automóviles que no necesitan conductor y pequeños teléfonos inteligentes con acceso a inmensas cantidades de datos y con gran cantidad de ingeniosas aplicaciones, numerosas afirmaciones que se oían en los últimos años del siglo pasado nos suenan ahora innecesariamente exageradas o ingenuas.

De modo que Dreyfus no estaba tan equivocado después de todo. Pero, como en otros muchos casos en la historia de la ciencia y de la tecnología, los dos bandos tenían parcialmente la razón: la IA nos ha dado resultados que incluso podrían sorprender a sus primeros promotores, aunque no de la manera que ellos defendieron. Las crí-

5 Dreyfus (1994, 307). Dreyfus recibió una invitación para reseñar libros de Minsky, Papert y Winston en la revista *Creative Computing*, pero entonces Papert amenazó con represalias por parte de la MIT Press si la revista publicaba la reseña.

6 El relato histórico aparece en Adaime (2011).

7 Dreyfus sigue la siguiente línea de razonamiento: sus estudios de Heidegger, Merleau-Ponty y Wittgenstein le permiten predecir el fracaso de la IA. Pero también se podría predecir lo mismo a partir de otras posiciones y el éxito de la predicción sobre el fracaso no implica que las ideas de sus autores queden confirmadas.

8 1994,ix-lii.

ticas de Dreyfus ayudaron a cambiar el rumbo de los años triunfales que siguieron a un simposio que tuvo lugar en Darmouth en el verano de 1956 en el que estuvieron presentes figuras de primera línea como Claude Shannon, Marvin Minsky y Allen Newell, donde por primera vez se habló de inteligencia artificial y de donde salieron los lineamientos para la creación de programas que permitirían a las máquinas realizar operaciones como el reconocimiento de símbolos y, en particular, el seguimiento de instrucciones mediante la manipulación de dichos símbolos.

Los rápidos avances que tuvieron lugar en los años siguientes motivaron a los fanáticos de la inteligencia artificial a hacer afirmaciones que parecían obviamente falsas a muchas otras personas. Así por ejemplo, a la objeción de que las computadoras no son capaces de emociones se respondía con frecuencia que estas no tienen nada que ver con la inteligencia y que, en todo caso, su ausencia en máquinas era una ventaja sobre los seres humanos. La insistencia en atribuir a las máquinas actos y estados intencionales o actitudes proposicionales en el mismo sentido en que se atribuyen a los seres humanos, tales como darse cuenta, tener conciencia, creer, saber, pensar, recordar, imaginar, inventar y conocer, generó reacciones en contrario que Dreyfus supo sistematizar en su obra mejor que otros. En particular, la idea de que no hay diferencia entre máquinas y seres humanos porque unos y otros pueden realizar algunas operaciones semejantes lleva a conclusiones alarmantes que muchos no aceptarían de buena gana: las computadoras también tendrían derechos y deberes, exigencias y responsabilidad, méritos y castigos.⁹ Hace unos veinticinco años en una conferencia dada por un partidario de la IA escuché decir que debíamos acostumbrarnos a la presencia cotidiana en nuestras casas de otros seres inteligentes, y no se refería a otras personas ni a mascotas. Si bien Turing fue muy ingenioso cuando propuso el famoso test que lleva su nombre, conceder inteligencia a una máquina que lo apruebe pareció y sigue pareciendo exagerado a muchos, aunque no puedan explicar por qué.

9 A no ser –por supuesto– que tomemos el camino fácil de negar que los seres humanos tengan dichas atribuciones.

Sesenta años después del Simposio de Darmouth la retórica actual sobre la computación e informática es mucho más cautelosa, a pesar de que ha habido numerosos avances inesperados y asombrosos. El panorama en este año de la muerte de Dreyfus es entonces paradójico: hay programas de cómputo que pueden vencer al mejor jugador humano de ajedrez, pero muchas de las predicciones hechas en aquella primera y lejana etapa cuando Dreyfus inició su campaña contra las pretensiones exageradas siguen sin cumplirse o solo se cumplieron a medias, como la traducción simultánea de un idioma a otro o la corrección automática de un texto con contenido fáctico. Cualquiera que utilice medios sociales de comunicación electrónica en nuestros días puede atestiguar las irritantes interpretaciones equivocadas de los correctores y las frecuentes traducciones erróneas de los traductores automáticos. En muchas ocasiones más que ayuda son molestias. Dominar un lenguaje natural supone ser capaces de concretar el contexto de las expresiones y el uso cotidiano de las palabras. Aprender bien alguno de los aproximadamente seis mil idiomas naturales que se hablan actualmente supone conocer la cultura de quienes lo hablan; esto no ocurre cuando se aprenden lenguajes libres de contexto como los de las matemáticas o el esperanto. Estas diferencias y dificultades aparecen ampliamente discutidas en el texto original de Dreyfus, todavía interesante a pesar de los muchos años transcurridos.¹⁰

Según *What Computers Can't Do* los que anticiparon el procesamiento mecánico del pensamiento no se percataron de las limitaciones inherentes al proyecto. Entre los autores más citados en esta categoría se encuentra Leibniz, de quien se dice en la primera cita que encontramos (Dreyfus 1994, 65) que para él todas las percepciones y prácticas requeridas por la inteligencia humana pueden ser representadas simbólicamente (Wiener (en adelante W) 18)¹¹, sin tener en cuenta que dichas percepciones y prácticas están situadas, es decir, ubicadas en las condiciones del ser humano concreto que percibe y

10 La discusión sobre la posibilidad de traducción simultánea de lenguajes naturales ocupa muchas páginas en la obra de Dreyfus.

11 Aunque hay una edición en español de los textos relativos a la característica, lengua universal y lógica (Velarde-Cabañas 2013), no aparecen en este volumen los textos de 1677 citados por Dreyfus, quien toma todas sus citas de Wiener (1951).

piensa. Sin el trasfondo social e histórico de cada expresión resulta inadecuado aislarla y captar el trasfondo es una tarea que supera los alcances de una máquina basada en reglas formales, aunque esta pueda deslumbrarnos con otras tareas que no requieren percibir las condiciones.

En (69-70) la representación simbólica defendida por Leibniz se conecta con su sistema binario y con su “característica universal”, en la que se asigna un número primo a cada uno de los conceptos básicos, de modo que mediante la multiplicación de números primos se puedan representar conceptos complejos y mediante la división de un número compuesto en sus primos se pueden recuperar los conceptos primitivos. Los textos leibnicianos citados o mencionados en estas páginas provienen del ensayo de 1677 “Hacia una característica universal” (W 17-25), uno de los más relevantes para este tema. La típica perspicacia de Leibniz, que lo hace tan interesante en nuestros días por sus curiosas anticipaciones, se muestra en un texto (W 23) recogido por Dreyfus (70): una vez que se establezcan los números característicos para la mayor parte de los conceptos, los seres humanos poseerán un nuevo instrumento que aumentará las capacidades de la mente en un grado mucho mayor que el aumento de la capacidad visual obtenido gracias a los instrumentos ópticos, y este instrumento nuevo superará al microscopio y al telescopio del mismo modo que la razón es superior a la vista. Aunque Leibniz está hablando aquí de un *lenguaje*, su utilización en máquinas está clara en otros textos. Ese “instrumento nuevo” está ahora presente por todas partes; hasta donde sabemos, fue Leibniz el único filósofo que anunció su llegada y el único que aportó varios de los elementos para su realización, particularmente la reducción de todas las nociones a números (W 17) y de todos los números a notación binaria, es decir, a 0 y 1 (W 598).

Dreyfus acusa a Leibniz de anular la interpretación, el juicio y la intuición una vez que el pensamiento se vuelve mecánico gracias a la programación según reglas incorporadas en el mismo aparato (72). Afirma además (201) que las computadoras se basan en la idea “que Leibniz anunció por primera vez” de que se puede tener una teoría de la práctica. Para los propósitos de la argumentación,

esta expresión significaría la posibilidad de expresar la práctica mediante una teoría que consiste en una colección de reglas. Dreyfus no menciona ningún texto de Leibniz en estos dos pasajes, pero si volvemos al ejemplo de cómo aprendemos a andar en bicicleta, la reducción de la práctica a una teoría significaría la expresión en fórmulas matemáticas de los movimientos requeridos para mantenerse en equilibrio. La formalización sería entonces la teoría de la práctica, que luego sirve por ejemplo para programar a un robot de modo que haga lo mismo.

En (211) Dreyfus vuelve al ensayo de 1677 “Hacia una característica universal” (W 20), donde Leibniz habla de un “alfabeto del pensamiento humano” cuyos caracteres deben mostrar, en sus combinaciones, las mismas relaciones que se dan entre los objetos de los que se habla. Las letras del alfabeto se aplican a hechos separados, a ítems de información que se pueden aislar. El isomorfismo aquí postulado es obviamente semejante al que Wittgenstein expone en su *Tractatus* y no es de extrañar que Dreyfus lo mencione en la misma página; además, este isomorfismo supone que la característica universal llega más allá de la representación de elementos con números primos, y de compuestos con números resultantes de la multiplicación de primos, recuperables mediante la descomposición de un producto en sus factores. Es por eso que Leibniz concibe la característica universal como el instrumento que permite no solo sistematizar el conocimiento, sino también ampliarlo mediante descubrimientos; esto es posible gracias al isomorfismo entre caracteres representativos y realidad representada. Dreyfus no cita uno de los textos más interesantes de Leibniz en relación con los éxitos logrados mediante el arte de combinaciones que expuso por primera vez en su obra de juventud *De Arte Combinatoria* (1666)¹². Se trata de una carta al duque Johann Friedrich en octubre de 1671 (W xx-xxi). El texto es muy largo pero la idea es sencilla: según Leibniz gracias a su arte combinatorio ha sido capaz de inventar una máquina aritmética, otra máquina para solución de problemas geométricos, lentes y tubos en óptica, medidas de la perspectiva, descubrimiento de la

12 Traducción al español del original en latín por Manuel A. Correia. Ver Leibniz (1992).

longitud en alta mar, un traje de buzo , un compresor de aire y otra serie de aparatos admirables. Llama la atención en particular su pretensión de haber resuelto el cálculo de la longitud en alta mar, pues como sabemos este problema que atormentaba a los navegantes y para cuya solución se establecieron premios solo se resolvió con los relojes de John Harrison, muchos años después.¹³

Pero Dreyfus no señala que la insistencia en haber descubierto un método para la invención, ampliación del conocimiento, sistematización de la información y solución de conflictos pertenece a las primeras etapas de la vida de Leibniz. Es muy interesante que los ensayos que cita Dreyfus son de 1677. Unos años después, en un ensayo de 1685 titulado “El arte del descubrimiento”, Leibniz refleja una actitud ligeramente más moderada en relación con los supuestos logros obtenidos con su *De Arte Combinatoria*, a la que considera aquí “una obra de juventud y de un aprendiz” (W 51). Sin embargo, en este ensayo (W 50-58) todavía se jacta de haber descubierto algo asombroso, a saber, que podemos representar toda suerte de verdades y consecuencias con números (W 50), lo que se logra haciendo uso –“como hacen los matemáticos”– de caracteres apropiados para fijar nuestras ideas, a los que se añaden pruebas numéricas (W 52).

En los años siguientes se desvanecen las referencias al maravilloso método capaz de resolver todos los problemas. En las obras que culminan su pensamiento filosófico, la *Monadología* y *Los principios de la naturaleza y de la gracia fundados en la razón* , ambas de 1714, no encontramos ninguna mención al arte combinatorio ni a la característica universal. Tampoco en los *Nuevos ensayos* de 1704 ni en la *Teodicea* de 1710. Quizá la prueba más interesante de este enfriamiento respecto de las exageradas expectativas suscitadas por el método maravilloso de la combinatoria y del lenguaje característico la tengamos en el último escrito que recoge la selección de Wiener (594-599), la carta de Leibniz al zar Pedro el Grande de Rusia redactada en 1716 poco antes de la muerte de su autor. En ella Leibniz insta al zar a convertirse en un promotor de las artes y de las ciencias (“verdadero tesoro de la humanidad”) para el beneficio de todos los seres humanos. Leibniz menciona aquí otra vez “un nuevo y maravilloso

13 Sobel (1995).

descubrimiento" (W 598) pero no es el método de combinaciones, sino la interpretación de los 64 hexagramas del Li-King (I Ching) "del famoso Fohi" (también escrito Fu-Hsi) como representación en notación binaria de los números desde el 0 al 63 (Gardner 1974, 109). De este modo, los 64 hexagramas, numerados del 0 al 63, se transforman en los números binarios del 000000 al 111111. Un texto muy interesante al respecto se titula "Explicación de la aritmética binaria" de 1703, en el que Leibniz no solo explica la manera de representar todos los números usando únicamente la progresión de dos en dos, sino también da ejemplos de cómo llevar a cabo las cuatro operaciones aritméticas con el nuevo cálculo (de Mora 2014, 12-18). "Yo he empleado desde hace varios años la progresión más simple de todas, que va de dos en dos" dice el autor (de Mora 2014, 12). Tanto Leibniz como Joaquín Bouvet, el jesuita misionero en China con el que tuvo correspondencia y que le envió el material correspondiente, atribuyen a Fu-Hsi alguna participación en el descubrimiento de este sistema numérico al colocar los 64 hexagramas en el orden que permite la interpretación binaria (de Mora, 18) pero el matemático Martin Gardner (1974,108) considera que no hay fundamento para esta opinión, y que fue Leibniz el primero que se dio cuenta del isomorfismo entre los hexagramas y los números al interpretar en el I Ching la línea sólida como 0 y la línea dividida por la mitad como 1.

Es verdad que en esas obras cercanas al final de la vida de Leibniz tampoco aparecen otros aspectos muy típicos de su pensamiento en etapas anteriores, en particular la teoría de la verdad como inclusión del sujeto en el predicado de la oración, que Bertrand Russell considera el fundamento de toda su filosofía, opinión que le parece confirmada con la publicación de los opúsculos lógicos hecha por Couturat (1977,9). Pero, a diferencia de lo que ocurre con el método cuyas bondades proclama con tanta insistencia entre 1677 y por lo menos hasta 1685, en el caso de la teoría de la verdad como inclusión encontramos que la reemplaza con la teoría de la correspondencia en *Nuevos ensayos*.¹⁴ Tampoco aparecen en la *Monadología* los dos laberintos de los que habla en muchas ocasiones (el continuo y la libertad), pero hay una doctrina leibniziana que se mantiene hasta el últi-

14 Vease Camacho (2016b).

mo de sus escritos: la idea de que vivimos en el mejor de los mundos posibles.¹⁵ El proverbial optimismo del bibliotecario de Hannover, ridiculizado por Voltaire en *Candide*, no se vio afectado por el fracaso de sus grandes proyectos de ecumenismo, conciliación y resolución automática de conflictos.

Si nuestra interpretación es correcta, Leibniz entonces resulta mucho más interesante de lo que vemos en *Lo que las computadoras no pueden hacer*, pues sería un antecesor tanto de la idea misma de la inteligencia artificial como del escepticismo posterior en cuanto a sus alcances. Las increíbles pretensiones y expectativas que tenía Leibniz en relación con su método combinatorio en el periodo que va desde *De Arte Combinatoria* (1666) hasta por lo menos 1685 tienen un obvio paralelismo con la situación trescientos años después y serían así un lejano anticipo de las exageraciones de los pioneros de la inteligencia artificial en la primera etapa, la que se inicia con el Simposio de Dartmouth en 1956. Así como Leibniz luego parece haberse olvidado del asunto, como muestra la ausencia de este tema en las obras de madurez y en la abundante correspondencia en sus últimos años¹⁶, así también al periodo de efervescencia de la inteligencia artificial le sigue otro de enfriamiento que tuvo lugar cuando varias de las profecías sobre las capacidades de los programas inteligentes no se cumplieron. En nuestros días nos parecen asombrosas muchas de las cosas que se dijeron con gran seguridad en las últimas décadas del siglo pasado, de un modo parecido a como a Leibniz le parecieron cosas de juventud y de aprendiz las expectativas que tenía sobre su método.

Finalmente, y antes de terminar con nuestro recuento de las recriminaciones de Dreyfus contra Leibniz, conviene señalar que cuando el bibliotecario de Hannover habla de lenguajes característicos y del método de la combinación se pueden distinguir por lo menos ocho proyectos diferentes, como puede verse en el artículo reciente ya citado (Camacho 2016a, 51-54): un lenguaje pictórico o ideográfico tan transparente que podemos entenderlo sin estudiarlo, un lenguaje universal basado en la distinción entre conceptos simples y

15 *Monadología*, #85, *Principios*, #16.

16 Nicolás, J.-Cubells, M.R. (eds) (2007), Orío, B. (ed) 2011, Orío, B. (ed) 2011b.

compuestos, un lenguaje artificial capaz de representar todo tipo de inferencia formal, un lenguaje artificial en el que todas las verdades de razón se reduzcan a un cálculo, un lenguaje capaz de representar cualquier contenido usando únicamente 0 y 1, un cálculo formal que use únicamente 0 y 1, una versión simplificada de un lenguaje natural (el latín) en el que se eliminen géneros, declinaciones y otras características gramaticales, y un lenguaje natural que se tome como modelo para otros lenguajes naturales.

4. Smullyan, los acertijos y las máquinas

Muy diferente al estilo de la argumentación de Dreyfus es la manera como Smullyan se aproxima al tema de los límites de sistemas formales. Su muerte el 6 de febrero de 2017 puso fin a una vida de dedicación a la lógica y a la filosofía que parece haber sido muy entretenida y divertida a juzgar por la mayoría de sus libros y por lo que cuentan de él sus biógrafos.¹⁷ Smullyan tenía una combinación de habilidades que se repite en algunos de los autores más interesantes de tiempos recientes: lógica, matemáticas, ciencia, magia, música y filosofía. Fue un mago muy hábil y un buen pianista. La seriedad y grado de abstracción de su primera obra, *Theory of Formal Systems* (Princeton University Press, 1961) no anticipan la amenidad de *What Is the Name of This Book?* (1978) (*¿Cómo se llama este libro?* Cátedra, 1984), *Alice in Puzzleland* (1982) (*Alicia en el país de las adivinanzas*, Cátedra, 1991), *The Lady or the Tiger?* (1982) (*¿La dama o el tigre?*, Cátedra, 1991) y *5000 B.C. and Other Philosophical Phantasies* (*5000 años a. de C. y otras fantasías filosóficas* (Cátedra, 1989). La lista completa de sus obras llena páginas enteras; baste aquí con señalar que se distinguen dos conjuntos que sin embargo tienen mucho en común, el de las obras formales en lógica (entre ellas manuales universitarios) y las de entretenimiento. Lo admirable de las obras de Smullyan es su manera de presentar en forma sencilla y amena complicados problemas matemáticos y lógicos.

17 En el artículo aparecido el 11 de febrero de 2017 en *New York Times* con motivo de su muerte (Sandomir 2017) se incluyen varios de sus acertijos más ingeniosos.

Sus años de juventud muestran una combinación de estudios en música con formación autodidacta en lógica y matemáticas, al mismo tiempo que se ganaba la vida como mago. La lista de lugares donde llevó a cabo esta combinación es demasiado larga para citarla aquí y lo que nos interesa es señalar que al fin tuvo la suerte de encontrar en Chicago al famoso filósofo Rudolf Carnap, quien enseñaba reconoció el talento del muchacho y lo recomendó para dar clases en Dartmouth, aunque no tenía título universitario. Eran otros tiempos. Su primer título de educación superior fue posible gracias a que la Universidad de Chicago le reconoció créditos por cursos que había impartido aunque nunca se había matriculado en ellos como estudiante. En 1959 obtuvo el doctorado en Princeton bajo la dirección del gran lógico Alonzo Church. Este es uno de los autores en los que se basa su *Teoría de los sistemas formales*, junto con Goedel, Post y Rosser. Tema central en esta obra es el de las posibilidades, utilidad y limitaciones de los lenguajes artificiales desambiguados dotados de reglas para el cálculo. “Formal” y “mecánico” coinciden en esta obra: los sistemas formales se basan en reglas que se aplican recursivamente en operaciones que pueden llevar a cabo máquinas programadas para este fin. Las limitaciones de las máquinas, a su vez, reflejan lo descubierto en la teoría: algunas máquinas son físicamente imposibles (v.g. las de movimiento perpetuo) mientras otras son lógicamente imposibles, porque involucran contradicción. La máquina que resuelve todos los problemas es lógicamente imposible, pues entre sus resultados tendría que incluir la prueba de que es capaz de resolver *todos* los problemas, y para hacerlo cae en los problemas de la autorreferencia.

En *La dama o el tigre* Smullyan empieza con una gran variedad de acertijos, procede luego a desarrollar “una novela matemática que presenta el gran descubrimiento de Gödel” (este es el subtítulo de la obra) y termina la parte cuarta, que lleva el título “¿Resoluble o irresoluble?”, con el breve capítulo “El sueño de Leibniz”. La mención de damas y tigres tiene que ver con una serie de acertijos en los que se trata de averiguar si al abrir una puerta cerrada aparecerá un tigre o una muchacha. Algunos de estos acertijos son variaciones de otros cuyos orígenes se remontan al pasado inmemorial. De todos es conocida, por ejemplo, la historietita de que al morir encontraremos dos

ángeles idénticos frente a dos puertas idénticas, una que conduce al cielo y otra al infierno. El ángel en la puerta del cielo siempre dice la verdad y el otro siempre miente. Tenemos que descubrir la puerta correcta con una sola pregunta cuya respuesta sea sí o no según sea el ángel que responde, y es obvio que la única manera de preguntar con el resultado apetecido consiste en conseguir que uno de los interrogados necesariamente conteste “sí” y el otro “no”, y que podamos distinguirlos de esta manera. “¿Miente Ud?” no nos servirá porque ambos dirán que no. Tampoco “¿Dice Ud la verdad?”, porque ambos dirán que sí. Recordar que existen proposiciones necesariamente verdaderas cuya negación es imposible ayuda a resolver el acertijo.

Una variante de este acertijo es más interesante porque introduce la noción de límites. Si la mitad de los habitantes de una isla siempre y la otra mitad siempre dice la verdad, y tenemos que descubrir quién es quién a partir de lo que digan o mediante cualquier pregunta, entre las posibles frases de estos habitantes no encontraremos “soy un mentiroso”. No la pueden decir los mentirosos porque sería verdadera y ellos solo pueden decir proposiciones falsas, ni los veraces porque sería falsa, contra lo que asumimos de que solo dicen verdad. Sin embargo, sabemos que dicha proposición es verdadera de la mitad de los habitantes. Si vemos el acertijo como un sistema formal, nos damos cuenta de que las premisas mismas del sistema hacen que el enunciado “soy un mentiroso” no se pueda emitir, aunque tenga cincuenta por ciento de probabilidad de ser verdadero. La diferencia entre verdad y falsedad se combina en los siguientes rompecabezas que aparecen en esta obra con otras oposiciones: cuerdo-loco, vampiro-humano, dormido-despierto, diurno-nocturno, lenguaje-metalenguaje. De aquí se pasa a la distinción entre acertijos y metaacertijos; en estos últimos hay que averiguar si con la información disponible se puede resolver el problema, cuál información sería necesaria para que el problema sea soluble, y -sobre todo- cuáles acertijos no tienen solución.

La “novela matemática” se encuentra en la parte tercera y tiene como título “El misterio de la cerradura de Montecarlo”. Tiene que ver con una caja de seguridad cuya combinación se ha perdido. Urge abrirla y lo único que se llega a saber después de varias inves-

tigaciones preliminares es que funciona con combinaciones sujetas a ciertas reglas de relación entre secuencias de símbolos alfabéticos. Al combinar de cualquier manera las 26 letras mayúsculas del alfabeto obtenemos tres tipos de combinaciones: algunas abren la caja, otras la bloquean permanentemente y otras ni abren ni bloquean. Cómo se obtiene cada una de estas series se explica por las reglas formales que se aplican en las combinaciones; como resultado de dichas reglas algunas operaciones, por ejemplo, generan repeticiones de letras.

La caja de seguridad es una máquina y la novela introduce otras máquinas, lo que lleva al autor a hablar de demostrabilidad y verdad, de máquinas que hablan de si mismas, máquinas que nunca fueron construidas y del sueño leibniziano de construir una máquina capaz de resolver todos los problemas matemáticos e incluso de zanjar las disputas filosóficas. Así como las premisas de acertijos excluyen ciertas respuestas, de un modo parecido la estructura de los sistemas formales impide la construcción de una máquina que resuelva todos los problemas matemáticos. Smullyan basa su argumentación en los descubrimientos de Gödel, Rosser, Post y en los suyos propios. Gödel no habló de máquinas en su famoso teorema de 1931, pero otros después de él sí lo han hecho. Es ésta la conexión con Leibniz.

Al igual que en el caso de Dreyfus, la relación entre la argumentación de Smullyan y las ideas de Leibniz es más profunda de lo que parece a simple vista. El teorema de la incompletitud de sistemas formales, más conocido como el Teorema de Gödel de 1931, muestra el uso que hace Gödel del método de aritmetización utilizado en forma más simple por Leibniz, matemático por el que Gödel sintió una curiosa obsesión. No solo procuró leer todo cuanto encontró de nuestro autor en la biblioteca de Princeton, sino que llegó a la conclusión de que había existido una gran conspiración para impedir que se difundieran sus ideas por ser revolucionarias.¹⁸

A la idea de asignar un número propio a cada concepto se añade la diferencia en la utilización de números primos y compuestos. En

18 Mark van Atten (2015) trata en detalle la obsesión de Gödel por Leibniz y su convicción de que una gran conspiración se encargó de que no llegaran hasta nosotros los textos en los que Leibniz desarrolla su lenguaje característico.

Leibniz, los números primos se reservan para nociones simples y los compuestos para conceptos resultantes de la multiplicación de los primos, de modo que a partir de la descomposición de un número en sus primos podemos regresar a las nociones no definidas. Aunque ya Aristóteles (*Met.* VIII, 3, 1043b33-1044a15) había comparado las definiciones con los números compuestos, y los términos primitivos últimos en las que se resuelven, con los números primos (Sánchez-Mazas, 1951), no hay pruebas de que Leibniz se inspirara en este antecedente; en cambio sí las hay de que Gödel apreció grandemente las ideas de Leibniz (van Atten, 2015).

Entre muchos otros escritos, en un ensayo de 1679 titulado “Elementos para fundar el cálculo” (Couturat 258, Velarde-Cabañas 43-47) se indica el método que sigue Leibniz: a cada término de una proposición se asigna un número, de tal modo que la proposición resulte de la multiplicación de los números característicos. Si se asigna el número 2 al concepto “animal” y el 3 a “racional”, entonces el número característico del concepto “ser humano” es 6, que resulta de multiplicar 2 por 3. Al revés, de la descomposición del número 6 (“ser humano”) en sus primos obtenemos 2 (“animal”) y 3 (“racional”). El método empleado por Gödel es en principio el mismo de Leibniz pero con mayor complejidad, pues los números característicos de los símbolos primitivos se convierten en los exponentes de la serie de números primos, y a veces estos exponentes a su vez tienen otros. De esta manera el número característico de cada fórmula bien formada (“número goedeliano”) resulta de la multiplicación de los primos sucesivos requeridos elevados a la potencia correspondiente al número característico de los primitivos involucrados, con tantos términos en la multiplicación como símbolos en la fórmula. Así por ejemplo (Nagel-Newman 1970,95) el número goedeliano correspondiente a $0=0$ es $2^6 \times 3^5 \times 5^6$ debido a que el número goedeliano de 0 es 6 y el de “=” es 5. La serie de números primos (2,3,5,7,11...) es la misma para todos los números goedelianos, aunque por supuesto su extensión varía según sea la cantidad de símbolos que hay que representar (en este caso solo tres).

En el cuadro siguiente vemos los parecidos y diferencias entre los tres autores hasta ahora mencionados.

| | | |
|--|---|--|
| <p>Aristóteles (<i>Met.</i> VIII, 3)</p> | <p>Las definiciones son como los números compuestos</p> | <p>Al resolverlas llegamos a conceptos primitivos indefinibles, que son como los números primos</p> |
| <p>Leibniz</p> | <p>Las proposiciones tienen un número característico compuesto</p> | <p>Que se descompone en los números primos característicos del sujeto y predicado de la proposición (v.g. $6=2 \times 3$)</p> |
| <p>Gödel (“Sobre la incompletitud de sistemas formales”, 1931)</p> | <p>Cualquier fórmula matemática o metamatemática tiene un número propio y único</p> | <p>Que resulta de la multiplicación de los primos con los exponentes que corresponden a los números asignados a los símbolos (v.g. $2^1 \times 3^2 = 18$)</p> |

En el Teorema de Gödel la incompletitud se genera al incluir la metamatemática o teoría de la prueba dentro del lenguaje formal. Dado que los sistemas formales a los que se aplica el teorema –como el de Russell y Whitehead en *Principia Mathematica* y el de Zermelo-Frankel– buscan fundamentar la aritmética derivando todos los números a partir de axiomas lógicos, lo que busca la prueba del teorema es mostrar que por lo menos un número no podría generarse de esa manera. Sabemos que la prueba empieza con una variante de lo propuesto por Leibniz mediante la diferencia entre números primos y compuestos. A los símbolos primitivos del sistema se le asignan números que se convierten en los exponentes de la serie de números primos cuando se generan los números de fórmulas variadas (incluyendo la fórmula que expresa la relación de demostración entre dos números), como hemos visto antes y podemos ver con más detalle en el siguiente ejemplo (Nagel-Newman 1970,97):

- Fórmula lógica : $(p \vee p) \supset p$
- Número goedeliano correspondiente: $2^8 \times 3^{121} \times 5^2 \times 7^{121} \times 11^9 \times 13^3 \times 17^{121}$
- Explicación: en la fórmula aparecen 7 símbolos, por lo cual se ne-

cesitan 7 números primos sucesivos (2, 3,5 ,7 ,11 ,13 ,17). Cada uno de los símbolos que aparecen en la fórmula tiene su propio número característico , a saber: (=8, p=121, v=2,)=9, \supset =3, que aparece como exponente en la serie de números primos, de acuerdo con el orden en que aparecen en la fórmula. El parecido con el método propuesto por Leibniz en los ensayos de 1677 citados por Dreyfus y otros de esa época es obvio. De este modo llegamos a nuestra observación principal: *los límites del cálculo leibniziano se obtienen mediante aplicación de métodos inspirados en el mismo autor.*

Para ver de qué manera se introduce la autorreferencia hay que tener en cuenta que la demostración de una proposición es también una relación entre números. La proposición indecidible que no puede ser probada ni refutada es justamente una proposición que se refiere a si misma, a saber “esta proposición no puede ser probada” (van Heijenoort 1967, 352; Nagel-Newman 1970,114) , a la que se le asigna un número siguiendo el mismo proceso aplicado en el caso de todos los símbolos introducidos y las fórmulas resultantes de sus combinaciones. Puesto en términos de máquinas lógicas, habría un número que no podría ser generado a partir de las premisas del sistema.

Un mérito de Smullyan es mostrar la incompletitud mediante máquinas, de las que se pueden imaginar muchas variaciones. Por ejemplo, una máquina diseñada para generar números impares que funcione aplicando la regla $x + 1$, donde x es un número par, no tendría límites para generar cualquier número impar. Y si pensamos en dos máquinas coordinadas, la primera de las cuales genera números pares mediante alguna fórmula y la segunda números impares aplicando $x + 1$, donde x es un número generado por la primera máquina, tampoco encontraríamos ninguna limitación en cuanto a la generación de cualquier número par o impar ni confusión en cuanto a cuál máquina genera cuál número. Ambas máquinas, y otras muchas que podemos imaginar (como las sumadoras) son completas dentro de sus límites, sin que necesiten recurrir a la autorreferencia.

En las explicaciones de Smullyan al final de *La dama o el tigre* podemos ver que el problema empieza a surgir cuando se introduce una máquina (o más bien metamáquina, pues el ámbito de su fun-

ción son los resultados de las otras máquinas y de sí misma) que asigna un número a los resultados de cada una de las anteriores y también asigna un número a sus propios resultados. De esta manera se introduce la autorreferencia.

Una salida ad hoc al problema es negar la condición de proposición, es decir, de enunciado que puede ser verdadero o falso, a la colección de palabras “esta proposición no puede ser probada” y afirmar que no existe manera de probar o refutar dicha serie de términos, a diferencia de las proposiciones auténticas. Por esta razón la calificaríamos de pseudoproposición. Ciertamente hay una diferencia entre decir “ $2+3=0$ no puede ser probada” y “esta proposición no puede ser probada” cuando la referencia de “esta” es la colección de palabras “esta proposición no puede ser probada”. En este enfoque se niega la similitud entre enunciados como “esta proposición está escrita en alemán” y “esta proposición es falsa.” Podemos determinar que “esta proposición esta escrita en alemán” es falsa con solo mirar las palabras que integran el conjunto, pero no podemos hacer lo mismo con el segundo conjunto.

Esta solución se parece a la que se propone para otra supuesta paradoja, la de la proposición “Desobedece esta orden”. Puesto que no sabemos a qué orden se refiere, tampoco tenemos la menor idea de cómo sería desobedecerla. En nuestra vida cotidiana no existe ninguna experiencia que corresponda a un comportamiento generado por la frase aislada de todo contexto que ordene desobedecerse a sí misma. También se parece a la oración “¿Cuál es la respuesta a esta pregunta?” que para muchos solo podría ser una pseudopregunta, pues no hay manera de encontrarle respuesta. Sería necesaria otra investigación para saber si la anterior manera de ver las cosas habría sido del agrado de Leibniz, aunque provisionalmente podemos señalar que no hemos encontrado textos sobre la paradoja del mentiroso ni sobre la autorreferencia en los volúmenes de obras de Leibniz a nuestro alcance.

Por este motivo el hecho de que no se pueda derivar un número que corresponde a una autorreferencia de los sistemas formales a los que se refiere el teorema de la incompletitud no parece ser objeción a los planes y proyectos de Leibniz. Hasta donde sabemos nuestro

autor no incluye la autorreferencia en su arte combinatorio ni en su característica universal; ninguno de los dos habla de sí mismo. Tiene razón Smullyan (1982,268) cuando dice que en relación con las máquinas lógicas de Leibniz tenemos que asumir muchas cosas que no preocuparon a su autor, pues solo recientemente se han precisado las nociones y los alcances de esta noción. Por otra parte, las afirmaciones de Leibniz sobre el arte combinatorio y la característica universal son tan escuetas como ambiciosas; con los pocos datos que incluye en sus escritos resulta imposible justificar las afirmaciones de grandes éxitos que encontramos en varios de los textos de juventud.

Conclusión

Tiene razón Dreyfus cuando asigna una posición prominente a Leibniz en el largo camino hacia la mecanización del pensamiento. Sin embargo, hubiera sido más justa su apreciación de la riqueza de su pensamiento si también hubiera tenido en cuenta la ausencia de los proyectos de formalización universal en la etapa de madurez del famoso bibliotecario de Hannover. De esta manera habría podido fortalecer su argumentación : así como Leibniz abandonó las exageradas pretensiones juveniles sobre su método de las combinaciones y características, de un modo semejante lo que Dreyfus llama "Good Old-Fashioned Artificial Intelligence (GOFAI)" dejó de estar de moda al no cumplirse las predicciones iniciales. Más en concreto, la retórica asociada a ese proyecto cambió con el tiempo. Hoy cargamos teléfonos "inteligentes" pero no oímos afirmaciones de que son inteligentes en el mismo sentido en que lo somos quienes los usamos.

En cuanto a Smullyan, su referencia a Leibniz es más matizada por cuanto reconoce que el planteamiento actual se basa en varias nociones que no estaban disponibles en el siglo XVII. Cuando utiliza ampliamente el teorema de incompletitud de sistemas formales de Gödel para explicar por qué una máquina no podría generar todos los números correspondientes a las soluciones de todos los problemas matemáticos (y no digamos nada de los filosóficos), hubiera sido interesante ver de qué modo habría explicado el uso de métodos leibnicianos en la construcción de la prueba de dicho teorema.

Paradójicamente, la prueba contra la pretensión leibniziana se basa en un procedimiento propugnado por el mismo contra quien se emplea. En todo caso, la insistencia de Smullyan en concretar difíciles problemas abstractos mediante el uso de acertijos y máquinas debería ser imitada por todos los que estamos dedicados a estudios de lógica y filosofía, y aprovechada en la enseñanza de las matemáticas.

En los dos casos de filósofos reseñados, Leibniz se encuentra en ambos lados de la discusión aunque de distinta manera. Quizá esto ayude a entender el interés actual por el pensamiento de alguien que murió hace poco más de 300 años y que, sin embargo, parece más contemporáneo que muchos autores más recientes.

Bibliografía

- Adaime, I. (2011) *Kasparov vs. Deep Blue : la conflictiva relación hombre máquina*. Universidad de Buenos Aires. Disponible en pdf en búsqueda hecha el 13 de julio de 2017 : <http://newpagecomunicacion.sociales.uba.ar/files/2013/02/Adaime.pdf>.
- Camacho, L. (2016a) Lógica de Aristóteles en Leibniz: el largo camino desde la gramática hacia la teoría de la inferencia, en Nicolás, J.-Öffenberger, N. (eds) (2016) *Beiträge zu Leibniz' Rezeption der Aristotelischen Logik und Metaphysik*, 41-62. Hildesheim, Georg Olms Verlag.
- (2016b) Leibniz's Perspectives on Truth, en Li (2016), III, 98-110.
- Couturat, L. (ed) (1903) *Opuscles et fragments inédites de Leibniz*. París.
- de Mora Ch., M.S. (ed) (2014) *G.W. Leibniz, Obras filosóficas y científicas*, vol. 7A Escritos matemáticos. Granada, Comares.
- Dreyfus, H. (1965) *Alchemy and Artificial Intelligence*. Rand Corporation.
- (1992) *What Computers Still Can't Do*. Cambridge, Mass. The MIT Press. En las ediciones anteriores (1972 y 1979) no aparece la palabra "still" en el título.
- Gardner, M. (1974) Mathematical Games, en *Scientific American*, 1/1974, 108-113.
- Kirschner, S. (2016) "Der wind selbst fast allezeit drehn, wenn die hauptflügel nicht im winde stehn" – Der "Leibniz-Regler", ein Mechanismus zur automatischen Ausrichtung von Windmühlenflügeln, en Li (2016), V, 427-448.
- Knuth, D.E. (1977) Algorithms, en *Scientific American*, 4/1977, 63-80.

- Leibniz, G.W. (1992) *Disertación acerca del Arte Combinatorio*. Traducción de Manuel A. Correia. Ediciones Universidad Católica de Chile.
- Li, W. ,ed. (2016) “Für Unser Glück oder das Glück Anderer”, *Vörtrage des X.Internationalen Leibniz-Kongresses*, herausgegeben von Wenchao Li in Verbindung mit Ute Backmann, Sven Erdner, Esther-Maria Errulat, Jürgen Herbst, Helena Iwasinski und Simona Noreik. Hildesheim, Georg Olms Verlag.
- Nagel,E.-Newman,J.R. (1958) *El teorema de Gödel*. Madrid, Tecnos.
- Nicolás, J.-Cubells, M.R.(eds) (2007) *Gottfried Wilhelm Leibniz , Obras filosóficas y científicas*, vol.14, Correspondencia I. Granada, Comares.
- Orio, B.(ed) (2011) *G.W. Leibniz, Obras filosóficas y científicas*, vol. 16A, Correspondencia III. Granada, Comares.
- G.W.Leibniz, Obras filosóficas y científicas*, vol.16B. Correspondencia III. Granada,Comares.
- Russell, B. (1977) *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz, con un apéndice integrado por los pasajes más importantes*. Buenos Aires, Ediciones Siglo Veinte.
- Sánchez-Mazas, M. (1951) Sobre un pasaje de Aristóteles y el cálculo lógico de Leibniz, en *Revista de Filosofía* (Madrid), 38, 529-534.
- Sobel,D. (1995) *Longitude, The True Story of a Lone Genius Who Solved the Greatest Scientific Problem of His Time*. New York, Penguin Books.
- Stein, E.(2016) Design and Construction of Leibniz’s Proposed *Machina Deciphratoria* en Li (2016), V, 361-376.
- Smullyan, R. (1961) *Theory of Formal Systems* . Princeton University Press.
- (1984) *¿Cómo se llama este libro?* Madrid, Cátedra.
- (1989) *5000 años a. de C. y otras fantasías filosóficas* .Madrid, Cátedra.
- (1991a) *Alicia en el país de las adivinanzas*, Madrid, Cátedra.
- (1991b) *¿La dama o el tigre?*, Madrid, Cátedra.
- Sandomir, R. (2017) Raymond Smullyan, Puzzle-Creating Logician, Dies at 97, *New York Times* , 11 de febrero 2017 (búsqueda hecha el 5 de junio 2017) en <https://www.nytimes.com/2017/02/11/us/raymond-smullyan-dead-puzzle-creator.html? r=0>
- Wiener, P.P. (1951)(ed.) *Leibniz Selections*. New York, Charles Scribner’s Sons.

- van Atten, M. (2015) *Essays on Gödel's Reception of Leibniz, Husserl, and Brouwer*. Springer Verlag.
- van Heijenoort, J. (ed) (1977) *From Frege to Gödel, A Source Book in Mathematical Logic, 1879-1931*. Cambridge, Mass. Harvard University Press.
- (1967) Gödel's Theorems, en Edwards,P.(ed) (1967) *The Encyclopedia of Philosophy* , 3-4, 348-357. New York, Macmillan.
- Velarde,J.-Cabañas, L. (eds) (2013) *G.W.Leibniz, Obras filosóficas y científicas*, vol. 5, Lengua universal, característica y lógica. Granada, Comares, 2013.

Notas

SENTENÇAS, AFIRMAÇÕES E CORRESPONDÊNCIA (OU A FALTA DE)¹

ANA CLARA POLAKOF
UdelaR/ SNI

anaclarapo@gmail.com

Resumen. En esta nota, presentamos una alternativa para lidiar con el argumento del tiro de la honda. Introducimos, en primer lugar, el argumento dado por Church (1956) que retoma por primera vez la tesis de Frege (1892) de que las oraciones refieren a lo verdadero o a lo falso, y la utilización del argumento por Davidson (1969) para defender que, si hay una correspondencia entre oraciones y hechos, el uso del argumento permite demostrar que hay un único gran hecho. Introducimos, en segundo lugar, el argumento de Chateaubriand (2001) para rechazar el argumento del tiro de la honda para defender que hay una correspondencia entre las oraciones y los hechos o los estados de cosas. Finalmente, presentamos una tercera alternativa que nos permite defender que no se debe asumir una correspondencia unívoca entre afirmaciones y ontología. A partir de ella, defendemos que las oraciones son descriptivas y no referenciales, que no hay una equivalencia entre oraciones y nombres, y que los hechos existen independientemente de las afirmaciones que podamos hacer sobre ellos.

Palabras clave: argumento del tiro de la honda, oraciones, afirmaciones, correspondencia

Abstract. In this note, we present an alternative to deal with the slingshot argument. We introduce, first, Church's (1956) argument. This argument was the first, after Frege (1892), to defend that sentences refer to the True or to the False. Second, we introduce Davidson's (1969) use of the argument to defend that, if there is any correspondence between sentences and facts, sentences correspond to the Great Fact. Third, we introduce Chateaubriand's (2001) argument to reject the slingshots and defend that

1 Devo agradecer a Oswaldo Chateaubriand por seus conselhos, e aos comentários de Marco Ruffino na minha defesa do doutorado sobre este assunto (e outros).

there is a correspondence between sentences and facts or states of affairs. Finally, we present a third alternative which allows us to defend that there is no univocal correspondence between statements and facts. From this perspective, we defend that sentences are descriptive and non referential, that there is no equivalence between sentences and names, and that facts exist independently of the statements we may make about them.

Key-words: slingshot argument, sentences, statements, correspondence

O argumento do *slingshot* foi chamado assim por Barwise e Perry (1975) devido à sua sinteticidade e ao uso feito dele por Davidson.² É usado como defesa de que sentenças só podem se referir ao verdadeiro ou ao falso –a tese de Frege–, e como argumento de que se houvesse fatos, haveria um único grande fato (Davidson, 1969). Esse argumento é analisado tanto por aqueles que rejeitam fatos como por aqueles que os defendem. Os segundos devem encontrar argumentos para mostrar que o argumento do *slingshot* (*argumento da funda* de agora em diante)³ não é suficiente para eliminar os fatos da ontologia (Chateaubriand, 2001). Todas as propostas que analisam o argumento compartilham uma visão correspondentista: deve haver algum tipo de correspondência (entendida como referência ou identificação) entre as sentenças e a realidade.⁴

Nesta nota introduzimos, portanto, o argumento da funda. Analisamos, em primeiro lugar, o argumento dado por Church (1956), o primeiro a retomar a tese de Frege (1892), de que, se as sentenças referem, devem se referir ao verdadeiro ou o falso. Seguimos, então, para o argumento de Davidson (1969), que utiliza essa tese para estabelecer que, se há uma correspondência entre sentenças e fatos, ela serve para demonstrar que há um único grande fato. Em segundo lugar, introduzimos o argumento de Chateaubriand (2001) sobre po-

2 “The term ‘slingshot’ was originally suggested to us by Donald Davidson’s use of this compact piece of philosophical artillery in his wars against some of the giants of our industry” (Barwise e Perry, 1975, 400).

3 Seguimos a Abilio Rodrigues (2007) no uso desta tradução.

4 O artigo de Davidson que trabalhamos tem a intenção de ir contra certas teorias correspondentistas, mas ele é correspondentista: “In this paper I defend a version of the correspondence theory” (Davidson, 1969, 748).

dermos contestar o argumento da funda, defendendo que há uma correspondência entre sentenças e fatos ou estados de coisas.⁵ Em terceiro lugar, apresentamos uma terceira alternativa que visa contestar o argumento da funda. Esta terceira alternativa nos permite defender que não se deve assumir uma correspondência unívoca entre afirmações e ontologia. Mostraremos que, mesmo sendo possível evitar o argumento da funda usado por Davidson em *True to The Facts* –como foi feito por Chateaubriand (2001) ou por Barwise e Perry (1975), entre outros–, o problema está em não reconhecer que as afirmações são descritivas e não referenciais. Finalmente, apresentamos nossa alternativa, que rejeita a equivalência entre sentenças e nomes, e tentamos mostrar que nossa proposta é imune as objeções que surgem a partir do argumento da funda.

O argumento da funda

O argumento da funda está baseado na tese de Frege (1892) de que as sentenças verdadeiras se referem ao verdadeiro e as sentenças falsas, ao falso. Embora aceitar o verdadeiro e o falso como objetos seja problemático, a tese de Frege tem sido defendida por vários filósofos. Church foi o primeiro (depois de Frege) a utilizar esse argumento para concluir que a única alternativa possível –para quem considera que a sentença é um tipo de nome (Church, 1956, 24)– é a fregeana. Ou seja, a única alternativa possível é defender que todas as sentenças verdadeiras se referem ao verdadeiro. Este argumento –que é a base do argumento usado por Davidson– se fundamenta em dois princípios (tomados de Ruffino, 2004b, 25):

- (R) Quando, numa expressão complexa, uma expressão constitutiva é substituída por outra com a mesma referência, a referência não muda.
- (S) Sentenças sinônimas têm a mesma referência.

5 O interesse do autor em contestar o argumento não tem diminuído, como pode-se observar em Chateaubriand (2015). Contudo, focaremos a atenção desta nota nos argumentos dados por ele em 2001.

Tendo esses princípios em consideração, o argumento de Church propõe que podemos passar de 1 a 2, de 2 a 3, e de 3 a 4:

1. Sir Walter Scott is the author of Waverley.
2. Sir Walter Scott is the man who wrote twenty-nine Waverley novels altogether.
3. The number, such that Sir Walter Scott is the man that wrote that many Waverley novels altogether, is twenty-nine.
4. The number of counties in Utah is twenty-nine.

Church argumenta que, ao passar de sentença em sentença, é possível estabelecer que elas têm a mesma denotação. Contudo, a primeira e a última parecem não ter nada importante em comum, com exceção do valor de verdade. Se usarmos os dois princípios (R e S), podemos ver como a análise é feita. A sentença (2) resulta da (1) a partir da substituição de uma descrição por outra, sendo que as duas descrevem a mesma pessoa, Scott. A sentença (4) resulta da (3) por um movimento similar, com as descrições na posição de sujeito descrevendo um número. O passo de (2) a (3), porém, é de um tipo diferente. Church afirma que (2), mesmo podendo não ser sinônima de (3), “is at least so nearly so as to ensure having the same denotation” (Church, 1956, 25) o que faz com que as substituições sejam possíveis. Church estabelece, então, que “Elaboration of examples of this kind leads us quickly to the conclusion, as at least plausible, that all true sentences have the same denotation”. (Church, 1956, 25).

O argumento se dá a partir dos princípios antes enunciados (R e S) e é considerado como uma prova válida de que se as sentenças denotam (ou referem), elas denotam (ou referem) o mesmo valor de verdade (como Frege [1892] tinha argumentado).⁶ Porém, isto não significa que a análise não seja vista como um tanto forçada. Barwise e Perry (1975, 395), ao tentar explicar a falha do argumento, dizem

The argument is like an ambiguous figure or an Escher drawing. If you are aware of situations, you have to keep shifting perspective to let the argument trick you. From one perspective the first and last steps are fine but the middle step is wrong. From a

6 Essa prova depende das respectivas formalizações, nas quais não entramos.

second perspective the middle step is reasonably good but the first and last steps are completely unfounded.

Ou seja, não se apresenta como totalmente natural para quem quer defender que as sentenças identificam uma coisa diferente dos valores de verdade. O argumento conciso –como pode ter sido observado na análise apresentada– visa descartar qualquer teoria que pretenda defender que sentenças podem ter referentes diferentes, e tem sido usado por diversos autores.⁷ No caso do artigo de Davidson (1969), o argumento ocupa menos de dois parágrafos de um artigo de 17 páginas, o que é característico do argumento da funda:⁸

The confirming argument is this. Let 's' abbreviate some true sentence. Then surely the statement that s corresponds to the fact that s. But we may substitute for the second 's' the logically equivalent '(the x such that x is identical with Diogenes and s) is identical with (the x such that x is identical with Diogenes)'. Applying the principle that we may substitute coextensive singular terms, we can substitute 'T for 's' in the last quoted sentence, provided 't' is true. Finally, reversing the first step we conclude that the statement that s corresponds to the fact that t, where 's' and 't' are any true sentences.

Since aside from matters of correspondence no way of distinguishing facts has been proposed, and this test fails to uncover a single difference, we may read the result of our argument as showing that there is exactly one fact. Descriptions like 'the fact that there are stupas in Nepal', if they describe at all, describe the same thing: The Great Fact. No point remains in distinguishing among various names of The Great Fact when written after 'corresponds to'; we may as well settle for the single phrase 'corresponds to The Great Fact'. (Davidson, 1969, 753)

Ou seja, é possível substituir qualquer parte da sentença verdadeira por outra que não afete a sua verdade e chegar à conclusão de que temos um único grande fato. Não entramos na formalização do argumento, pois nos interessa simplesmente a sua meta: demonstrar que, se aceitarmos o princípio de substituição proposto por Frege,

7 Por mais informações, ler Barwise e Perry (1975), o capítulo 4 de Chateaubriand (2001), e a tese de doutorado de Abilio Rodrigues (2007).

8 Não entramos na discussão prévia do artigo, pois nos focamos no argumento.

é possível chegar a uma conclusão similar à que ele chegou. Neste caso em particular, em lugar de argumentar que todas as sentenças verdadeiras se referem a ou denotam o verdadeiro, deveríamos concluir que, se há fatos, todas as sentenças denotam um único grande fato.⁹

Chateaubriand contra o argumento da funda

Chateaubriand (2001) defende que sentenças verdadeiras referem ou identificam fatos.¹⁰ Ele trabalha com os argumentos dados por Church, Davidson e Gödel como sendo defesas do argumento de Frege de que todas as sentenças denotam valores de verdade (o verdadeiro ou o falso). Especificamente sobre o argumento de Davidson em *Truth and Meaning*, Chateaubriand defende que é uma reformulação do argumento de Church para a denotação. Davidson propõe, segundo Chateaubriand (2001, 143), que se aceitarmos o princípio de que expressões logicamente equivalentes têm a mesma denotação, e aceitarmos o princípio de Frege de substitutividade, “...then sentences that have the same truth value have the same denotation”. Mesmo não sendo o artigo em que focamos esta nota, pode ser visto como um pré-argumento para o que será defendido em *True to the Facts*: se há uma denotação das sentenças verdadeiras, todas denotam o único grande fato. Segundo Chateaubriand, esse tipo de argumento assume que a equivalência lógica deve ser uma relação muito forte para garantir igualdade de denotação. Contudo, segundo ele, todas as reformulações do argumento se baseiam no erro de aceitar que essa relação preserva significado, sentido ou denotação. Ele continua a argumentar que, mesmo se aceitarmos que a equivalência lógica preserva o valor de verdade –o que, na sua teoria que aceita sentenças que não são nem verdadeiras nem falsas, não se dá tão facilmente–, não é nada claro que a igualdade em valor de verdade garanta igualdade de denotação.

9 A formalização do argumento de Davidson (1969) pode ser encontrada na tese de Abilio Rodrigues (2007) na seção 2.2.

10 No seu sentido amplo de fato que não coincide exatamente com a definição de fatos que nós defendemos, ver autor.

Ele diz, então, que o tratamento de Davidson não é satisfatório, e termina o capítulo 4 com o argumento de Gödel, para concluir que nenhum dos argumentos apresentados é satisfatório para defender a tese de Frege (Chateaubriand, 2001, 153). Ou seja, não há razões para aceitar o argumento da funda, pois ele pode ser questionado.¹¹ As críticas que Chateaubriand faz ao argumento podem ser classificadas em três (Ruffino, 2004a): não há uma definição clara do que é a sinonímia; não temos por que aceitar que o princípio de Gödel ‘ $F(a)$ ’ e ‘ $a=(\iota x)(F(x) \ \& \ x=a)$ ’ é válido sempre (pode depender de contingências); e o argumento pode ser evitado se analisarmos as sentenças combinando uma análise fregeana para os sujeitos e uma russelliana para os predicados. Essa análise não permite fazer as substituições quando as descrições definidas estão no predicado (de 2 a 3) e contesta, portanto, o argumento.

Todavia, defesas como as de Chateaubriand podem ser criticadas, pois aceitam que as sentenças são tipos de nomes.¹² A seguir, apresentamos uma terceira alternativa que questiona a ideia da correspondência entre afirmações e fatos e a equivalência entre sentenças e nomes.

11 Há vários autores que tentam contestar o argumento. Barwise e Perry (1975) questionam o argumento e dizem que seu uso pode ser evitado pois baseia-se em mudanças de interpretações *value-free* e *value-laden*. Argumentam que o valor é carregado nas primeiras descrições definidas, depois é descarregado (sem valor), e, finalmente, carregado novamente. Neale (2001) estabelece que só se pode evitar o uso do argumento se fatos forem entendidos como entidades estruturadas, mas não nos casos em que eles forem vistos como simples. Restall (2004) tenta mostrar que uma abordagem de modelos também evita usar o argumento. Rodrigues (2007) defende na sua tese que uma aproximação ao problema a partir de fazedores de verdade empíricos também resolve o problema, entre outros.

12 Os argumentos dados por Chateaubriand podem ser criticados. Ruffino (2004a) afirma que esses três pontos podem ser questionados e que a única maneira de contestar o argumento seria usar “(...) something like Russell’s pure theory, which eliminates the descriptions in the subject position as well” (Ruffino, 2004a, 208). Por seu lado, Chateaubriand (2004) afirma –contra Ruffino (2004a)– que a sua proposta contesta, sim, o argumento.

Uma terceira alternativa

Há, à primeira vista, dois caminhos possíveis a respeito do tratamento dos argumentos da funda: ou aceita-se uma proposta equivalente à de Chateaubriand (2001 e 2004a) ou aceita-se, como Ruffino (2004a), que os argumentos lá apresentados não são suficientemente fortes para contestar o argumento da funda. No entanto, o argumento da funda não é suficiente para descartar fatos da ontologia e há bases para questionar a ideia de que todas as afirmações verdadeiras se referem a um mesmo fato. O problema dessas duas alternativas é que o argumento depende da aceitação de alguma versão de correspondência entre afirmações e realidade. O caminho tomado por Davidson aceita uma correspondência a um único grande fato. O caminho tomado por Chateaubriand (2001) apresenta uma correspondência a fatos (estados de coisas) enfraquecida pelos argumentos da funda que, afinal, Chateaubriand logra rejeitar. Há, contudo, uma terceira alternativa –a que defenderemos– que não aceita nenhuma das análises apresentadas nesta nota. Ela foi pensada a partir de Barwise e Perry (1983, 67), onde se afirma que só descrições definidas referem, e que sentenças descrevem.¹³ Ou seja, o argumento da funda é evitado pois sentenças não referem. Essa alternativa foi prevista, também, por Ruffino (2004b, 26): “But, of course, one could still avoid Frege’s thesis by (...) denying that sentences do in fact refer (i.e., by denying the parallel between sentences and proper names) (...)”. Portanto, nossa alternativa contesta o argumento, pois não aceita que sentenças sejam nomes próprios. Não aceitamos a tese de Frege.

Antes de continuar, algumas distinções terminológicas devem ser feitas. Entendemos que as sentenças são unidades gramaticais. Portanto, são incapazes de se referir (apontar para alguma coisa no mundo) e não possuem valores de verdade. O argumento da funda, então, não deveria se dar a partir de sentenças e sim a partir de

13 Vale notar que a aproximação de Barwise e Perry (1983), que funciona muito bem na semântica, é fraca quando pensamos em questões ontológicas, pois distintas entidades podem ser classificadas como situações. Por esta mesma razão, tomamos a ideia de que sentenças descrevem e não referem, mas não usamos a semântica de situações lá apresentada.

afirmações, como bem notou Davidson (1969, 754), “Truth is not a property of sentences, it is a relation between sentences, speakers, and date”. São as afirmações –proferências feitas pelo falante que se relacionam com as sentenças, mas não são sentenças– as que podem ter relação com a verdade e o mundo.¹⁴ É a partir das afirmações que os argumentos da funda deveriam ser construídos. Mesmo quando a maioria dos filósofos aceita a distinção entre sentença e afirmação, é comum ler artigos onde se fala em verdade das sentenças (como pode ter-se observado na citação anterior de Ruffino 2004b) e, reiteramos, sentenças não têm valores de verdade. Assim, acreditamos que, para falar em algum tipo de correspondência, devemos falar em afirmações.¹⁵

Ao assumirmos que sentenças não têm valor de verdade (pois são unidades de análise gramatical), que não são equivalentes a nomes e que, ao serem usadas, não se referem a nada, não denotam fatos, nem situações, nem estados de coisas, podemos evitar o argumento da funda. Obviamente, em toda afirmação pode haver embutida alguma referência a alguma coisa, mas a referência está ligada aos termos singulares, às descrições definidas, e aos nomes próprios que nelas encontramos.¹⁶ Por exemplo, quando afirmo algo como “a televisão está ligada” descrevo um evento, mas não me refiro ao evento (como bem nota Davidson em *The Logical Form of Action Sentences*),

14 Poderia-se objetar que seria melhor falar em “tokens de sentenças” que seriam os que teriam valores de verdade, pois as afirmações contêm uma força ilocucionária impressa nesse token linguístico, que seria o que seria verdadeiro ou falso. O problema é que o token da sentença (se entendermos a sentença como um tipo) não tem valor de verdade. Se eu escrevo “O meu amigo é Pedro”, ele é um token de uma sentença sem valor de verdade. O valor de verdade ganha-se uma vez que temos alguma relação entre linguagem e realidade. Assim, assumimos que é a afirmação (que pode estar relacionada à sentença e à proposição) que tem valor de verdade e não o token linguístico. Certamente, isso levanta problemas relacionados com as proposições e a verdade que não são considerados neste momento, mas poderão ser pesquisados num futuro.

15 É, também, muito usual encontrar, usadas como sinônimos de sentenças, as proposições (ver Geach, 1965). Esta é uma distinção mais complicada de fazer. Acharmos que, se há proposições, elas devem, sim, estar vinculadas à verdade. Portanto, estariam mais próximas das afirmações que das sentenças. Contudo, não entramos no debate de o que são as proposições, pois escapa aos nossos objetivos.

16 Nem todas as descrições definidas são referenciais, ver autor.

e quando afirmo algo como “Ana é uma mulher” descrevo um fato, mas não me refiro ao fato. Há sim referência, nestes casos, à *televisão*, o objeto que está participando do evento, e a *Ana*, o objeto no qual se instancia a propriedade *ser mulher*, que estão incluídos naquelas afirmações. Contudo, não há referência a fatos (nem a eventos) em nenhuma dessas afirmações.

Consideramos que, como as afirmações descrevem muitas coisas (em sentido chisholmiano), tentar estabelecer os tipos de coisas que as afirmações descrevem não faz sentido, podem ser tão variados quanto as coisas que houver ou não houver na realidade. Podemos fazer afirmações de coisas que não existem sem comprometer-nos com elas. Por exemplo, neste momento a Globo está passando o desenho *O gato de botas*. Posso afirmar “O gato de botas está falando” e essa afirmação descreve uma coisa que estou observando. Porém, esse “objeto” e o “evento” do qual ele participa não estão no mundo, mesmo quando essa afirmação descreve uma coisa que estou assistindo. A pessoa que está do meu lado poderá confirmar que o gato de botas está falando. Contudo, isso não acarreta que deva me comprometer com a existência do gato de botas. É possível evitar o linguisticismo (Martin, 2008), evitar a ideia de que porque há uma variável há alguma coisa. A linguagem deve ser separada da ontologia, e não podemos definir os nossos fatos a partir das nossas afirmações, pois muitas delas não correspondem a nada na realidade. Elas são usadas para comunicar, e na comunicação poucas vezes importa se o que é descrito na afirmação é um fato, um evento, uma propriedade, ou a coisa que é (ou não é). Importa que quem está me ouvindo me compreenda, e possamos ter uma comunicação efetiva (à la Grice). Nossa proposta argumenta contra as versões correspondentistas “clássicas”; não porque achamos que não há nada na realidade (de fato propomos uma ontologia bem rica, com 5 categorias ontológicas básicas, ver autor), mas porque achamos que é um erro entender que as afirmações devem corresponder a alguma coisa (ou vice-versa, que as coisas devem corresponder a uma afirmação).

Consideramos, então, que os defensores e os críticos do argumento da funda têm em comum uma coisa muito importante: a linguagem. Ambos parecem acreditar que, como há afirmações verdadeiras, é

possível definir se temos fatos ou não. Se aceitarmos o argumento de Davidson, usamos algum tipo de argumento da funda para provar que se há fatos, há só um único grande fato. Se aceitarmos uma aproximação do tipo russelliana (1918) ao assunto, deveríamos afirmar que as afirmações verdadeiras identificam (ou apontam para) fatos, e os fatos que são apontados por essas afirmações são fatos diferentes. Uma alternativa destas é a de Chateaubriand (2001), onde se propõe que sentenças/afirmações/proposições verdadeiras apontam a estados de coisas na realidade. Para defender a sua alternativa, precisou refutar o argumento da funda. Os argumentos que ele dá são, para nós, suficientes. Porém, para filósofos como Ruffino, os argumentos dados por Chateaubriand não resolvem o problema (também não resolvem o problema os argumentos dados por Barwise e Perry, 1975, em Ruffino 2004b).

Podemos estabelecer (como defensores da existência de fatos) que não importa em qual lado do argumento você se encontre, ambas perspectivas dependem fortemente da linguagem.¹⁷ Consideramos que o problema está, reiteramos, em tentar resolver o problema (contra ou a favor) usando a linguagem. A linguagem não tem uma relação “um para um” com a realidade. É possível defender que afirmações são usadas para descrever coisas que podem estar ou não na ontologia, e, portanto, que fatos são independentes das afirmações que podemos fazer sobre eles. Não queremos dizer com isto que não é possível estabelecer uma relação entre linguagem e ontologia, só queremos argumentar que não é possível estabelecer, a partir de teorias correspondentistas, como as mencionadas, se há fatos ou não. Devemos ter cuidado ao estabelecer essa relação, pois nem tudo o que podemos afirmar existe, como já tinha reconhecido Vendler (1967, 69) para os termos singulares:

For the time being, we have to be satisfied with the conclusion that the discourse in which a referential *the N*- phrase occurs entails a *There is an N ...* assertion. But we should add the *caveat*: there are things that do not really exist.

17 Há alguns autores que apresentam posturas intermédias, como Neale (2001). Ele defende que é possível ir contra o argumento caso os fatos sejam estruturados, mas não no caso em que eles sejam entendidos como entidades simples.

Terminamos, então, defendendo que –mesmo quando é possível usar o argumento da funda para descartar argumentos a favor de fatos, e tentar encontrar alternativas para contestar o argumento da funda e defender a existência de fatos– o problema nos dois casos está em assumir que há uma correspondência entre sentenças (ou mesmo afirmações) e realidade. Há fatos na ontologia que são entidades abstratas e resultam da instanciamento de uma propriedade universal numa entidade concreta, e independem de qualquer tipo de afirmação que possa ser feita sobre eles. Qualquer teoria que tente defender que há fatos a partir de uma teoria de correspondência (ou que todas as afirmações verdadeiras correspondem a fatos) nunca poderá rebater totalmente o argumento da funda usado pelos detratores de fatos. Fatos são independentes da linguagem, e qualquer teoria que use a linguagem para tentar defender ou rejeitar a sua existência deixa de se dar conta desta importante questão.

Referências

Autor. Datos eliminados para asegurar el anonimato.

Barwise, J. & Perry, J. (1975), “Semantic Innocence and Uncompromising Situations”, en French, P., Uehling, T. & H. Wettstein (eds.) *Midwest Studies In Philosophy*, Vol. IV: The Foundations of Analytic Philosophy. Minneapolis, University of Minnesota Press. [Reimpreso en Martinich, A. (1985), *The Philosophy of Language*, New York, Oxford University Press, p. 369- 81.]

Barwise, J. & Perry, J. (1983), *Situations and attitudes*, Massachusetts, MIT Press

Chateaubriand, O. (2001), *Logical forms. Part 1. Truth and description*, Campinas Colecao CLE

Chateaubriand, O. (2004), “Did the Slingshots Hit the Mark? Reply to Marco Ruffino”, *Manuscrito - Rev. Int. Fil.*, Campinas, v. 27, n. 1, pp. 211-225, jan.-jun. 2004.

Chateaubriand, O. (2015), “The True, the False, and the slingshot arguments”, en Hauesler, E., De Campos Sanz, W. & Lopes, B. (Eds.). *Why is This a Proof? Festschrift for Luiz Carlos Pereira*. UK: College Publications, 2015, p. 106-112.

Chisholm, R. (1976), *Person and object: a metaphysical study*, La Salle/Illinois, Open Court Publishing Company.

- Church, A. (1956), *Introduction to Mathematical Logic*, Princeton, Princeton University Press.
- Davidson, D. (1967), "Truth and Meaning", *Synthese* 17, p. 304-23, 1967. [Reimpreso e Davidson, D, (1984), *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon Press, p. 17-36.].
- Davidson, D. (1969), "True to the Facts", *The Journal of Philosophy*, Vol. 66, No. 21, Sixty-Sixth Annual Meeting of the American Philosophical Association Eastern Division, p. 748-764, Nov. 6, 1969.
- Davidson, D. (1981), "The Logical Form of Action Sentences", en Davidson, D. 1981 [2001]. *Essays on actions and events*, Berkeley, University of California.
- Frege, G. (1892), "On sense and Reference", en Black, M. & Geach P. (Eds.) (1960), *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, Oxford, Basil Blackwell, p. 56-68.
- Geach, P. T. (1965), "Assertives", *The Philosophical Review*, Vol. 74, No. 4 (Oct., 1965), pp. 449-465 .
- Grice, H. P. (1975), "Logic and conversation", en P. Cole & J. L. Morgan (eds), *Syntax and Semantics*, Vol. 3: *Speech Acts*, New York, Seminar Press, p. 113-28.
- Martin, C.B. (2008), *The Mind In Nature*, New York, Oxford.
- Neale, S. (2001), *Facing facts*, New York, Oxford University Press.
- Restall, G. (2004), "One Way to Face Facts", *The Philosophical Quarterly*, 21, pp. 420-426.
- Rodrigues, A. (2007), *Frege, fazedores-de-verdade e o argumento da funda*. Pontificia Universidade Católica de Rio de Janeiro [disponible en http://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/10724/10724_1.PDF]
- Ruffino, M. 2004a. "Chateaubriand on the Slingshot Arguments", *Manuscrito - Rev. Int. Fil.*, Campinas, v. 27, n. 1, p. 201-209, jan.-jun. 2004.
- Ruffino, M. 2004b. "Church's and Gödel's slingshot arguments", *Abstracta* 1, pp. 27-40.
- Russell, B. (1918), "The philosophy of Logical Atomism", en B. Russell. (2010 [1972]), *The philosophy of Logical Atomism*, London/ New York, Routledge, p. 1-110.
- Vendler, Z. (1967), *Linguistics and Philosophy*, Ithaca/London, Cornell University Press.

Vol. I, N1

PRESENTACIÓN

Carlos E. Caorsi

Artículos

LA FRAGMENTACIÓN DE LA FILOSOFÍA, EL CAMINO A LA REINTEGRACIÓN

Susan Haack

EL CONOCIMIENTO COMO ACCIÓN

Ernest Sosa

CUASI-FACTIVOS

Axel A. Barceló Aspeitia & Robert J. Stainton

DECONSTRUYENDO “ON DENOTING”

Oswaldo Chateaubriand

TRASCENDENTALIZACIONES ILEGÍTIMAS: UN ANÁLISIS VAZFEREIRIANO

José Seoane

Notas

KANT Y EL BARQUI-RELOJ

Abel Lassalle Casanave

HILARY PUTNAM *in memoriam*

Ricardo Navia

GLADYS PALAU *in memoriam*

Carlos Caorsi

Vol. I, N2

Artículos

APRENDER DE LA FICCIÓN

Manuel García-Carpintero

LA RESPONSABILIDAD DEL FILÓSOFO

EN TIEMPOS DE CRISIS: REFLEXIONES SOBRE UNA CARCAJADA

Eduardo Piacenza

EL MONISMO DE FREUD

Carlos E. Caorsi

Traducciones

FILODEMO de GADARA: *Sobre la música*

Traducción y Notas Adrián Castillo

Notas

A POÉTICA DE ARISTÓTELES: A MIMESIS ENQUANTO UM
AGENCIAMENTO DOS FATOS, SEGUNDO A INTERPRETAÇÃO DE
PAUL RICOEUR EM TEMPO E NARRATIVA

Ana Rosa Luz

Reseñas

Miguel Giusti: *Disfraces y extravíos. Sobre el descuido del alma.*

Boris Groys : *Volverse público. Las transformaciones del arte en el ágora contemporánea.*

Vol I, N3

Artículos

EVOCACIÓN Y SEMBLANZA DE OSVALDO GUARIGLIA (1938-2016)

Samuel M. Cabanchik

GUARIGLIA: SOBRE LA DEMOCRACIA Y SUS DESCONTENTOS

Miguel Andreoli

CONOCIMIENTO, ACCIÓN Y DELIBERACIÓN PRÁCTICA

Mariano Garreta Leclercq

SOBRE LA CORRECCIÓN MORAL Y LA VIDA BUENA EN
ARISTÓTELES: ALGUNAS DISCREPANCIAS CON EL PROFESOR
GUARIGLIA.

Daniel Malvasio

EL MÉTODO DE LA FILOSOFÍA MORAL: PROCEDIMIENTO,
SUSTANCIA Y UNIVERSALIDAD

Julio Montero

ENTRE KANT Y ARISTÓTELES

Graciela Vidiella

Normas para la presentación de trabajos

La *Sociedad Filosófica del Uruguay* (SFU) se complace en invitar al envío de trabajos para su revista semestral, *ἔλεγχος*.

Los números de *ἔλεγχος* se publicarán on-line y en papel.

La revista *ἔλεγχος* acepta para evaluación y publicación trabajos en todas las áreas de la disciplina filosófica, y de todas las tradiciones filosóficas.

Los trabajos a enviar pueden ser (a) artículos de investigación, (b) reseñas, (c) notas críticas. Los escritos deben ser inéditos y no estar en evaluación en otras revistas.

Los trabajos enviados habrán de ser sujetos al sistema de doble arbitraje ciego por especialistas reconocidos en el área correspondiente. El envío de los escritos debe hacerse a la dirección revistaenkhos@gmail.com, en formato Word u OpenOffice, en dos versiones: una con los datos del autor, y otra sin éstos.

Criterios editoriales

Encabezamiento

Título: centrado, Times New Roman 12, negrita. Nombre y apellido del autor: alineación derecha, Times New Roman 12, separado del título por un espacio. Pertenencia institucional: alineación derecha, Times New Roman 12, sin espacio anterior. Dirección de correo electrónico: alineación derecha, Times New Roman 12, sin espacio anterior.

-

Abstract

Extensión: hasta 500 palabras. Fuente: Times New Roman 12. Interlineado: 1,5. En Inglés y en Español. Palabras clave (de tres a cinco) con alineación derecha, en Inglés y en Español.

-

Trabajo: Pautas generales

Extensión máxima: 10.000 palabras (incluidas las notas y la bibliografía). Márgenes: superior e inferior 2,5 cm., derecho e izquierdo 3 cm. Fuente: Times New Roman 12 puntos. Interlineado: 1,5.

Sangría: primera línea, 1,25 cm. Notas: al pie, Times New Roman 10, interlineado simple. Subtítulos: Times New Roman 12, negrita, espacio anterior y posterior, alineación izquierda.

Citas y bibliografía

Para citar emplear el sistema autor-año-número de página. Ejemplo: (Kirk, 1962, 23). Para la lista bibliográfica, al final, en orden alfabético, tomar los siguientes modelos:

- Libros: Kirk, G. S. (1962), *The Songs of Homer*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Artículos de revista: McGowan, E. P. (1997), "The Origins of the Athenian Ionic Capital", *Hesperia*, vol. 66, n° 2, pp. 209-233.
- Capítulos de libro: Burkert, W. (1987), "Oriental and Greek Mythology: The Meeting of Parallels", en Bremmer, J. (ed.), *Interpretations of Greek Mythology*, London, Croom Helm, pp. 10-40.
- Ediciones: Mynors, R. A. B. (ed.) (1969), *P. Vergili Maronis Opera*, Oxford, Oxford University Press.



9 772393 681906

ISSN: 2393-6819