

# ἔλεγχος

Revista semestral de la Sociedad Filosófica del Uruguay  
Vol. II. Nº 3, Setiembre de 2019

## Artículos

*Claudine Verheggen*

¿CUAN SOCIAL DEBE SER EL LENGUAJE?

*Silvio Mota Pinto*

LA INTENCIONALIDAD Y LA PARADOJA SOBRE SEGUIR UNA REGLA

*Daniel Malvasio*

EXAMEN CRÍTICO DE LA TESIS DE GERALD COHEN SOBRE LA AUTOPROPIEDAD COMO FUNDAMENTO DE LA CONDENA MARXISTA DE LA EXPLOTACIÓN

*Diana María López*

LA NEGATIVIDAD ABSOLUTA COMO DOBLE NEGATIVIDAD QUE SE REFIERE A SÍ EN LA LÓGICA DE LA ESENCIA DE HEGEL



9 772393 681906

ISSN: 2393-6819

ἔλεγχος

Revista semestral de la Sociedad Filosófica del Uruguay

Vol. II. Nº 3, Setiembre de 2019

# 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 Qujtanilla - 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

## 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 revistaelenkhos@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.

Έλεγχος

ISSN: 2393-6819

Primera edición - setiembre de 2019

© **Sociedad Filosófica del Uruguay**

**ἔλεγχος Volumen II, N° 3 Setiembre 2019**

Queda hecho el depósito que ordena la ley  
Impreso en Uruguay - 2019  
Impreso y encuadernado en Mastergraf s.r.l.  
Bvar. Artigas 4678  
Tel.: 2303 4760\*  
Montevideo - Uruguay  
Depósito legal: XXX.XXX  
Comisión del Papel  
Edición amparada al Decreto 218/96

Derechos reservados

Queda prohibida la reproducción parcial o total de esta revista, por medios de cualquier proceso reprográfico o fónico, especialmente por fotocopia, microfilme, offset o mimeógrafo o cualquier otro medio mecánico o electrónico, total o parcial, con o sin finalidad de lucro, sin la autorización de la Sociedad Filosófica del Uruguay.

Impreso en Uruguay

## Índice

### Artículos

¿CUAN SOCIAL DEBE SER EL LENGUAJE? .....	7
<i>Claudine Verheggen</i>	
LA INTENCIONALIDAD Y LA PARADOJA SOBRE SEGUIR UNA REGLA .....	33
<i>Silvio Mota Pinto</i>	
EXAMEN CRÍTICO DE LA TESIS DE GERALD COHEN SOBRE LA AUTOPROPIEDAD COMO FUNDAMENTO DE LA CONDENA MARXISTA DE LA EXPLOTACIÓN .....	63
<i>Daniel Malvasio</i>	
LA NEGATIVIDAD ABSOLUTA COMO DOBLE NEGATIVIDAD QUE SE REFIERE A SÍ EN LA LÓGICA DE LA ESENCIA DE HEGEL.....	81
<i>Diana María López</i>	



## *Artículos*





## ¿CUAN SOCIAL DEBE SER EL LENGUAJE?

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

cverheg@yorku.ca

1. ¿El lenguaje debe ser social en el sentido en que tener un (primer) lenguaje depende esencialmente de significar con nuestras palabras lo que los miembros de alguna comunidad significan con ellas? ¿O debe ser social solo en el sentido de que tener un (primer) lenguaje depende esencialmente de haber usado (al menos algunas de) nuestras palabras, sea lo que fuere lo que queremos significar con ellas, para comunicarnos con otros? Llamo a la primera la tesis comunitaria y a la última la tesis interpersonal. La tesis comunitaria es usualmente atribuida al Wittgenstein tardío. En la medida, por supuesto, en que se le atribuye una tesis social. La tesis interpersonal ha sido explícitamente defendida por Donald Davidson. Aunque estas tesis son relevantemente diferentes, los argumentos dados por ellos –el argumento de la interpretación en el caso de Wittgenstein, y el argumento de la triangulación en el de Davidson– son similares de un modo interesante. Las similitudes entre sus argumentos han sido ampliamente reconocidas, para comenzar por Davidson. Meredith Williams ha dicho que Wittgenstein habría aceptado una versión del argumento de la triangulación, aunque también piensa que el propio argumento de la interpretación de Wittgenstein podría

desplegarse contra la tesis interpersonal de Davidson. Más recientemente, Barry Stroud ha señalado las similitudes entre el argumento de la triangulación en Davidson y las observaciones de Wittgenstein acerca de la ostensión. Aunque al igual que Williams, sostiene que ambos conducen a una tesis comunitaria.

Yo veo los argumentos de la interpretación y de la triangulación como complementarios. Pero creo que la tesis que garantizan es la interpersonal. Lo que Wittgenstein e incluso Davidson fallan en dejar cristalinamente claro, y lo que la mayoría de los comentaristas de ambos, enemigos y aliados por igual, fallan en apreciar, es la plena significación de una afirmación a favor de la que ambos argumentan y sobre la que por lo tanto están definitivamente de acuerdo, a saber, la afirmación de que el significado lingüístico depende esencialmente de las prácticas humanas. Lo que esto implica es que la existencia de normas lingüísticas requiere el reconocimiento de normas lingüísticas. Y este reconocimiento es algo que no puede ser alcanzado, individualmente, sino sólo conjuntamente. Sin embargo, esto a su vez no implica que las normas que gobiernan las aplicaciones de una expresión lingüística de un individuo deban ser las mismas que gobiernan las aplicaciones de la misma expresión usada por otro individuo. Lo cual es decir que el hecho de que el reconocimiento de normas lingüísticas sólo pueda ser alcanzado conjuntamente no implica la tesis comunitaria sino sólo la tesis interpersonal. Comienzo dejando claro el sentido en el cual las expresiones lingüísticas son gobernadas por normas de aplicación.

2. Decir que las expresiones lingüísticas están gobernadas por normas de aplicación es simplemente decir que hay una diferencia objetiva a ser trazada entre la corrección e incorrección de sus aplicaciones, objetiva en el sentido en que no depende simplemente de la opinión de los usuarios del lenguaje sobre la materia. Williams lo plantea de este modo: “las reglas distinguen entre aplicaciones correctas e incorrectas” y “las reglas imponen una restricción sobre la conducta de los individuos que es independiente de su mera opinión”. (1999, p. 157) La idea aquí debería ser trivial y sencilla pero desafortunadamente no lo es. Porque la diferencia entre acciones

correctas e incorrectas de expresiones lingüísticas puede ser construida de diferentes modos, que deberían, aunque no lo son siempre, mantenerse claramente separados. Los escritos de Williams son un caso concreto. Habla indiscriminadamente del contraste entre “performances lingüísticas correctas e incorrectas”, “interpretaciones o continuaciones en el uso lingüístico correctas e incorrectas”, “lo que es correcto y lo que meramente parece ser correcto”, “seguir de la misma manera y meramente pensar que uno está siguiendo de la misma manera”, “hacerlo bien y equivocarse” y hablar bien y “hablar mal”. Pero hay aquí al menos tres tipos de contraste que deberían ser distinguidos, dos de los cuales me parecen esenciales para el significado y uno cuya relevancia es precisamente la cuestión entre la tesis comunitaria y la tesis interpersonal.

Primero existe la diferencia entre significar algo y pensar que uno significa algo, una diferencia que Davidson explica en términos de “nuestra intención de ser considerados como significando lo que uno quiere significar”. Esta intención, dice Davidson, “constituye una norma contra la cual los hablantes y los otros pueden medir el éxito de la conducta verbal”. (1994, p. 6) Así uno puede pensar que significa algo pero se equivoca al respecto en que no ha logrado hacerse entender como pretendía. Como señala Davidson, distinguir entre significar algo y meramente pensar que uno lo hace, apelando a nuestra intención de ser entendido de una cierta manera “asume la noción de significado”. (1994, p. 6) Para empezar no nos dice qué es para una intención tener el contenido que tiene y así para una expresión significar lo que significa. Sin embargo, como Williams lo plantea, “la estrategia griceana no puede funcionar para fundar la normatividad del lenguaje, precisamente porque uno no puede tener las intenciones requeridas sin ser un hablante”. (2000, p. 305) Pero Williams está equivocada al pensar que Davidson alguna vez quiso desarrollar esa estrategia; Davidson no piensa que la estrategia griceana capture todo lo que hay que decir acerca del significado y la normatividad. La comunicación, esto es, la mutua asignación de significados, también depende de que el significado esté sujeto a normas en otro sentido. Este es el sentido sugerido en lo que dije al principio: si las expresiones lingüísticas son significativas, deben tener condiciones de satisfacción – debe haber una diferencia objeti-

va entre decir algo verdadero y decir algo falso, entre obedecer una orden y desobedecerla, etc.

Esta es la diferencia en la que tanto Wittgenstein como Davidson se enfocan, y la cual argumentan que no puede ser trazada –en cuyo caso no puede haber significados lingüísticos– a menos que las normas lingüísticas se apoyen en las prácticas humanas. Reservaré la frase “normas lingüísticas” (o simplemente “normas”) para referir a las normas que gobiernan esta diferencia. Y usaré la frase “normas comunitarias” para referir a las normas que gobiernan una diferencia de otro tipo, una diferencia que algunos piensan que también es esencial para el significado, a saber, la diferencia de acuerdo con la cual el uso correcto es el uso que está de acuerdo con el uso comunitario o experto y el uso incorrecto es el que se desvía del uso comunitario o experto. Por supuesto también hay tal diferencia. Pero es una cuestión abierta si uno no podría usar expresiones significativamente a menos que uno hable como los otros. Es decir, es una cuestión abierta si la existencia misma de normas lingüísticas requiere la de normas comunitarias. Como ya insinué, y como veremos más adelante, los dos tipos de normas no siempre son separados adecuadamente por los defensores de la tesis comunitaria. Pero si la existencia de un tipo depende de la existencia del otro es precisamente la cuestión que divide el campamento comunitario del interpersonal; y que lo haga es algo que ciertamente no puede ser asumido al comienzo de una investigación sobre el significado lingüístico. Paso ahora al argumento de Wittgenstein a favor de pensar que las normas lingüísticas sólo podrían basarse en prácticas humanas, a saber, el argumento de la interpretación de Wittgenstein.

3. En el centro del argumento de la interpretación se encuentra la famosa paradoja de Wittgenstein la cual, si no se resuelve, impide la posibilidad misma de normas lingüísticas y por lo tanto de significados lingüísticos: “ningún curso de acción [ninguna aplicación de una expresión] podría estar determinada por una regla, porque todo curso de acción [toda aplicación] puede hacerse acordar con la regla. La respuesta era: si todo puede hacerse acordar con la regla, entonces también puede hacerse conflictivo con ella. Y así, no habría acuerdo ni conflicto aquí”. (1958, #201) Es bastante incontrovertido

que, según Wittgenstein, lo que lleva a la paradoja es la afirmación de que las interpretaciones son lo que determina el significado de las expresiones lingüísticas. En vista de ello, que esta afirmación daría lugar a la paradoja es en sí incontrovertible. Porque una interpretación es ella misma una expresión lingüística; y por lo tanto también necesita ser dotada de significado y por lo tanto que le sea dada una interpretación. Por lo tanto, en el fondo, algo distinto de las interpretaciones debe determinar el significado. Pero uno puede preguntarse quién haría la afirmación de que las interpretaciones determinan el significado en primer lugar o por qué alguien se molestaría en negarlo. Es aquí que el argumento de Wittgenstein entra en pleno vigor. Porque resulta que un amplio número de teorías del significado están de hecho comprometidas con la afirmación de que las interpretaciones determinan el significado.

De acuerdo con Wittgenstein, cualquier teoría que sostenga que las normas lingüísticas son provistas por ítems que son completamente independientes del uso de las palabras por las personas está comprometida con esta afirmación. En la discusión que precede al enunciado de la paradoja, Wittgenstein se enfoca en ítems internos como imágenes mentales que llegan a la mente y entidades abstractas que son captadas por la mente de los usuarios del lenguaje. Significar algo con una palabra es, en los puntos de vista que examina, asociarla de algún modo con un ítem de uno u otro tipo. Así, para tomar algunos de los ejemplos de Wittgenstein, es asociar “cubo” con una imagen mental de un cubo o “más 2” con alguna fórmula matemática. (1958, ## 139, 151). Sin embargo, el problema principal con estos puntos de vista, es que ninguno de esos ítems lleva su significado a la vista, por así decirlo, sino que cada uno de ellos, tomado por sí mismo, podría servir de ejemplo de una variedad de cosas. Y así cada uno podría servir como una instancia de un tipo en lugar de otro, y proporcionar la norma para las aplicaciones de la palabra con la que está conectado, sólo si fuera interpretado de un modo u otro. En realidad, la indeterminación aquí va en ambos sentidos. Aún si aquellos ítems internos fueran semánticamente transparentes, subsistiría la cuestión de cual de ellos está adecuadamente asociado con alguna aplicación particular de una expresión. Pues esto también es algo que a simple vista es neutro y podría interpretarse de una va-

riedad de modos. Lo que estas observaciones implican es que, sobre estos puntos de vista sobre la determinación del significado, siempre es posible interpretar las palabras de alguien de modo tal que, sin importar cómo uno las aplique, la aplicación sería correcta, o incorrecta, según cual sea el caso. Esto es, lo que estas observaciones implican es la paradoja vista anteriormente. De todas formas, como ya mencionamos, establecer una interpretación no sería de ayuda, porque la misma interpretación tendría que estar dotada de significado, presumiblemente por estar asociada una vez más con algún ítem que es semánticamente ambiguo o, caso de ser transparente, capaz de ser asociado con una variedad de aplicaciones.

Como dije, en la sección que precede al enunciado de la paradoja, Wittgenstein se enfoca sobre ítems internos como candidatos para determinar el significado. Pero el mismo punto pueda hacerse –en efecto, Wittgenstein mismo lo hace– acerca de ítems externos, que son, objetos físicos y eventos en nuestro entorno. Como Wittgenstein deja claro en su discusión de la definición ostensiva, los ítems externos también necesitan ser vistos bajo un aspecto u otro antes de que puedan servir como normas para la aplicación de las palabras usadas para referirlos. (1958, ##28-30) Resumiendo, entonces, la conclusión del argumento de la interpretación es que las normas lingüísticas no están esperando en ninguna parte de un ámbito mental, abstracto o físico, ser descubiertas de alguna manera por los usuarios del lenguaje, sino que deben ser el resultado de lo que hacen los usuarios del lenguaje, lo que Wittgenstein llamó ambigualmente sus prácticas. Esto es bastante incontrovertido entre los comentaristas de Wittgenstein.<sup>1</sup> Lo que lo es menos es la respuesta a la pregunta, ¿en qué tipo de prácticas se basa el significado lingüístico? En particular ¿pueden ser las prácticas de un único individuo? O ¿deben ser las prácticas de un grupo? Aquí vuelvo a Davidson quien sostiene de modo no ambiguo que es la práctica lingüística social, la comprensión mutua, la cual, como el lo dice, “da vida al significado”. (1994, p. 6)

---

1 En la medida en que deseen atribuirle alguna tesis constructiva a Wittgenstein. Yo pienso que la tesis interpersonal puede encontrarse en sus últimos escritos. Pero la exégesis no es el asunto de este artículo.

4. El argumento de la triangulación de Davidson se entiende mejor como consistiendo de dos pasos, el primero de los cuales puede verse como una variación del argumento de la interpretación de Wittgenstein, y por lo tanto como un diagnóstico del problema enfrentado por ciertas teorías del significado, en lugar de cómo una elaboración de una tesis positiva.<sup>2</sup> A diferencia del de Wittgenstein, el argumento de Davidson se aplica exclusivamente a los ítems externos como candidatos para determinantes del significado. Davidson en efecto comienza asumiendo lo que llama “externalismo perceptual”, la tesis de que el significado de los enunciados de un hablante está determinado por sus causas típicas, así, en primera instancia, por objetos y eventos en el entorno del hablante.<sup>3</sup> Ahora, dado este externalismo, parece como si no fuera necesario que haya una práctica genuina para establecer normas lingüísticas; simplemente se sientan allí, por así decirlo, esperando ser conectados con unas u otras palabras. Y si las prácticas humanas son necesarias, ciertamente puede parecer que las prácticas de un solo individuo lo harían. Pero esto es precisamente lo que Davidson sostiene que no hacen.

Davidson argumenta que no habría respuesta a la pregunta sobre qué causa las preferencias de una persona solitaria, esto es, una persona que ha estado socialmente asilada desde su nacimiento, porque las causas de sus preferencias están “doblemente indeterminadas” (1997, p. 129). Así, no podría decirse no sólo a qué aspectos de los ítems que causan su preferencia está respondiendo – el problema de Wittgenstein; tampoco podría decir si las causas son distales, algo que se encuentra a cierta distancia, o proximales, algo en la piel de la persona. Y por supuesto, dado el externalismo, puesto que no podría decir cuales son las causas de sus preferencias, no podría decir lo que significan, y así una persona solitaria no podría tener un lenguaje. (1992, pp. 199-20) Sin embargo, si una persona “triangu-

---

2 El argumento de la triangulación, aunque está en el centro de la filosofía de Davidson, ha sido en general mal entendido y, en consecuencia, más a menudo desechado. Véase Verheggen 2007 para una presentación detallada y una defensa contra sus críticas. Para la discusión de las semejanzas entre Wittgenstein y Davidson sobre la interpretación, véase Thorton 1998, Capítulo 6, y Hopking 1999.

3 Davidson ha propuesto esta tesis en numerosos artículos. Véase, por ej., 1987, pp. 29-30. La idea de triangulación fue introducida por primera vez en 1982, p. 105.



la” con otra, esto es, si responde a un interlocutor como también a los rasgos del entorno a los cuales su interlocutor también está respondiendo, entonces sus preferencias podría decirse que tienen causas definidas, a saber, las causas comunes de las respuestas de su interlocutor y de las suyas propias, lo que sea que se localice en la intersección de las dos líneas trazadas desde cada participante en la interacción. Así, de acuerdo con Davidson, una condición necesaria para que alguien tenga un lenguaje es que triángule con otros del modo recién esbozado.

Sin embargo, como Davidson insiste, la triangulación, como ha sido descrita hasta aquí, no es suficiente para la posesión del lenguaje. De hecho, uno puede incluso preguntarse cómo la mera adición de las respuestas de otra persona, o de cualquier número de ellas sobre esa materia, es de alguna ayuda en hacer la causa más determinada. Tal vez ayude a determinar una causa distal en lugar de un proximal. Pero ¿cómo ayuda esto a determinar un aspecto específico de la causa distal? Seguramente, el hecho de que las respuestas se compartan no hace, por sí mismo, que las respuestas sean de un tipo específico en lugar de otro. Como Wittgenstein podría decirlo, las respuestas compartidas pueden ser interpretadas de modo diverso tanto como las individuales y por lo tanto siempre se pueden interpretar de tal manera que se pueda decir que son correctas, o no. Así las respuestas compartidas pueden no ser más significativas que sus contrapartes individuales. Y esto es verdad sin importar cuantas veces se produzca la respuesta. Este punto ha sido subrayado por Stroud, quien escribe: “Sin embargo, en muchas ocasiones exactamente similares, puede ocurrir que el mismo sonido sea proferido en presencia de una causa fijada por la atención compartida de los participantes, lo que ese sonido significa... queda indeterminado por aquellos rasgos de las situaciones ostensivas por sí solas. Esto es porque sea o que sea lo que esta presente y causa la preferencia inevitablemente tiene muchas propiedades diferentes; muchas cosas diferentes serán ciertas de ella.” (2003, p. 672)

Por lo tanto, hasta ahora no hay una diferencia entre el predicamento de la persona solitaria y el de la socialmente situada. Esta es la razón por la que pienso que es mejor ver lo que he llamado el



primer paso del argumento de la triangulación, no como un intento de solucionar el problema de la determinación del significado, estableciendo así el carácter social de lenguaje, sino como la identificación del problema con la tesis de que el significado descansa en puras asociaciones signos e ítems de algún tipo u otro. En efecto, revelando que tanto la persona solitaria como la socialmente situada enfrentan el mismo predicamento, el primer paso del argumento de la triangulación, como el argumento de la interpretación, muestra cuan profundo es el problema realmente.

5. Hasta aquí Wittgenstein y Davidson pueden ser vistos como argumentando en la misma línea, pero ¿cuál es el siguiente paso? En el caso de Wittgenstein, esto no es claro.

Stroud piensa que está siguiendo a Wittgenstein al considerar el predicamento anterior para mostrar la necesidad de la “práctica general de una comunidad lingüística”, esto es una practica dentro de la cual las normas lingüísticas ya están establecidas, haciendo tanto las respuestas de un individuo como de su comunidad determinadas y no abiertas a la interpretación. (2003, p. 673) Estrictamente hablando, esto cuenta más como un rechazo del problema de la determinación del significado que como una solución del mismo. Porque la cuestión de cómo las normas de la comunidad lingüística son ellas mismas establecidas, que debe ser abordada a continuación, queda en pie. Aunque algunos desearían decir que esto es todo lo que Wittgenstein quería decir sobre el tópico, dudo que este sea el caso. Porque él también parece pensar que, porque hay una diferencia entre las aplicaciones correctas e incorrectas de las palabras de un individuo, no es suficiente que use las palabras de un modo que sea conforme con algunos normas, también debe ser consciente de la diferencia. Esto es sugerido por sus observaciones acerca del lenguaje privado, un lenguaje cuyas palabras no podrían, por definición, estar sujetas a algún estándar publico puesto que son supuestamente entendidas y comprendidas sólo por el usuario del lenguaje. Wittgenstein argumenta que el posible usuario del lenguaje privado no podría tener éxito en dotar el signo para su sensación con sentido porque no tiene “criterio de corrección”, es decir, no hay manera de distinguir entre lo que son las aplicaciones correctas para su sig-

no y las que le parece que son aplicaciones correctas. (1958, #258) Esta observación podría ser, y lo ha sido, leída de modos diferentes. Pero me parece que un buen modo, es el literal: el posible usuario del lenguaje privado no puede establecer una norma de corrección para las aplicaciones de sus signos privados porque él mismo no puede distinguir entre aplicaciones correctas e incorrectas. No hay una norma porque no está en posición de reconocer nada como una norma. La preocupación al plantearlo de esta manera, de la que muchos han sido presas, es que hay un paso fácil desde esta lectura a la acusación de verificacionismo: es sólo si un usuario de lenguaje puede comprobar la corrección de las aplicaciones de sus palabras que éstas pueden de hecho estar gobernadas por normas y así tener algún significado. Pero este es un paso demasiado rápido. Porque no se sugiere que cualquier usuario de un lenguaje deba ser capaz de comprobar sus aplicaciones siempre que use sus palabras. La sugerencia es sólo que el posible usuario del lenguaje privado no tiene un lenguaje a menos que pueda reconocer las normas que gobiernan las aplicaciones de al menos algunas de sus expresiones.

Una conclusión análoga es sugerida en otro pasaje en el cual Wittgenstein imagina a un maestro dando instrucciones a un alumno sobre cómo continuar una serie de signos. Allí argumenta que la producción regular de signos por parte del alumno no nos da por sí misma razones para creer que está usando los signos significativamente. Lo que además necesitamos es la interacción real entre el alumno y el maestro, “el fenómeno de una especie de instrucción, de mostrar cómo y de imitación, de tentativas afortunadas y fallidas, de recompensa y castigo y cosas por el estilo” (1978, p. 345). Esta observación podría de nuevo ser leída de una variedad de modos, incluyendo un modo comunitario. Así podría ser leída como diciendo que las regularidades individuales no son suficientes para establecer las normas lingüísticas. Esto –en nuestro caso, las normas que gobiernan las aplicaciones del alumno– debe ser provisto por alguien cuyas palabras ya estén gobernadas por algunas, a saber, el maestro. Pero el pasaje podría nuevamente ser leído como sugiriendo que alguien no podría tener un lenguaje, esto es, usar las palabras de forma estándar, a menos que pudiera reconocer al menos algunas normas como tales. Porque aprender la diferencia entre las

aplicaciones correctas e incorrectas de la aplicación de sus signos es ciertamente una diferencia que la interacción puede producir. En todo caso, en ambos pasajes, definitivamente tenemos la sensación de que ni el potencial usuario del lenguaje privado, ni el potencial usuario de lenguaje solitario podrían trazar la diferencia pertinente y eso pone seriamente en peligro su capacidad para tener lenguaje.

Como dije al principio, Williams atribuye a Wittgenstein una versión del argumento de la triangulación. Ella escribe: "Para Wittgenstein, la individuación de los estímulos y las respuestas (y así, lo que cuenta como lo mismo o no) es una función (en parte) de nuestras reacciones compartidas a los estímulos del entorno y nuestra respuesta compartidas al aprendizaje. Puesto que "lo mismo" y "diferente" no pueden conseguir un apoyo conceptual sin la correlación en las respuestas, se requieren las respuestas compartidas." (2000, p. 312) Sin embargo, no es totalmente claro por qué ella piensa que se requieren las respuestas compartidas y cómo exactamente piensa que pueden determinar las causas o estímulos específicos donde las respuestas individuales no pueden. De todos modos, ella afirma que Davidson malinterpreta el rol de la triangulación al tomarla para proporcionar "evidencia para la hipótesis interpretativa de la conducta lingüística de otros" en lugar de tomarla como siendo, como hace Wittgenstein, "una parte crucial del fondo contra el cual se pueden hacer movimientos dentro de juegos de lenguaje." (2000, p. 311) Además sostiene que la tesis de Davidson, como opuesta a la de Wittgenstein, es realmente reduccionista, donde "juicios de similitud son... reducidos a generalizaciones causales concernientes a nuestras reacciones o sensibilidades comunes al entorno físico." (2000, p. 313) Pero esto es realmente malinterpretar el argumento de la triangulación de Davidson. Williams se enfoca en el primer paso del argumento que, como hemos visto, trata con la localización de la causa común de las respuestas de los interlocutores. Esto, como Davidson enfatiza, es una condición necesaria para la posesión del lenguaje (una que de hecho podría ser cumplida por animales no-lingüísticos); pero el lenguaje no es de ningún modo reducido a esas "generalizaciones causales". En efecto, como he argumentado, el primer paso del argumento de la triangulación se entiende mejor como exponiendo el problema de la determinación del significado que como proveyendo

parte de su solución. Después de haber atravesado por este paso, la cuestión permanece, ¿qué se necesita para que las respuestas de las personas a su entorno determinen causas específicas? Y la respuesta (como hemos visto, resueltamente no reduccionista) que Davidson da explícitamente a esta cuestión es precisamente la sugerida en las observaciones de Wittgenstein que he discutido arriba: los que dan las respuestas deben ser conscientes de la diferencia entre respuestas correctas e incorrectas. Esto, finalmente, nos lleva al segundo paso del argumento de la triangulación de Davidson.

6. Mucho antes de desarrollar el argumento de la triangulación, Davidson sostuvo que, a fin de tener un lenguaje, uno debe tener el concepto de objetividad, esto es, la idea de que las cosas puede ser diferentes de cómo parece que son y que lo que ellas son es independiente de lo que uno piensa que son. (1975, p. 170) En el contexto del argumento de la triangulación esto significa, específicamente, que a fin de que las causas típicas de las preferencias de alguien determinen el significado de esas preferencias no es suficiente, como hemos visto, que interactúe con otra persona que responde a las mismas causas que ella. También debe reconocer esas causas como tales, esto es, como proveyendo las normas para la aplicación de las palabras y de este modo como existiendo independientemente de su responder a ellas. Que se requiera este reconocimiento no debería sorprender a aquellos que han apreciado la gravedad del predicamento en que se encuentra el posible usuario, ya sea por su cuenta o en compañía. Recuérdese que, primero, esta la comprensión de que los significados, esto es, las normas particulares que gobiernan las aplicaciones de las palabras, no están ya hechas sino que son, en parte, el producto de las actividades humanas. Segundo, esta la comprensión de que esas actividades no pueden ser meras respuestas a rasgos del entorno. Porque esas respuestas, por más regulares que parezcan ser y aunque puedan ser compartidas, siempre pueden ser de varios tipos diferentes. No hay nada acerca de éstas o acerca de lo que son respuestas que las haga respuestas de un tipo específico más bien que de otro. Mas bien, ellas son de un tipo específico sólo cuando han sido reconocidas como siendo de ese tipo. Esto es decir que las expresiones lingüísticas pueden ser gobernadas por normas de corrección, y por lo tanto ser significativas, sólo cuando han sido

usadas por personas que tienen el concepto de objetividad.<sup>4</sup> Ahora, argumenta Davidson, es sólo en un entorno social que uno podría tener el concepto de objetividad –de allí el carácter esencialmente social del lenguaje.

De hecho, de acuerdo con Davidson, es sólo si uno triangula lingüísticamente, esto es, sólo si uno se comunica con otro, que podría tener el concepto de objetividad. En la superficie, parecemos ser confrontados aquí con un círculo muy pequeño: ¿Davidson no está diciendo que uno necesita el concepto de objetividad para tener un lenguaje y que uno necesita tener un lenguaje para tener el concepto de objetividad? De hecho, podemos haber sospechado la existencia del círculo simplemente reflexionando sobre el pensamiento de que presumiblemente uno necesita algunos conceptos de objetos para tener el concepto de objetividad y preguntándose entonces, cómo la posesión del primero también podría requerir la posesión de este último. Y podemos haber sospechado de la existencia del círculo cuando nos dimos cuenta de que, para que haya causas que determinen el significado de las preferencias de uno, uno tiene que decir cuales son esas causas, pues entonces tuvimos que preguntarnos cómo se podría hacer esto sin tener ya un lenguaje. Pero el círculo es menos amenazador de lo que parece. Todo lo que Davidson está diciendo es que la posesión de un lenguaje y la posesión del concepto de objetividad van de la mano, que uno no puede estar en posición de tener uno sin tener el otro. De hecho, sobre las bases del argumento hasta aquí, incluso esta afirmación parece ser demasiado fuerte. Porque, como he reconstruido el argumento de Davidson, es sólo cuando las respuestas al entorno han sido dadas por personas que tienen el concepto de objetividad que esas respuestas pueden tener causas determinadas, por consiguiente ser gobernadas por normas

---

4 Esto no es como Davidson mismo ha defendido explícitamente, la conexión necesaria entre el lenguaje y el concepto de objetividad. Él usualmente se ha confinado a decir que uno podría no tener un concepto, y entonces significar algo por un término general, sin ser consciente de la posibilidad de aplicarlo mal. (Véase, por ej. 1995, pp. 9-10) Sin embargo, tanto su reconocimiento de que las respuestas que son simplemente compartidas no determinan el significado (2001b, p.8), como su insistencia en que agregar la posesión del concepto de objetividad lo hace, sugiere fuertemente la defensa que he ofrecido.

y por consiguiente ser significativas. Estrictamente hablando, esto deja abierta la posibilidad de que expresiones usadas por alguien que no tiene el concepto de objetividad sean significativas, en la medida en que sean gobernadas por las normas dadas a éstas por otros que tienen el concepto y con los cuales la persona interactúa. Por lo tanto, todo lo que se sigue de mi reconstrucción del argumento de Davidson es que nadie podría poseer un lenguaje a menos que alguien (tal vez algún otro) posea el concepto de objetividad.<sup>5</sup>

Sin embargo, el hecho de que haya un círculo, significa que no se pueden dar condiciones suficientes iluminadoras para la posibilidad del lenguaje. De hecho, hay un círculo que deja claro, contra Williams, que Davidson no está tratando de dar una explicación reduccionista del significado lingüístico.<sup>6</sup> Sin embargo, la explicación que está dando es más instructiva que la comunitaria atribuida por Stroud a Wittgenstein. Y esto, como ya vimos, también tiene consecuencias para el tipo de tesis social que uno considera que Wittgenstein y Davidson están defendiendo. Recuerde que, para Stroud, después de haber diagnosticado el problema enfrentado por algunas teorías del significado, no queda nada que hacer sino apelar a prácticas lingüísticas comunitarias existentes para explicar qué gobierna

---

5 Davidson también cree la afirmación más fuerte, y yo también me inclino por ella, aunque sólo sea por la razón que menciono en la anterior nota de a pie de página –es difícil entender la idea de que alguien podría tener un lenguaje si no tiene indicios de lo que dice, sobre el mundo que le rodea y en respuesta a otros, podría estar equivocado. Pero este es un asunto altamente controversial dado el gran número de seres lingüísticos –nos han dicho que niños menores de cuatro años y algunos hablantes autistas– que carecen del concepto de objetividad, en tanto que carecen de la habilidad para atribuir verdad o falsedad a las creencias de otros. Ahora bien, ciertamente no se puede negar que estos seres usan el lenguaje, el lenguaje que les atribuyen otros que tienen el concepto de objetividad. Pero me parece que el mero uso del lenguaje debe ser distinguido de la posesión lingüística completa, y no está totalmente claro cuando el primero se convierte en el último. Tal vez la conciencia de los errores no requiera la habilidad de atribuir creencias falsas a otros. Sea como fuere, esto no afecta a la conclusión de que el lenguaje es esencialmente social, si son correctas las afirmaciones de que la posesión (por algunas personas) del concepto de objetividad es necesaria para la existencia misma de normas y significados y que se requiere un entorno social para la posesión del concepto de objetividad.

6 Como he dejado claro en, por ej., 2001c, p.293.

las aplicaciones de las palabras de un individuo.<sup>7</sup> Pero Davidson no lo deja en eso. Más bien, como lo entiendo, toma el problema enfrentado por algunas teorías del significado para revelar no sólo la insensatez de buscar una explicación reduccionista, sino también el vínculo esencial entre el significado y el concepto de objetividad, que a su vez revela el carácter esencialmente social del lenguaje. Esta última parte de la explicación es lo que considero a continuación.

Que captar el concepto de objetividad requiere de la comunicación interpersonal es además algo que Davidson ya creía treinta años atrás: “el contraste entre verdad y error... puede emerger sólo en el contexto de la interpretación, que solo nos obliga a la idea de una verdad pública objetiva.” (1975, p. 170) Por lo tanto, no es el caso, como sostiene Williams, de que Davidson necesitara de la “presión de las consideraciones de Wittgenstein sobre seguir una regla” para mitigar sus “fuertes intuiciones individuales sobre el lenguaje”. (2000, p. 299) Sin embargo, es cierto que empezó a referirse a Wittgenstein recién en 1991 y que, posteriormente, fue cada vez más explícitamente siguiendo a Wittgenstein cuando estaba tratando de defender el aspecto necesariamente social del lenguaje. Por ejemplo:

Wittgenstein ha sugerido, o al menos lo considero como habiendo sugerido, que no tendríamos el concepto de hacer las cosas correcta o erróneamente si no fuera por la interacción con otras personas... [En la triangulación] dos... criaturas correlacionan cada una sus propias reacciones al fenómeno externo con la reacción de los otros. Una vez que esas correlaciones se establecen, cada criatura está en posición de esperar el fenómeno externo cuando percibe la reacción del otro. Lo que introduce la posibilidad de error es el fallo ocasional de la expectativa; las reacciones no se correlacionan. Wittgenstein expresa esta idea cuando ... dice que seguir una regla, (hacer las cosas correctamente) es en el fondo una cuestión de hacer como los otros lo hacen. Por supues-

---

7 Stroud incluso piensa que podemos dar sentido a la idea de un usuario solitario de un lenguaje en tanto que podamos imaginarlo produciendo signos que podemos interpretar de acuerdo con los estándares de alguna comunidad. Ella tendría el lenguaje de cualquier comunidad que la esté considerando. (Véase Stroud 2000 y Verheggen 2005 para una discusión de los puntos de vista de Stroud; Kripke ha hecho una afirmación similar en 1982, p. 111.)



to los otros pueden a veces estar equivocados. El punto no es que el consenso define el concepto de verdad sino que crea el espacio para su aplicación. (1997, 129; véase también 1994, p. 8)

Una persona solitaria, obviamente, nunca puede estar en posición de tener sus reacciones a algún rasgo del entorno en desacuerdo con las reacciones de otra persona. ¿Pero podría una persona solitaria no tener expectativas que resultaran frustradas? ¿Y esto no introduciría las posibilidad del error y crearía el espacio para la aplicación del concepto de verdad? No exactamente. Y esto muestra por qué es la comunicación interpersonal, la triangulación lingüística hecha y derecha, la que se requiere para la posesión del concepto de objetividad.

Recordemos una vez más que, por supuesto, no podemos suponer que la persona solitaria tenga expectativas de que pueda expresarse lingüística o conceptualmente. Todo el punto del primer paso del argumento de la triangulación ha sido mostrar que no podría hacerlo a menos que pudiera fijar las causas de sus preferencias y que esto a su vez requiere que tenga el concepto de objetividad.<sup>8</sup> Sin embargo, podría replicarse que una persona solitaria podría interactuar consigo misma de modo tal que pudiera eventualmente comunicarse lingüísticamente consigo misma y con ello tener el concepto de objetividad. Pero esto tampoco lo hará y la razón está en una diferencia crucial entre la comunicación interpersonal y la supuesta comunicación intrapersonal de la persona solitaria. Para que la comunicación interpersonal sea exitosa, debe haber un acuerdo genuino sobre cuales son las causas de las preferencias del interlocutor –esto es lo que puede proveer a alguien con la idea de una perspectiva genuinamente diferente de la suya y por lo tanto con la idea de un contraste objetivo entre correcto y erróneo. Como dice Davidson, esta idea no es impuesta en ese contexto. Pero la “comunicación” intrapersonal de la persona solitaria, tiene éxito no importa que, esto es, no importa cómo la persona solitaria trace la línea entre el acuer-

---

8 Como he argumentado en Verheggen (2007) es un error común (pero fatal) separar las dos tareas que la triangulación se supone que logra: determinar el significado y suministrar el concepto de objetividad.



do y desacuerdo consigo misma, entre respuestas correctas e incorrectas a su entorno. Lo que ella diga es válido, lo que a ella le parece correcto es correcto. Pero entonces no hay modo en que ella pueda captar el contraste objetivo entre correcto y erróneo y de ese modo no hay manera de que pueda por si misma desarrollar un lenguaje.

7. ¿En qué sentido entonces, el lenguaje es esencialmente social?

Si el argumento de Davidson que he presentado es correcto, entonces la razón por la que el lenguaje es esencialmente social es que las normas lingüísticas sólo pueden ser fijadas por aquellos que tienen el concepto de objetividad, que sólo aquellos que se comunican con otros pueden tener. Esto deja espacio para la tesis interpersonal. Porque, aunque al menos algunas normas deban ser fijadas conjuntamente, a través de la comprensión mutua de los interlocutores de cuales son las causas de sus respectivas respuestas, no es el caso que, para cualquier respuesta dada, cada interlocutor deba responder como los otros lo hacen, siempre y cuando estén de acuerdo respecto de qué son respuestas sus respectivas respuestas. Así, no es el caso que, para cualquiera de estas normas, éstas deban gobernar la aplicación de las palabras tanto del hablante como de intérprete. A todo lo que equivale la fijación conjunta es al reconocimiento; por cada uno, de las normas que rigen las palabras del otro. Esto es realmente todo lo que es necesario para la comunicación interpersonal, asignar a las palabras del hablante el significado que él le asigna. Concediendo esto, se puede observar que las personas no van desarrollando los primeros lenguajes respondiéndose unos a otros y a su entorno compartido. Adquieren su primer lenguaje con aquellos que ya tienen uno. ¿Si es así, entonces, no hablan por fuerza el lenguaje de otros? En efecto, hasta tanto no tengan el concepto de objetividad, no podrán estar en posición de reconocer las normas que gobiernan las aplicaciones de sus palabras. Esas normas deberían ser entonces las normas que gobiernan las palabras de aquellos de quienes las obtuvieron. ¿Esto no muestra después de todo que el lenguaje es esencialmente comunitario?

Estas reflexiones parecen ser, al menos en parte, lo que lleva a Williams a afirmar que es así. Ella parece pensar que el foco de Wittgenstein sobre el aprendizaje del primer lenguaje revela la faceta

comunitaria de su tesis<sup>9</sup> Ella argumenta que hay algunos juicios que deben ser compartidos. Estos son “juicios básicos sobre lo obvio – juicios como los de Moore ‘Esto es una mano’ o ‘Esto es rojo’ dicho de un camión de bomberos.” Tales juicios “constituyen las normas por las cuales los objetos son individuados y la comprensión del juego se pueda evaluar. Tales juicios son juicios básicos de similitud, de qué es lo mismo que qué y de qué es seguir del mismo modo. Tales juicios se hacen a ciegas; esto es, no son hechos a partir de la aplicación de una regla, concepto o hipótesis.” (2000, p. 311) Y presumiblemente estos son los juicios que el niño está haciendo cuando adquiere su primer lenguaje. Así, parece como si no pudiera sino hacer los mismos juicios básicos que su comunidad hace.

Evidentemente, el niño y su maestro, tanto como cualesquiera otros dos interlocutores, deben compartir juicios o creencias acerca de mundo que les rodea si se van a comunicar uno con otro. Lejos de negarlo, esto es algo por lo que Davidson siempre ha instado. Él acepta explícitamente la afirmación de Wittgenstein de que “si el lenguaje es un medio de comunicación debe haber acuerdo no sólo en las definiciones ... sino también en los juicios.” (1958, #241)<sup>10</sup> Sin embargo, continúa Davidson, “esas tesis ... no tienen nada que ver con ... las normas léxicas. No nos dice nada acerca de cómo la gente debería o debe hablar para ser entendida.” (1993, p. 146) El compartir las creencias que hace posible la comprensión del otro no implica que los comunicadores también compartan muchas normas lingüísticas y así muchos significados (aunque éstos siempre pueden por supuesto estar asociados a diferentes palabras). Esto es algo que, es cierto que Davidson raramente ha subrayado, hacerlo suena como si la comunicación requiriera sólo de compartir creencias y no de compartir lenguajes.<sup>11</sup> Pero las creencias no pueden ser compartidas a menos que también los conceptos lo sean y por lo tanto el significado de las palabras que expresan. Tal vez Davidson encuentre esto

---

9 Cf. Bloor 1997, p. 17.

10 Para mas discusiones de la concordancia entre Wittgenstein y Davidson, véase Koethe 1996, postfijo, y Glüer 2001.

11 Este es ya otra acusación de Williams a Davidson. (2000, p. 307)

demasiado trivial como para merecer mencionarlo.<sup>12</sup> Pero lo que subraya es la afirmación mucho menos trivial de que no hay obligación de que alguna creencia o significado particular sea compartido, ni ninguna garantía de que las compartidas continúen siendo compartidas, incluyendo los juicios básicos sobre lo obvio. Porque la afirmación de Davidson es una mucho más radical, precisamente porque el significado es el resultado de las prácticas humanas, porque es creado en lugar de descubierto, el hecho del aprendizaje del lenguaje, lejos de prestar apoyo a la tesis comunitaria, realmente refuerza la tesis interpersonal.

Él escribe:

“Alguien que esta enseñando conscientemente a un principiante el uso de una palabra puede pensar en sí mismo como simplemente transmitiendo un significado que ya conecta con el mundo. Pero desde el punto de vista del aprendiz, la palabra – el sonido– está siendo *dotada* con un significado. Esta es la razón por la que la duda no tiene sentido en el inicio. El primer ejemplo, la primera cosa ostendida, debe, desde el punto de vista del aprendiz, pertenecer a la aplicación de la expresión. Esto es así aún si el maestro falla desde el punto de vista de la sociedad ... La cuestión de lo que otros además del aprendiz, aún su maestro, significan por el sonido es irrelevante ... y vamos a malinterpretar al aprendiz si asumimos que para él tiene algún significado no conectado con ese proceso.” (22012b, pp. 14-15)

Esto no es negar que, en el nivel básico, el niño termine significando con sus palabras lo que su maestro significa con ellas. Ni es negar que el proceso de aprendizaje del primer lenguaje, junto con el compartir necesario de creencias, nos de más razones para pensar que los lenguajes de las personas se superponen mucho. Pero, de nuevo, esto no es decir con anticipación qué significados particulares serán compartidos porque ninguna en particular debe serlo. En resumen, no es que el lenguaje no sea a menudo comunitario; es sólo

---

12 Esto es sugerido aquí: “No conozco a nadie que niegue [que no podríamos entender a alguien con quien no compartimos un amplio número de conceptos (fundamentales)], ¿cómo podría un intérprete captar, y mucho menos formular, las condiciones de verdad de una preferencia para la cual carece de recursos para concebir?” (1993, pp. 145-146)

que no tiene que serlo. Y este es el caso aún cuando, inicialmente, las normas que gobiernan las aplicaciones de las palabras del niño sean las impuestas sobre ellas por su maestro. Porque el maestro no tiene que interpretar las palabras del niño del modo en que interpreta las suyas propias –este es el punto de la afirmación de Davidson de que incluso la pregunta de qué quiso decir el maestro con el sonido es irrelevante. Finalmente, la parte importante del proceso de aprendizaje no descansa en el modo particular en el cual el niño traza la diferencia entre aplicaciones correctas e incorrectas de sus palabras sino en su adquisición de la idea misma de esa diferencia.

Podemos concluir entonces, contra Williams, que reflexionar sobre el proceso de aprendizaje no da ninguna razón positiva para pensar que el lenguaje es esencialmente comunitario. Pero Williams también tiene preocupaciones acerca de la tesis interpersonal, al menos acerca de la versión de Davidson de la misma. Ella piensa que puede ser un blanco del argumento de la interpretación de Wittgenstein puesto que, dice ella, Davidson no pone atención a la afirmación de Wittgenstein de que hay “un modo de captar una regla que no es una interpretación” y en su lugar sostiene que “la interpretación puede ir hasta el final, esto es, aplicarse a toda cosa que se dice o se presupone con lo que se dice.” (2000, p. 309) El problema aquí, como sabemos, es que, si fuera así, todo lo que se dice podría siempre ser interpretado de modo tal que fuera correcto, o no –de los enunciados siempre podría decirse que son verdaderos, de las órdenes que son obedecidas, etc.– haciendo la diferencia entre las aplicaciones correctas e incorrectas, y por lo tanto a los significados, imposibles. Las preocupaciones de Williams son, de todas formas, infundadas.

Para comenzar, vale la pena señalar que, como Davidson mismo ha dejado claro, no interpreta la palabra “interpretación” como lo hace Wittgenstein, a saber, como la explicación del significado de una expresión por medio de otras palabras. Mas bien, por una “interpretación”, simplemente quiere decir una comprensión de las palabras de otro, que por supuesto sólo puede ser descrita usando palabras. (1994, p. 2) Así, trivialmente, la interpretación va hasta el final, obviamente tanto como la comprensión. Ahora, la aseveración de Williams de que Davidson ignora la afirmación de Wittgenstein

de que hay un modo de captar una regla que no es una interpretación es tenida en cuenta por Davidson al hacer hincapié en que el niño, cuando adquiere un primer lenguaje, no está captando un significado ya adjunto a la palabra. Mas bien, la palabra esta siendo dotada de significado cuando empieza a ser usada, oída y observado su uso por otros. Desde el punto de vista del niño, no hay ninguna regla a ser captada. En efecto, aún desde el punto de vista del maestro podría no haber ninguna regla a ser captada, si resulta que el niño está creando una diferente de la atribuida a la palabra por el maestro. Por supuesto hay una diferencia aquí entre el niño y el maestro quien sólo, en esta etapa temprana, puede decir que regla o significado esta siendo adjuntado a la palabra. Así Davidson puede llamar ciegos a estos juicios tempranos, tanto como pueden los comunitarios, puesto que allí no hay reglas a partir de las cuales el juicio proceda. No hay en efecto ninguna razón para pensar que los juicios compartidos que, para Davidson, constituyen la base para la comunicación sean más el resultado de la interpretación que los juicios de base de Williams. Tales juicios, nos recuerda Williams, son hechos correctamente pero sin justificación. Todo lo que podemos decir en su defensa es que entendemos el español. (2000, p. 311) En una vena similar, Davidson podría decir, todo lo que podemos decir en defensa de nuestros juicios compartidos es que tenemos éxito al comunicarnos por medio de ellos.

Sin embargo hay una cuestión más que Williams tiene en mente cuando afirma que, para Davidson, la interpretación puede ir hasta el final. Es la afirmación de Davidson de que, para cualquier preferencia particular que un hablante pueda hacer, podemos tener que interpretarlo de un modo diferente de aquel en el cual estamos preparados a interpretarlo. Esto se debe no sólo a la ocurrencia de malapropismos y otros tipos de “mal hablar” sino también al hecho de que la adquisición de nueva evidencia concerniente a las creencias del hablante junto con la interdependencia de significados y creencias puede llevarnos a interpretar sus preferencias de modo diferente del que habíamos esperado. Tales reinterpretaciones, piensa Williams, tendrían que suceder todo el tiempo, haciendo al lenguaje intolerablemente inestable, en realidad, impidiendo potencialmente que un hablante tenga la misma intención de un momento a otro,

ya que su sistema de creencias y por lo tanto los significados de sus expresiones cambian constantemente. De acuerdo con Williams, este constante cambio se debe al uso necesario del interprete del principio de caridad, que ella entiende como la maximización de las creencias verdaderas. (2000, pp. 305-6)

Pero esto es una caricatura (desafortunadamente bastante común) de los puntos de vista de Davidson. El mandato central del principio de caridad no es “maximizar las creencias verdaderas” sino “maximizar la inteligibilidad”. Como Davidson mismo escribe, “la meta de la interpretación no es el acuerdo sino la comprensión”. (1984, p. xix) Es esto lo que requiere la atribución de muchas creencias verdaderas, muchas de las cuales, como señalamos, el hablante y el intérprete deben compartir si la interpretación es posible. Además, la exigencia de que se maximice la inteligibilidad requiere que las normas básicas de racionalidad sean respetadas. Y sería contrario a esas normas interpretar a alguien de modo tal que sus intenciones resulten totalmente inestables. Ahora bien, que podamos algunas veces reinterpretar la preferencia de un hablante para hacerla verdadera, o de tal manera que el hablante se vuelva inteligible, obviamente no implica que todas sus creencias sean verdaderas o que las aplicaciones de sus palabras no sean gobernadas por normas de corrección, incluyendo las aplicaciones de las palabras que hemos reinterpretado. Por ejemplo, alguien que declara, “Allá hay alegorías”, puede correctamente ser interpretado como refiriéndose a cocodrilos<sup>13</sup>, a pesar de que se equivoca. O alguien cuya palabra “artritis” reinterpretamos porque continúa diciendo, “Tengo artritis en mi muslo”, puede estar equivocado cuando declara “Mi tío sufre de artritis”. Es precisamente que, para reiterarlo una vez más, para una preferencia particular, no se diga de antemano cuáles podrían ser sus normas de aplicación y, ciertamente, no se diga qué normas se comparten. La comunicación exitosa solo garantiza que algunos normas u otras son compartidas.

---

13 La expresión inglesa para “cocodrilos” es “alligators”, y para “alegorías” es “allegories”. Este parecido desaparece en la traducción casatellana, lo cual no daría lugar al malapropismo. Preferimos dejar el ejemplo original y subsanar las oscuridades resultantes con esta nota. (Nota del traductor)

En punto merece ser enfatizado porque pienso que lo que tenemos aquí es un síntoma de la confusión sobre dos tipos de normas y por lo tanto los dos tipos de diferencia entre aplicaciones correctas e incorrectas que he contrastado al inicio de este artículo. Tómese el ejemplo de Davidson de la Sra. Malaprop quien significa epíteto por “epitafio”. (1986, p. 443) La caridad en efecto dicta que reinterpretemos sus palabras de modo tal que – si no lo hiciéramos, ella difícilmente resultaría inteligible; de todos modos podríamos fallar en comprenderla. Reinterpretarla implica que usa “epitafio” incorrectamente, *de acuerdo con las normas de la comunidad de habla española*. Pero esto no implica que ella no pueda usar “epitafio”, significando epíteto, para hacer un enunciado falso; no implica que ella no podría aplicar mal “epitafio”, *de acuerdo con la norma que ella adjunta, y es interpretada como adjuntada, a la palabra*. En otras palabras, que siempre apuntemos a una interpretación correcta, es decir, a una asignación correcta de significado, no implica que la aplicación misma sea siempre correcta; no elimina la diferencia que es relevante al significado. Es aferrarse a la otra diferencia lo que oblitera el significado, ya que lo hace por la ininteligibilidad o el malentendido, es decir, el fracaso de la comunicación. Lo que esto muestra es que lo que, en el fondo, hace al lenguaje esencialmente social, que el significado se basa en prácticas humanas, también lo hace esencialmente interpersonal y no comunitario.<sup>14</sup>

Versión española de Carlos Caorsi.

### Referencias

- Bloor, D. 1997, *Wittgenstein, Rules and Institutions*, London y New York: Routledge.
- Davidson, D. 1975, “Thought and Talk”, en Davidson 1984.
- Davidson, D. 1982, “Rational Animals”, en Davidson 2001a.
- Davidson, D. 1984, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Clarendon Press.

---

14 Como siempre gracias a Robert Myers por sus comentarios sobre borradores anteriores de este artículo.



- Davidson, D. 1986, "A Nice Derangement of Epitaphs", en *Truth and Interpretation: Perspectives on The Philosophy of Donald Davidson*, Edit. E. Lepore, Oxford: Basil Blackwell.
- Davidson, D. 1987, "Knowing One's Own Mind" en Davidson 2001a.
- Davidson, D. 1991, "Three Varieties of Knowledge", in Davidson 2001a.
- Davidson, D. 1992, "The Second Person", en Davidson 2001a.
- Davidson, D. 1993, "Reply to Akeel Bilgrami", en *Reflecting Davidson*, Edit. R. Stoecker, Berlin and New York: Walter de Gruyter.
- Davidson, D. 1994. "The Social Aspect of Language", en *The Philosophy of Michael Dummett*, Edit. B. McGuines y G. Oliveri, Dordrecht: Kluwer.
- Davidson, D. 1995, "The Problem of Objectivity", en Davidson 2004.
- Davidson, D. 1997, "The Emergence of Thought", en Davidson 2001a.
- Davidson, D. 2001a, *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford: Clarendon Press.
- Davidson, D. 2001b, "Externalism", en Kotatko y otros, 2001.
- Davidson, D. 2001c, "Comments on Karlovy Vary Papers", en Kotatko y otros, 2001.
- Davidson, D. 2004, *Problems of Rationality*, Oxford: Clarendon Press.
- Gluer, K. 2001, "Wittgenstein and Davidson on Agreement in Judgment", en *From the Tractatus to the Other Essays*, ed. G. Olivieri, Peter Lang, Europaischer Verlag der Wissenschaften.
- Hopkins, J. 1999, "Wittgenstein, Davidson, and Radical Interpretation", en *The Philosophy of Donald Davidson*, edit. L.E. Hahn, Chicago and La Salle, Illinois: Open Court.
- Koethe, J. 1996, *The Continuity of Wittgenstein's Thought*, Ithaca and London: Cornell University Press.
- Kotatko, P., Segal, G. Y Pagin, P. 2001, *Interpreting Davidson*, Stanford: Center for the Study of Language and Information.
- Kripke, S., 1982, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Stroud, B. 2000, "Private Objects, Physical Objects, and Ostension", en su *Meaning, Understanding and Practice: Philosophical Essays*, New York: Oxford University Press.
- Stroud, B 2003, "Ostension and the Social Character of Thought", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol LXVII, N3.



- Thornton, T. 1998, *Wittgenstein on Language and Thought*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Verheggen, C. 2005, "Stroud on Wittgenstein, Meaning and Community", *Dialogue* XLIV.
- Verheggen, C. 2007 "Trinagulating Triangulating With Davidson", *The Philosophical Quarterly*
- Williams, M. 1999, *Wittgenstein, Mind and Meaning*, London: Routledge.
- Williams, M. 2000, "Wittgenstein and Davidson on the Sociality of Language", *The Journal for the Theory of Social Behaviour* 30: 3.
- Wittgenstein, L. 1958, *Philosophical Investigations*, G.E.M Anscombe (tr.) 3rd edición, New York, Macmillan.
- Wittgenstein, L. 1978, *Remarks on the Foundations of Mathematics*, G.H. Wright, R. Rhees, G.E.M. Anscombe (edits), G.E.M. Anscombe (tr.) edición revisada, Cambridge, Mass: MIT Press.



## LA INTENCIONALIDAD Y LA PARADOJA SOBRE SEGUIR UNA REGLA

**SILVIO MOTA PINTO**  
Departamento de Filosofía  
Universidad Autónoma Metropolitana

[silviomotapinto@gmail.com](mailto:silviomotapinto@gmail.com)

**Resumen.** Este artículo trata del problema de la normatividad del pensamiento y del lenguaje en lo que respecta a su aplicación en el uso de las palabras y en la acción en general. Comienza distinguiendo dos concepciones de la intencionalidad—la intencionalidad directa e indirecta—como también dos explicaciones de la fijación del contenido intencional, esto es: el contenido internalista versus el contenido externalista. Argumenta que la paradoja de Wittgenstein sobre seguir una regla concebida como el requisito para una explicación de la normatividad del significado lingüístico elimina tanto las concepciones internalistas de la determinación del contenido como la concepción externalista de la intencionalidad directa. Finalmente, sostiene que el segundo Wittgenstein presenta una versión externalista interpretativa de la intencionalidad indirecta que disuelve la paradoja.

**Palabras claves:** intencionalidad, seguimiento de reglas, contenido externalista, Wittgenstein.

### 1. Introducción

La intencionalidad es desconcertante en muchos aspectos. Franz Brentano (1874) la pensó como involucrando la propiedad de lo mental de dirigirse a objetos mundanos; ningún evento físico posee este tipo de direccionalidad. Por ejemplo, Alexius Meinong (1904) hizo énfasis en que podemos pensar sobre objetos no-existentes. Pero, si nuestro pensamiento puede tener como objetos cosas que no

existen ¿cómo podemos afirmar que no existen si ya presupusimos su misma existencia al pensar y hablar con sentido sobre ellos?

Gottlob Frege (1892) estuvo más interesado en nuestra habilidad para pensar acerca del mismo objeto de diferentes modos en juicios y enunciados de identidad verdaderos e informativos. El problema era que su verdad parecía incompatible con su informatividad.

Una tercera característica enigmática de la intencionalidad fue discutida por Wittgenstein (1953) y Kripke (1982). Nuestros pensamientos y enunciados establecen relaciones normativas con los objetos a los que se aplican. Nuestra competencia lingüística dicta que algunos usos de palabras y oraciones son correctos mientras otros son incorrectos, y que esta dicotomía es impuesta por normas asociadas con el significado de dichas expresiones. Estas normas de significado son seguidas tanto por hablantes competentes como por sus oyentes siempre que logran comunicarse. Pero ¿cómo puede haber normas para la comunicación lingüística si no hay ninguna garantía de que las que captamos en tanto hablantes coinciden con las que siguen nuestros oyentes?

Llamaré ‘no-referencia’ al rasgo de nuestro pensamiento que interesaba a Meinong y otros, ‘co-referencia’ al que interesaba a Frege y muchos otros; también me referiré al rasgo del que se ocuparon el segundo Wittgenstein y Kripke como ‘la normatividad del pensamiento y del lenguaje’.

En este artículo, me enfocaré en la normatividad del lenguaje como es discutida en las *Investigaciones* y en el libro de Kripke sobre Wittgenstein y, en particular, en cómo este rasgo podría forzar una decisión entre dos concepciones de la intencionalidad lingüística a las que me referiré como ‘intencionalidad directa’ e ‘intencionalidad indirecta’. El artículo contiene tres secciones principales. En la siguiente sección (2), caracterizo la intencionalidad directa e indirecta y complemento la descripción de estas dos explicaciones del contenido intencional con una discusión sobre el problema de la fijación del contenido, esto es: el debate entre el internalismo al externalismo. La tercera sección discute la normatividad de la intencionalidad basada en las observaciones de Wittgenstein acerca de la paradoja sobre seguir una regla. Allí, argumentaré que la normatividad excluye las

concepciones internalistas del contenido semántico sin que importe que sean directa o indirectamente intencionales. Además mostraré que la normatividad excluye las concepciones externalistas de la intencionalidad directa. En la sección final (4), presentaré la explicación de Wittgenstein de la normatividad del significado lingüístico como una versión interpretativa externalista de la intencionalidad indirecta que elimina la paradoja y ofrece una buena explicación de cómo se relacionan normativamente los lenguajes naturales con el mundo.

## 2. Intencionalidad directa versus indirecta

Un modo sencillo de explicar la no-referencia y la co-referencia es distinguir entre los contenidos de nuestros pensamientos y sus respectivos objetos. Así, podemos pensar acerca de Venus por medio del contenido conceptual expresado por la descripción ‘la estrella de la mañana’ pero también podemos pensar acerca del mismo objeto a través del contenido conceptual asociado con la descripción ‘la estrella de la tarde’. Nuestro juicio de que la estrella de la mañana es un cuerpo iluminado por el sol incluye un contenido diferente al del juicio de que la estrella de la tarde es un cuerpo iluminado por el sol, aunque sus objetos coinciden: tanto el contenido conceptual como el proposicional están al nivel del pensamiento; los objetos (particulares, propiedades, y relaciones) están al nivel de la realidad. Me referiré a cualquier explicación que postule la distinción contenido-objeto con respecto a la direccionalidad del pensamiento y del lenguaje como intencionalidad indirecta;<sup>1</sup> la idea es que nuestras mentes no captan objetos directamente sino sólo por medio de intermediarios conceptuales –su contenido semántico o intencional–.

La concepción de Frege a partir de 1892 es, tal vez, el mejor ejemplo de intencionalidad indirecta en el contexto inmediato de la afirmación de Brentano de que la intencionalidad es la marca de lo mental. La tesis de Frege de que todos los términos de un lenguaje científico ideal hacen una contribución semántica (tienen un senti-

---

1 Aquí estoy modificando la terminología de David Kaplan: mientras él usa “referencia indirecta” y “referencia directa” (Kaplan 1989), prefiero sustituirla por el par de términos “intencionalidad indirecta”, “intencionalidad directa”.

do) de acuerdo con su categoría (en particular, términos singulares, predicados y oraciones) al contenido proposicional de oraciones verdaderas o falsas (el sentido expresado por la oración), y el hecho de que esos sentidos determinan la referencia de los términos pero no coinciden con ellas deja claro que no hay lugar en su filosofía de la intencionalidad para el contacto directo entre nuestras mentes y el mundo. Esto se debe a que, según Frege, los sentidos son los contenidos conceptuales en términos de los cuales logramos pensar y hablar acerca del mundo.

El punto de vista opuesto sobre la no-referencia y la co-referencia no reconoce la distinción contenido-objeto (el sentido y la referencia fregeanos). La idea es rechazar la distinción sentido-referencia y sustituirla por una noción de contenido que incluye contenidos singulares y generales. En el caso del contenido proposicional, tendríamos proposiciones singulares –es decir, aquellas que contienen individuos particulares como constituyentes– y proposiciones generales –las que no contienen ningún constituyente particular–. Por ejemplo, el contenido semántico asociado con la preferencia por Bismarck de la oración “Yo soy un diplomático astuto” sería la proposición singular con los siguientes constituyentes: el propio Bismarck y la propiedad de ser un diplomático astuto. Por otro lado, el contenido asociado a la oración “algunos diplomáticos son astutos” sería la proposición entre cuyos constituyentes estarían: la propiedad de la existencia, la propiedad de ser un diplomático astuto y la conjunción. Los contenidos sub-proposicionales singulares normalmente se asocian con nombres propios genuinos como “Yo” y “esto”, mientras que los contenidos sub-proposicionales generales se asocian con términos generales. A concepciones semejantes a la mencionada en este párrafo sobre la direccionalidad del pensamiento y del lenguaje las clasificaremos aquí como de intencionalidad directa.

A mediados del siglo XIX y comienzo del XX, la tradición empirista en los trabajos de John Stuart Mill (1843) y Bertrand Russell (1903; 1905; 1910-11; 1918) favoreció la intencionalidad directa. Así, mientras Mill sostenía que sólo los nombres tienen un contenido semántico singular (por ejemplo, los nombres propios de personas y ciudades), Russell pensaba que sólo los demostrativos (como “esto”

y “aquello” y “Yo”) son ejemplos de expresiones con contenido singular. En la teoría denotativa del significado de éste último (a partir de 1905), las descripciones definidas y los nombres propios del lenguaje natural se interpretaban como expresiones de contenido general.

Concentrémonos en la concepción russelliana de la intencionalidad directa del periodo entre “On Denoting” (1905) y *The Philosophy of Logical Atomism* (1918); la concepción que se ha denominado “teoría denotativa del significado”. Un principio fundamental del análisis semántico russelliano es lo que se tornó conocido como el principio de familiaridad (*acquaintance*), de acuerdo con el cual toda proposición que podemos entender debe estar compuesta de constituyentes conocidos directamente o por familiaridad.<sup>2</sup> Tomemos la proposición asociada con la oración proferida por Winston Churchill “Yo soy un político astuto” y apliquémosle el principio de familiaridad: obtendremos al menos dos componentes semánticos, a saber: Churchill y la propiedad de ser un político astuto. Desde la perspectiva del hablante, tal vez fuese plausible afirmar que tiene familiaridad consigo mismo como constituyente de la proposición y quizás también con la propiedad de ser un político astuto.<sup>3</sup> En contrapartida, si aplicamos el principio de familiaridad a la oración “algunos políticos son astutos”, tendremos como resultado al menos los siguientes componentes semánticos: la existencia como propiedad de propiedades, la propiedad de ser un político astuto y la conjunción. Quizás algunos de estos componentes no los conocemos por familiaridad, en cuyo caso tendríamos que someterlos a un análisis hasta alcanzar los átomos del contenido intencional, a saber: aquellos contenidos que conocemos directamente.

El método de análisis semántico russelliano—también conocido como atomismo lógico—muestra que la intencionalidad directa no

---

2 El principio de familiaridad aparece formulado de manera similar en diferentes textos. Me interesa en particular el modo como Russell lo justifica en su ensayo de 1910-11 sobre el conocimiento por familiaridad y el conocimiento por descripción.

3 A quienes dudan de que el atributo de ser un político astuto pueda ser conocido por familiaridad, podríamos concederles que tal vez debería ser analizado de manera más fina. Eso, sin embargo, no invalidaría nuestra ilustración de cómo se aplica el principio de Russell; simplemente la haría más compleja.

tiene problemas para explicar la no-referencia y la co-referencia. Pues, si tomamos como ejemplo una preferencia presente de la famosa oración “el actual rey de Francia es calvo” y usamos como método interpretativo el atomismo lógico, diremos que su contenido semántico es una proposición general que afirma la existencia de un único objeto que satisface a las propiedades de ser un actual rey de Francia y además de ser calvo. Dado que podemos hablar sobre el actual rey de Francia usando oraciones significativas (aunque invariablemente falsas) como la mencionada, hemos resuelto el problema de cómo es posible hablar con sentido sobre lo que no existe. La misma manera russelliana de interpretar las descripciones definidas debería servir para explicar la co-referencia. Por ejemplo, los contenidos semánticos asociados con las oraciones “Scott es el autor de Waverley” y “Scott es el autor de Marmion” serían en realidad distintos, una vez que las dos descripciones definidas significan distintas propiedades de Scott.

Russell da como justificación para el principio de familiaridad algo que para él es un lugar común sobre la intencionalidad, a saber: que no podemos realmente pensar acerca de algo sin conocer el objeto sobre el cual estamos pensando. Él diría que los verdaderos objetos del pensamiento deben ser transparentes a nuestras mentes; esta suerte especial de transparencia la expresa la noción de familiaridad (*acquaintance*). Pese a que la discusión sobre el principio de Russell aún continúa, mi propósito aquí no es entrar en ella. Considero, sin embargo, relevante mencionar en este contexto algo que dice Tyler Burge sobre la familiaridad y el modelo introspeccionista de lo mental, a saber: que, según este modelo, la atribución de un contenido determinado al pensamiento de alguien requiere suponer que este le sea transparente por una especie de percepción interna o intuición intelectual;<sup>4</sup> de no ser así, tal atribución permanecería indeterminada. Pero ¿cómo se determina el contenido intencional de nuestros pensamientos? y ¿cómo se relaciona tal determinación con la captación de tal contenido por el sujeto y también por su interlocutor?

Con respecto a la primera pregunta, ha habido básicamente dos tipos de respuestas. Por un lado, los internalistas sostienen que el

---

4 Burge 1979, sección IV.



contenido de las actitudes proposicionales no depende de, o no está determinado por, rasgos del entorno externo al sujeto de tales actitudes.<sup>5</sup> Por otro lado, los externalistas insisten en que factores externos –por ejemplo, la interacción causal con el mundo externo y/o la comunicación lingüística con otras personas– contribuye a determinar el contenido intencional de estados como creencias y deseos.

Así, el externalismo de Putnam sostiene que diferencias en el entorno externo de dos hablantes funcionalmente indiscernibles–digamos: Oscar en la Tierra ( $O_t$ ) y su homónimo de la Tierra gemela ( $O_{tg}$ )–nos obligan a concluir que el par de creencias de  $O_t$  y  $O_{tg}$  cuyos contenidos se expresarían en sus respectivos idiomas en términos de la oración “el agua es húmeda”, y por tanto parecerían ser idénticos, en realidad deben ser diferentes debido a que interactúan causalmente con entornos distintos. La versión de Burge del externalismo prevé diferencias en el entorno lingüístico de un hablante, es decir: que en la situación actual ( $S_a$ ) tal hablante interactúa con una comunidad que comparte las creencias de nuestros expertos acerca de términos de clase no-natural como “artritis”, y en otra situación posible ( $S_p$ ) interactúa más bien con una comunidad distinta que comparte la mayoría de nuestras creencias sobre la “artritis” excepto la creencia de que la artritis también es una enfermedad de los muslos. Burge concibe este experimento mental como una manera de justificar la conclusión de que los contenidos de las creencias del sujeto en  $S_a$  y  $S_p$  son realmente distintos, pese a que para el internalista serían indistinguibles.

Ahora bien, si combinamos la intencionalidad directa y la indirecta con el internalismo y el externalismo sobre el contenido, tendremos una clasificación cuádruple, cada una de las cuales tiene recientes adeptos ilustres. Proponentes tempranos de la intencionalidad internalista indirecta y directa serían Frege y Russell, res-

---

5 Por ejemplo, Fodor 1980, *passim*. Dicha caracterización sería correcta tanto para el internalismo fundado en el modelo introspeccionista de la determinación del contenido como para el modelo funcionalista. Esta segunda variedad del internalismo la ejemplifica el mismo Fodor (Fodor 1987, cap. 1) y Putnam durante su fase funcionalista computacional en los años 60 (Putnam1960).

pectivamente.<sup>6</sup> El externalismo casi se ha convertido en ortodoxia a partir de los argumentos de Kripke (1972), Putnam (1975) y Burge (1979), pero ha sido previamente defendido por Quine (1960) y Davidson (1967). Tuvimos, por un lado, la escuela iniciada por Kripke y Putnam en su lucha contra el descriptivismo sobre los nombres cotidianos y términos de clase natural como ejemplo de una concepción externalista de la intencionalidad directa, mientras que, por el otro, concepciones externalistas de la intencionalidad indirecta fueron defendidas por Quine y Davidson, utilizando el experimento mental de la traducción radical.

Mi objetivo con esta clasificación cuádruple, sin embargo, no es discutir ni evaluar los argumentos a favor de cada una de las posiciones en conflicto. Considero más fructífero examinar algunos pasajes de las *Investigaciones filosóficas*, especialmente los párrafos donde se discute la noción de seguir una regla y el argumento contra el lenguaje privado, donde Wittgenstein insiste sobre la normatividad del significado lingüístico como algo que ciertas concepciones de la intencionalidad del lenguaje no pueden explicar. En la siguiente sección, argumentaré que la imposibilidad de dar cuenta de tal normatividad elimina tres de las posiciones arriba-mencionadas.

### 3. La normatividad del significado como un enigma sobre la intencionalidad

En *Wittgenstein sobre reglas y lenguaje privado*,<sup>7</sup> Kripke interpreta las consideraciones sobre seguir una regla<sup>8</sup> como conteniendo un poderoso argumento contra cierta concepción filosófica sobre el significado lingüístico así como también proponiendo una concepción más satisfactoria. Kripke llama al argumento en cuestión ‘la paradoja escéptica acerca de las reglas para el uso de las palabras’, y a la

6 Otro representante influyente de la intencionalidad directa internalista es el primer Wittgenstein (1922).

7 Kripke 1982. De ahora en adelante, simplemente Wittgenstein sobre reglas.

8 Wittgenstein 1953, aproximadamente §§ 138-315. También incluyo el famoso argumento contra el lenguaje privado (aproximadamente §§ 243-304) en las consideraciones sobre seguir una regla. Como Kripke, lo considero como un corolario del argumento principal de los párrafos §§ 138-243 de las *Investigaciones*.

alternativa más satisfactoria ‘la solución escéptica de la paradoja’. No voy a adoptar aquí la terminología de Kripke, puesto que no estoy totalmente convencido de que la paradoja de Wittgenstein sea escéptica. No obstante, estoy de acuerdo con Kripke en que las consideraciones sobre seguir una regla contienen un argumento convincente contra ciertas concepciones acerca de la naturaleza del significado lingüístico; voy a llamar al argumento de Wittgenstein “el experimento mental del seguidor de reglas divergente”.

### 3.1. *Concepciones privatistas de la determinación del contenido*

Las *Investigaciones* comienzan atribuyendo a Agustín<sup>9</sup> una cierta concepción sobre el significado y la intención lingüísticos, similar en algunos aspectos a la concepción de Wittgenstein en el *Tractatus Logico-Philosophicus*.<sup>10</sup> Una de las tesis fundamentales del *Tractatus* es que nuestros pensamientos representan la realidad por medio de proposiciones que son figuras lógicas de los hechos.<sup>11</sup> De acuerdo con el segundo Wittgenstein, la concepción de Agustín incluye la tesis de que los enunciados proferidos por los hablantes competentes de un idioma tienen un significado compuesto por los significados de sus respectivas palabras, las cuales serían nombres de cosas. Wittgenstein también atribuye a Agustín la tesis de que en nuestros intercambios lingüísticos con otros, y en particular cuando aprendemos nuestro primer lenguaje, reaccionamos a sus estímulos lingüísticos traduciendo sus palabras y oraciones a palabras y oraciones de nuestro lenguaje de pensamiento;<sup>12</sup> esto es lo que concluyo del siguiente pasaje:

Y ahora podemos, creo yo, decir: Agustín describe el aprendizaje del lenguaje humano como si el niño llegase a un país extraño y no entendiese el lenguaje del país; esto es: como si ya tuviese un lenguaje, sólo que no ése. O también: como si el niño ya pu-

9 El texto comienza con una cita de las *Confesiones* (Agustín 1991, Libro I, capítulo viii).

10 Wittgenstein 1922. En adelante, *Tractatus*.

11 Como se afirma en el *Tractatus*, 2.1: “nosotros nos hacemos figuras de los hechos” y en 3: “nuestros pensamientos son figuras lógicas de los hechos”.

12 O, para ser breves, nuestro mentalés.

diera *pensar*, sólo que no todavía hablar. Y “pensar” querría decir aquí algo como: hablar consigo mismo. (Wittgenstein 1986, § 32)

Una tesis similar está presente en el *Tractatus*. Ahí se afirma que las proposiciones del lenguaje natural (o al menos su fragmento informativo) deben poder traducirse (o analizarse) de manera unívoca a proposiciones del mentalés, esto es: en términos de funciones de verdad de proposiciones elementales, las cuales serían combinaciones de nombres de objetos simples.<sup>13</sup> Y aunque en su uso del lenguaje natural los hablantes competentes no estén conscientes de su mentalés, la existencia de tal lenguaje interno se hace filosóficamente necesaria.<sup>14</sup> Me referiré a la concepción contra la cual Wittgenstein argumenta en las *Investigaciones* como “la concepción privatista del lenguaje” porque, de acuerdo con ella, entender un lenguaje natural se concibe como traducir sus expresiones a equivalentes en el lenguaje privado de pensamiento o, como lo hubiera puesto el primer Wittgenstein, a hacer figuras lógicas de la realidad. Esta concepción privatista del significado lingüístico ilustra el internalismo sobre el contenido como ha sido caracterizado en la última sección, porque concibe el contenido semántico de los símbolos del mentalés –figuras lógicas o traducciones mentales de símbolos del lenguaje natural– como completamente determinado, independientemente de cualquier cosa externa al hablante.

¿Qué estaría equivocado en la concepción privatista del lenguaje? Como yo lo entiendo, Wittgenstein sostiene que no puede explicar la existencia de reglas o normas que conecten el lenguaje y la realidad, dada la paradoja sobre seguir una regla, y por lo tanto debe ser falsa. Su argumento contra el privatismo –el experimento mental del seguidor de reglas divergente– nunca se presenta de forma contundente en las *Investigaciones*. Más bien, se desarrolla lentamente desde los primeros párrafos del libro hasta el párrafo 315 y tiene la forma de una *reductio* cuya primera premisa contiene la suposición de que la concepción privatista es verdadera (“Bueno, supón que al

13 Wittgenstein 1922: 3.23, 3.24, 3.25, 3.343, 3.3442, 4.002, 4.011, 4.016, 4.025, 4.0312, 5.5562, 5.5563.

14 De otro modo, su significado no estaría completamente determinado. Véase Wittgenstein 1922: 2.0201, 2.0211, 2.0212, 3.23, 3.24, 3.25, 4.26.

oír la palabra “cubo” te viene a la mente una figura. El dibujo de un cubo, pongamos por caso”<sup>15</sup>). Si este fuera el caso, entonces una paradoja involucrando las normas de significado resultaría inevitable (“todo curso de acción puede hacerse acordar con la regla (...) si todo puede hacerse concordar con la regla, entonces también puede hacerse discordar”<sup>16</sup>); lo que este condicional sostiene es la segunda premisa del argumento de Wittgenstein. En este caso, la comprensión privada no determina normas de significado (“De donde no habría ni concordancia ni desacuerdo”<sup>17</sup>); esta es la tercera premisa. Pero la comunicación implica que hablante y audiencia comparten las normas de significado asociadas con el uso de palabras<sup>18</sup> (premi-sa cuatro). El conflicto entre las concepciones privatistas del lenguaje y la normatividad del significado debe llevarnos a concluir que el privatismo es falso (“Y por lo tanto no se puede seguir ‘privadamente’ la regla, porque de lo contrario creer seguir la regla sería lo mismo que seguir la regla”<sup>19</sup>).

¿Qué quiere decir aquí Wittgenstein por una regla y qué tiene que ver con el lenguaje natural? Es sabido que en las *Investigaciones* encuentra extremadamente fructífera la analogía entre hablar un lenguaje y jugar un juego.<sup>20</sup> Uno de los aspectos interesantes de la analogía es que llama la atención sobre el hecho de que ambas son actividades gobernadas por reglas. Concebimos las actividades de jugar el ajedrez, el fútbol o el solitario como secuencias de movidas intencionales de los jugadores, que están sujetas a normas –las reglas del juego– que explicitan cuáles son sus movidas correctas e incorrectas. Del mismo modo, se espera que los hablantes competentes usen palabras y oraciones guiados por normas de uso correcto y que sus interlocutores sean capaces de entenderlos a la luz de estas normas. Así, se espera que los hablantes usen el nombre de

---

15 Wittgenstein 1953, § 139. Esta suposición hace su aparición una y otra vez en los primeros doscientos parágrafos de las *Investigaciones*.

16 Wittgenstein 1953, § 201. Véase también § 198.

17 Wittgenstein 1953, § 201.

18 Wittgenstein 1953, § 242.

19 Wittgenstein 1953, § 202. Véase también § 258.

20 Wittgenstein 1953, §§ 7, 23.

una persona –digamos “Barack Obama”–, por ejemplo, en oraciones informativas para referirse a una determinada persona; usos que se refieren a otros objetos o que no son referenciales los consideramos normalmente como aplicaciones incorrectas del nombre. El que ‘Barack Obama’ se refiera a Barack Obama constituye el contenido de una norma semántica del español. Uno podría expresarla de la siguiente manera:

(N) ‘Barack Obama’ refiere a Barack Obama.

¿Por qué, si adoptamos la concepción privatista no puede haber normas de uso de palabras y oraciones? ¿Qué justifica la verdad de la segunda premisa del argumento de Wittgenstein? A fin de ilustrar este punto examinemos la situación del hablante divergente.<sup>21</sup>

Supongamos un juego de lenguaje donde un instructor (*A*) pide a su interlocutor (*B*) que escriba la serie de los números naturales. Supóngase también que la expresión de la orden del instructor es “añada 1”<sup>22</sup> y que la norma de significado se expresara en términos del siguiente condicional: “siempre que *A* diga “añada 1”, *B* debe escribir la secuencia ‘0, 1, 2, 3, ...’”. Supóngase que *A* está finalmente satisfecho de que *B* ha entendido la orden por el modo en que reacciona sistemáticamente a ella, esto es, por su conducta en una variedad de circunstancias. *A* intenta enseñar a *B* un número de otras secuencias de números naturales y expresa esas nuevas órdenes usando “añada *n*” en situaciones diversas; *B* reacciona a esas órdenes escribiendo o profiriendo las series ‘0, 1, 2, 3, ...’, ‘0, 2, 4, 6, ...’, ‘0, 3, 6, 9, ...’, etc. Luego de un amplio número de ejercicios, pruebas y correcciones con números no mayores que 1000, *A* concluye que *B* es competente en el uso de “añada *n*”. Supóngase entonces que *A* pide a *B* que continúe una de esas series—digamos: la serie de pares—más allá de 1000; se le pide a *B* que haga un nuevo uso de la expresión “añada 2”. Imagi-

21 Wittgenstein 1953, §§ 143, 185-187.

22 Por supuesto, una expresión más larga de la regla podría ser: “escriba la secuencia de los números naturales partiendo de 0”. Podríamos imaginar la primera expresión como traduciendo la más larga. Creo que no se pierde nada crucial al adoptar la expresión más corta de la orden.

nemos que en lugar de continuar del modo usual, *B* continúa: ‘1004, 1008, 1012,...’ y sin importar cuantas veces *A* proteste que lo hizo *incorrectamente*, *B* replica que ha continuado exactamente como antes.

Wittgenstein sugiere que la conducta de *B* podría ser explicada por una comprensión divergente de la expresión “añada 2”: *B* podría haber captado la regla expresada en español por la oración: “cuando alguien afirma “añada 2”, añadada 2 hasta 1000, luego añadada 4 hasta 2000, luego añadada 6 hasta 3000, y así en adelante”, en cuyo caso el modo en que continúa la serie era *correcto*. Tal vez para *B* lo más natural fuese interpretar la regla de este modo inusual que del modo habitual. Por supuesto que si nos enfrentásemos a una tal divergencia fundamental acerca del significado de los términos básicos de la aritmética, el resultado sería un colapso fatal de comunicación. Pero la mera posibilidad de un fallo en la comunicación es filosóficamente clarificador, porque da lugar a la pregunta sobre cómo deberíamos concebir el significado y sus normas.

Así, volvamos a la segunda premisa del argumento de Wittgenstein. Hemos asumido la verdad de la concepción privatista de acuerdo con la cual la comprensión lingüística consiste en hacerse una figura mental de una expresión del lenguaje cotidiano o traducir esa expresión al mentalés. Consideremos ahora la situación anterior que involucra *A* y *B* y supongamos que *B* es de hecho un hablante divergente. Si adoptamos la concepción privatista, la noción pública de significado y sus normas colapsa. Porque, mientras que el instructor traduciría “añada 2” al mentalés como “sume el sucesor de 1 a cada número”, su interlocutor la traduciría en su mentalés como “añada 2 hasta 1000, añadada 4 hasta 2000, añadada 6 hasta 3000 y así sucesivamente”, de modo que sus respectivas evaluaciones sobre la corrección de las reacciones lingüísticas del seguidor de reglas (*B*) entrarían en conflicto.

Un razonamiento similar se aplica al ejemplo discutido en el párrafo 139 sobre el significado de la palabra ‘cubo’. Si se adoptara la concepción internalista del *Tractatus*, podríamos imaginar una situación donde la imagen mental de un cubo jugara el papel del significado atribuido por un hablante a la palabra ‘cubo’, mientras que el significado dado por su interlocutor divergente a ella sería más



bien la imagen mental de un prisma triangular,<sup>23</sup> en cuyo caso sus normas de significado asociadas a ‘cubo’ otra vez estarían en conflicto. Los casos de hablantes divergentes apoyan la afirmación de que una concepción internalista de la comprensión lingüística es incapaz de dar cuenta de la comunicación entre dos personas. Si nuestra concepción de la comprensión permite que hablante e interlocutor asocien reglas o normas distintas con sus palabras, el desacuerdo acerca de su uso correcto inviabilizaría la comunicación, lo cual muestra que significados privados no pueden ser el fundamento del lenguaje de comunicación.

Por lo tanto, la posibilidad de la comunicación exige una explicación externalista de la comprensión de palabras. Nótese que la noción internalista de significado refutada por Wittgenstein podría ser del tipo de la intencionalidad directa –por ejemplo, el atomismo lógico de Russell y del *Tractatus*– o más bien caer en los moldes de la ya mencionada intencionalidad indirecta–como, por ejemplo, la noción fregeana de sentido–. No importa si el significado es visto como intencionalidad directa o indirecta; siempre que esté determinado de manera internalista, se aplica el experimento mental del hablante divergente.

### 3.2. *El punto de vista comunitario*

Las *Investigaciones* sugieren una noción externalista de significado en los parágrafos § 202 a §242. En *Wittgenstein sobre reglas*,<sup>24</sup> Kripke interpreta esta nueva concepción como una explicación de segunda persona de la determinación del significado, que se opone al privatismo o internalismo criticado por Wittgenstein. Para mis propósitos aquí no será relevante si este nuevo enfoque–*el punto de vista comunitario*<sup>25</sup>–corresponde realmente a la propuesta de Wittgenstein en los

23 Aquí estoy suponiendo que es más natural para el interlocutor, tal vez en virtud de su sistema visual, asociar ‘cubo’ con una imagen mental de una pirámide compuesta de seis lados triangulares y una base hexagonal, que es un tipo de proyección–o traducción–de la figura de un cubo transparente.

24 Kripke 1982, cap. 3.

25 Ésta es mi terminología; la explicaré en un momento. Kripke mismo llama al punto de vista comunitario ‘solución escéptica a la paradoja sobre seguir una regla’, una especie de antirrealismo sobre la atribución en segunda persona de contenido



parágrafos mencionados arriba.<sup>26</sup> Mi cuestión ahora es: ¿en qué sentido es externalista el punto de vista comunitario y en qué medida, de acuerdo con Kripke, elimina la paradoja sobre seguir una regla y evita el escenario del hablante divergente?

Aunque el defensor del punto de vista comunitario se aparte de él más tarde, inicialmente hace un diagnóstico correcto, a saber: que el internalismo sobre el significado no permite trazar la distinción esencial entre seguir realmente una regla y creer que uno la está siguiendo (“y pensar que uno está siguiendo una regla no es seguir una regla”<sup>27</sup>). Para ponerlo en otras palabras: según el comunitarismo, el privatista no logra trazar la distinción subjetivo-objetivo sobre el significado y sus normas.<sup>28</sup> Al sostener que el privatista no puede sostener tal distinción, el comunitarista insiste en que la existencia de normas de significado requiere más que el hacer figuras mentales de los hechos (traducirlos al mentalés) y que, por lo tanto, este elemento extra debería ser identificado con la perspectiva externa de los miembros competentes de una comunidad de seguidores de reglas.

Esta idea puede ser ilustrada como sigue: un miembro de una comunidad (*A*) juzgará que el hablante (*B*) sigue las reglas de significado para sus expresiones si encuentra que los usos lingüísticos de *B* coinciden sistemáticamente con los suyos en circunstancias similares. Si *A* encontrara discrepancias recurrentes y persistentes entre las disposiciones lingüísticas de *B* y las suyas, juzgaría que no está siguiendo reglas. Entre estos dos casos extremos habría una variedad de casos donde *A* no estaría en posición ni de afirmar ni de negar

---

semántico a las preferencias de un hablante; tales atribuciones se explican en términos de condiciones de aseverabilidad. Según Kripke, este antirrealismo se presenta en las *Investigaciones* como comunidades de seguidores de reglas de uso de palabras. Lo afirma, por ejemplo, en Kripke 1982, pp. 91-92, 95.

26 Estoy convencido de que el punto de vista comunitario no corresponde a lo que Wittgenstein piensa que evitaría la paradoja del seguir una regla. Sin embargo, a esta altura el mejor argumento contra el comunitarismo que Kripke atribuye a Wittgenstein sería mostrar que es incapaz de bloquear la paradoja; esto es lo que haré a continuación.

27 Wittgenstein 1953, § 202.

28 Kripke 1982, p. 89.

que *B* es un hablante competente como también casos en los cuales le parecería a *A* que *B* es un hablante competente pero comete errores ocasionales.<sup>29</sup> En el caso en que *B* fuera un hablante divergente, *A* probablemente juzgaría que no es un seguidor de reglas. En todos los casos en que *A* está en condiciones de evaluar los usos de expresiones de *B* respecto a sus propias normas de significado, la posibilidad de hacerlo descansa sobre una comparación que hace entre las respuestas lingüísticas de *B* y las que él hubiera dado en situaciones similares. El externalismo de Kripke sostiene que la convergencia en los juicios de los miembros de una comunidad lingüística dada determina los significados y su normas. De acuerdo con él, ser un usuario de un lenguaje es hablar como los demás miembros de una comunidad.<sup>30</sup>

Muchos filósofos se han quejado de que la explicación kripkeana de las normas de significado entra en conflicto con la intuición de que, como seguidores de reglas, tenemos autoridad sobre nuestra propia competencia lingüística.<sup>31</sup> Otros han rechazado su concepción de las normas del significado, una vez que su dependencia de los juicios de los miembros de una comunidad la convierte en una noción poco robusta y nada objetiva.<sup>32</sup> A continuación, reiteraré mi acuerdo con estas objeciones mostrando que, al igual que el internalismo, el punto de vista comunitario también resulta víctima del argumento de Wittgenstein, esto es: podemos imaginar un experimento mental del seguidor de reglas divergente para refutarlo.

Como vimos, el comunitarismo desplaza la autoridad sobre la evaluación del uso de palabras del hablante a sus interlocutores; el comunitarista reconoce como lenguaje únicamente aquellas acciones lingüísticas que coinciden, o al menos son muy similares, a las que los miembros de una comunidad tienden a producir. En su intento

---

29 Kripke 1982, pp. 89-92.

30 La versión de Kripke del comunitarismo coincide con la de Crispin Wright en su libro sobre Wittgenstein. Véase, por ejemplo, Wright 1980, p. 219.

31 Por ejemplo, McKinsey 1991.

32 Esta objeción viene de John McDowell en su intercambio filosófico con Crispin Wright (McDowell 1984, p. 328). Davidson expresó la misma objeción en su discusión del comunitarismo de Kripke (Davidson 1992, pp. 114-121).

de escapar al subjetivismo y al privatismo, el comunitarista propone sustituir el propio agente lingüístico como autoridad evaluadora del significado de sus palabras por su observador. Sin embargo, desde el punto de vista de un miembro de la comunidad no hay espacio para la objetividad: lo que le *parezca correcto* coincide con lo que de hecho *es correcto*. Simplemente nos hemos movido de una posición según la cual la comprensión se explica en términos de la autoridad de primera persona asociada a idiolectos privados, a otra en la cual el mero acuerdo en las respuestas lingüísticas y nuestras creencias compartidas acerca de ellas constituye la comprensión.<sup>33</sup> Tal cambio, sin embargo, no ha restablecido la noción de un criterio objetivo para la acción lingüística.

Mostraré como se genera la paradoja sobre seguir una regla si adoptamos el punto de vista comunitario; consideremos una vez más el experimento mental del seguidor de reglas divergente. Recordemos que *B* es el seguidor de reglas divergente y *A* su interlocutor no-divergente. Supóngase que *A* es un miembro de una comunidad de seguidores de reglas cuyas reacciones lingüísticas a la orden “añada 2”, en la situación anteriormente descrita, son similares a las nuestras; *A* cree que *B* ha continuado la serie *incorrectamente* en esa situación. Supóngase también que un miembro de una comunidad distinta (*B'*)—una comunidad de seguidores de reglas divergentes—observa a *B* y concluye que ha continuado la serie *correctamente*. Si la noción de una norma asociada a la comprensión lingüística es tan dependiente de las creencias de los miembros de alguna comunidad, entonces lo que sea que juzguen que es correcto los miembros de la *B*-comunidad será correcto. Puede verse en el presente caso que esto elimina la normatividad de la comprensión respecto al uso de palabras a partir del hecho de que las nociones de corrección e incorrección se han relativizado, lo cual es otra forma de decir que la objetividad del significado y del seguimiento de reglas no ha sido recuperada por el comunitarismo.

La versión de Kripke de la intencionalidad directa más su externalismo comunitarista y causalista mezcla una semántica esencialis-

---

33 Según las *Investigaciones*, ésta sería la concepción comunitarista sobre la comprensión (Wittgenstein 1953, § 241; Wittgenstein 1978, parte VI, § 49; parte VII, § 40).

ta –su teoría del significado para el lenguaje natural– con el punto de vista de la comunidad<sup>34</sup> y una teoría de las cadenas causales de comunicación<sup>35</sup>–su teoría de la determinación del significado (teoría de la referencia). El esencialismo hace su aparición en la concepción kripkeana a partir de las tesis de que (1) los nombres propios y términos de clase natural son designadores rígidos, de que (2) la identidad es una propiedad esencial de los particulares y clases naturales<sup>36</sup> y también de que (3) la pertenencia a una determinada clase natural es una propiedad esencial de sus respectivos particulares.<sup>37</sup> De acuerdo con nuestra anterior clasificación, el esencialismo semántico de Kripke califica como una teoría semántica de intencionalidad directa debido a sus tesis según las cuales la contribución semántica de un nombre propio a un enunciado en que ocurre es un particular y el valor semántico de un enunciado conteniendo nombres propios es una proposición singular.

Ahora bien, la teoría causal de la referencia propuesta en *Naming and Necessity* serviría para determinar el significado de la mayoría de los nombres propios cotidianos: la idea es que este tipo de significado se fija en situaciones paradigmáticas de bautismo por transacciones causales entre el bautizado y el acto de nombrar del bautizador, más la trasmisión de la intención referencial inicial a través de posteriores interacciones causales entre los miembros de la comunidad lingüística.<sup>38</sup> Una variante ligeramente diferente de la teoría causal de *Naming and Necessity* es la que nos presenta el autor de *Wittgenstein on Rules*; en ésta última, son las interacciones causales entre seguidores de reglas y alguna comunidad lingüística las que determinan el significado y también la referencia de las expresiones de los primeros. Ya vimos que es el acuerdo comunitario de creencias sobre la competencia lingüística de un seguidor de reglas lo que

---

34 Wittgenstein sobre reglas.

35 Presentada en *Naming and Necessity* (1972, pp. 90-97). Esta expresión la tomo de Searle (1983, p. 232).

36 Las tesis de designación rígida para los nombres propios y términos de clase natural están en las conferencias 1 y 3, y la tesis de la esencialidad de la identidad entre particulares y clases naturales es afirmada en la conferencia 3 de Kripke 1972.

37 Kripke 1972, conferencia 1.

38 Kripke 1972, pp. 90-95.

constituye la norma sobre el significado de sus palabras. Este tipo de acuerdo, sin embargo, no es suficiente, como ya lo hemos mostrado, para la objetividad del significado porque sólo nos dice algo sobre las disposiciones lingüísticas comunitarias pero no nos dice nada acerca de su posesión conceptual. Las mismas consideraciones se aplican a la teoría causal de *Naming and Necessity*: el acuerdo de creencias sobre la conducta lingüística de nuestros interlocutores no es suficiente para constituir el significado de sus palabras.

¿Esto significa que las teorías de intencionalidad directa no sirven para dar cuenta de la comprensión lingüística? Si nos convence el experimento mental del seguidor de reglas divergente, ni las concepciones de intencionalidad directa aunadas al internalismo sobre la determinación del significado,<sup>39</sup> ni tampoco sus contrapartes externalistas<sup>40</sup> se mostraron capaces de escapar a la paradoja sobre seguir reglas. Esto se debe a que ni el énfasis exclusivo sobre la perspectiva del seguidor de reglas –el privatismo sobre el significado y la comprensión– así como tampoco el énfasis exclusivo en la perspectiva de una comunidad pueden dar cuenta de la comunicación verbal. Entonces, ¿Qué se requiere para evitar la paradoja sobre la normatividad del significado? Esto es lo que discutiré en la sección siguiente.

#### 4. La eliminación de la paradoja sobre seguir una regla

La explicación de la comunicación exitosa nos obliga a prestar atención al consejo de Wittgenstein cuando sugiere, en pasajes como el siguiente, que el modo de lidiar con la paradoja sobre la normatividad del significado requiere integrar la perspectiva interna del seguidor de reglas con la de su interlocutor y también con el mundo exterior de las acciones humanas:

Seguir una regla es análogo a: obedecer una orden. Se nos adiestra para ello y se reacciona a ella de determinada manera.

---

39 Una ilustración de las cuales correspondería al atomismo lógico de Russell y del primer Wittgenstein.

40 Un ejemplo de las cuales sería el esencialismo de Kripke asociada con su teoría causal-comunitaria de la referencia.

¿Pero qué pasa si uno reacciona *así* y el otro *de otra manera* a la orden y al adiestramiento? ¿Quién está en lo correcto?

Imagínate que llegas como explorador a un país desconocido con un lenguaje que te es totalmente extraño. ¿Bajo qué circunstancias dirías que la gente de allí da órdenes, entiende órdenes, obedece, se rebela contra órdenes, etc.?

El modo de actuar humano común es el sistema de referencia por medio del cual interpretamos un lenguaje extraño.

Imaginémonos que la gente de ese país ejecutase las acciones humanas ordinarias y al hacerlo se sirviese, al parecer, de un lenguaje articulado. Si se observa su conducta, es comprensible, nos parece 'lógica'. Pero si tratamos de aprender su lenguaje, encontramos que es imposible. No hay concretamente entre ellos ninguna conexión regular de lo dicho, de los sonidos, con las acciones; pero con todo, estos sonidos no son superfluos; pues si, por ejemplo, amordazamos a una de estas personas, ello tiene las mismas consecuencias que entre nosotros: sin esos sonidos sus acciones caen en confusión—como me gusta expresarlo.

¿Debemos decir que esta gente tiene un lenguaje: órdenes, informes, etc.?

Para lo que llamamos "lenguaje" falta regularidad. (Wittgenstein 1986, §§ 206-207)<sup>41</sup>

Tenemos aquí dos idiolectos asociados con los mundos mentales del hablante y del explorador-intérprete<sup>42</sup> y el mundo compartido de sus actividades. Wittgenstein propone que la interpretación de segunda persona, cuando tiene éxito, arroja luz sobre la normatividad del significado. Para la situación imaginada tenemos al hablante comunicando de manera intencional sus pensamientos y significados al intérprete al exhibir suficiente regularidad en su conducta; y tenemos también al oyente interpretándolo de manera intencional al

41 Véase también Wittgenstein 1953, § 243.

42 El explorador extranjero es un ancestro del traductor radical de Quine y del intérprete radical de Davidson. En particular, la situación radical imaginada por Wittgenstein es similar a la situación de triangulación propuesta por Davidson entre el hablante, su intérprete y el mundo compartido por ambos. Ésto es, de acuerdo con ellos, el fundamento de la objetividad del pensamiento y del lenguaje humanos. Véase, por ejemplo, Davidson 1991, pp. 202-203.

basar sus hipótesis acerca de esos pensamientos y significados sobre las regularidades que observa.<sup>43</sup> Si se logra la comunicación, entonces hablante e intérprete deben concordar acerca de las normas que guían y sirven para evaluar acciones en el juego de lenguaje del seguidor de reglas.

Pero ¿cómo pueden hablante e intérprete estar de acuerdo acerca de las reglas seguidas por el primero sin que se colapsen sus respectivos idiolectos? El ejemplo de Wittgenstein de ‘las personas que hablan en monólogo’ sugiere que hablante y oyente no necesitan hablar el mismo idioma o seguir la misma regla para lograr comunicarse. Esto es lo que deduzco del siguiente pasaje:

Un hombre puede animarse a sí mismo, darse órdenes, obedecerse, censurarse, castigarse, formularse una pregunta y responderla. Se podría también imaginar incluso hombres que hablasen sólo en monólogo. Acompañarían sus actividades hablando consigo mismos.—Un explorador que los observase y escuchase sus discursos podría conseguir traducir su lenguaje al nuestro. (Estaría por ello en situación de predecir correctamente las acciones de esas personas, pues también las oíría formular resoluciones y decisiones.) (Wittgenstein 1986, § 243)

Así, aunque puede haber diferencias entre sus idiolectos, éstos no pueden divergir demasiado; de otro modo el método interpretativo no encontraría ‘regularidad suficiente’ entre lo que el hablante dice y lo que hace. En los párrafos 241 y 242, Wittgenstein insiste en que la comunicación requiere tanto acuerdo sobre juicios como sobre definiciones.<sup>44</sup> El segundo tipo de acuerdo concierne a las normas de significado, mientras que el acuerdo del primer tipo es crucial para obtener acuerdos del segundo tipo. Porque, como Wittgenstein señala, si los comunicadores no estuvieran de acuerdo sobre la mayoría de sus juicios—por ejemplo, que este objeto que ambos ven es

---

43 Para evidencia textual sobre la tesis de Wittgenstein acerca de la manifestación de las intenciones comunicativas en la interpretación de segunda persona de una práctica lingüística véase, por ejemplo, Wittgenstein 1953, §§ 205, 243, 337-8.

44 Véase también Wittgenstein 1978, parte IV, § 39.



verde—las regularidades entre ciertas situaciones mundanas y las reacciones lingüísticas de los hablantes no podrían ser captadas por el explorador extranjero como evidencia para sus hipótesis interpretativas, las cuales tomará, en un segundo momento, como normas de su juego de lenguaje.<sup>45</sup>

Uno podría dudar sobre si la posición del segundo Wittgenstein —llamémosla ‘interpretación de una práctica’— es realmente una versión del externalismo sobre el significado aunada a una concepción indirecta de la intencionalidad del lenguaje y también si realmente elimina la paradoja sobre seguir reglas. Tal vez una comparación de la interpretación de una práctica con el atomismo lógico del *Tractatus* respecto de la semántica de los nombres propios sirva para disipar tales dudas. Aunque semánticas distintas de la intencionalidad directa discrepen en cuales expresiones son nombres propios, todas están de acuerdo en que un nombre propio es una expresión de referencia directa. Así, mientras el primer Wittgenstein creía que los nombres genuinos de objetos simples son directamente referenciales, en las *Investigaciones* sostuvo que los nombres cotidianos de personas y objetos de tamaño mediano son más bien indirectamente referenciales, esto es: son sinónimos de cúmulos de descripciones. Para el segundo Wittgenstein, no hay nombres genuinos entendidos como expresiones de referencia directa.<sup>46</sup> Por otro lado, en oposición a la tesis internalista del *Tractatus* de que al pensar y hablar informativamente sobre el mundo hacemos figuras lógicas de los hechos, el autor de las *Investigaciones* sostuvo que nuestra comprensión de los demás pasa más bien por nuestra interpretación de su práctica lingüística.

En las secciones 3.1 y 3.2, afirmamos que ni el internalismo ni el externalismo sobre el significado aunado a concepciones directas

---

45 Sobre la tesis de Wittgenstein de que las normas de significado son extraídas por el intérprete como hipótesis corroboradas por las regularidades en la conducta del seguidor de reglas véase, por ejemplo, Wittgenstein 1953, §§ 54, 82.

46 En otras palabras: ninguna expresión tiene contenido semántico singular. De hecho, ésta es la interpretación de Kripke del parágrafo 79 de las *Investigaciones* (Kripke 1971, pp. 31-32) como proponiendo una semántica descriptivista del tipo cúmulo y también el punto de partida para la propuesta de Searle del descriptivismo cúmulo (Searle 1958).



de la intencionalidad podrían eliminar la paradoja sobre seguir una regla. También insinuamos la razón por la cual todas fallan, a saber: echan de menos el hecho de que la determinación del significado en el lenguaje natural depende de la comunicación exitosa y, como resultado, requiere una especie de coordinación y armonía entre las mentes de los comunicadores y el mundo que comparten. Los internalistas o bien suponen que las normas de significado están determinadas primordialmente por la estructura innata del mentalés y de ninguna manera dependen de los interlocutores del hablante,<sup>47</sup> o bien afirman que tales normas son objeto de la percepción infalible del hablante y, por tanto, no dependen de cómo es mundo con el que interactúa y tampoco de cómo reaccionan sus interlocutores a sus preferencias.<sup>48</sup> En cualquiera de los dos casos se genera la paradoja sobre seguir una regla.

La versión empirista del internalismo no puede dar cuenta de las normas del significado porque las meras interacciones causales entre situaciones mundanas y preferencias del hablante son notorias por su falta de poder discriminatorio para seleccionar los objetos mundanos de la intencionalidad de los pensamientos y enunciados proferidos por él. Podríamos usar el ejemplo de Quine de 'gavagai' para ilustrar el punto. Supóngase que el traductor radical observa a su interlocutor usar 'gavagai' cuando está en presencia de un conejo. ¿Debería traducirlo como 'conejo' o mejor como 'parte propia de conejo' o incluso como 'estado temporal de conejo'? En la situación descrita, las hipótesis de que su interlocutor interactúa con la parte delantera visible del conejo o más bien con la momentánea parte presente del conejo son a todas luces tan buenas como la primera; la mera interacción causal con el mundo no parece suficiente para determinar el objeto y el contenido intencional de las preferencias de un hablante. La variante racionalista del internalismo estaría en una posición aún menos confortable, ya que la noción de un mentalés

---

47 En las versiones empiristas del internalismo como las adoptadas por Locke y Hume en la modernidad o en las versiones más contemporáneas como los funcionalismos de Hilary Putnam y Jerry Fodor de los años 60s del siglo XX.

48 Las versiones racionalistas del internalismo como la de Descartes y Russell. Tyler Burge las clasificó a ambas como modelos introspeccionistas de lo mental (Burge 1979, sección IV).

aprehendido de manera infalible y al mismo tiempo esencialmente privado es más bien incompatible con la objetividad y publicidad del significado y de sus normas.

El externalismo comunitarista alentó la esperanza de que, al des-hacerse del mentalés e incluir la perspectiva de la segunda persona, finalmente se pudiera determinar el idiolecto de un hablante, aunque solo relativamente al idiolecto de esta segunda persona. No obstante, una vez que reflexionamos un poco más, vemos que su explicación sobre cómo se determina el significado en un lenguaje público solo funciona en apariencia. Pues pese a que el comunitarista con razón abre un espacio para la corrección del uso de palabras cuando separa las disposiciones lingüísticas de los hablantes competentes de las de sus interlocutores, el paso inicial en la dirección correcta se pierde cuando afirma a continuación que la norma en cuestión consiste en el hablar como el interlocutor hubiera hecho en circunstancias semejantes. Se puede mostrar que esto no puede explicar la existencia de normas objetivas de significado a partir de una reflexión sobre una modificación del ejemplo anterior. Supóngase que el traductor de Quine es un miembro de la tribu extranjera a la cual pertenece su interlocutor. Esto significa que su comprensión de 'gavagai' es más o menos parecida a la de su traducido. Pero ¿cómo sabe el traductor que los usos de 'gavagai' de su interlocutor se aplican más bien a conejos y no a conejos-patos?<sup>49</sup> Supóngase que miembros de una tribu ligeramente diferente consideran más acorde a su práctica decir que tales usos se aplican correctamente a conejos-patos. ¿Quién está en lo correcto? Respuestas similares a estímulos similares –disposiciones lingüísticas semejantes– son sin duda necesarias para el seguimiento de reglas pero de ninguna manera son suficientes; también se requiere decir algo acerca de cómo se determina la fuente objetiva de tales disposiciones.

La posesión conceptual es tal que la aplicación legítima de su respectivo término a los objetos adecuados –en el caso en discusión, el uso de 'gavagai' para clasificar conejos– requiere una triangulación

---

49 Los conejos-patos son idénticos a los conejos si son observados antes de cierto momento en el futuro; de otro modo son patos. El ejemplo es obviamente una modificación de 'verzul' y 'azerde' de Nelson Goodman (Goodman 1979, parte III).

previa: el hablante profiere ‘gavagai’ en presencia de conejos; el traductor observa la preferencia y la escena-conejo y juzga que está reaccionando a la presencia mundana de un conejo; pasa a hipotetizar que ésta es una norma de significado de su idiolecto. Una descripción griceana de este triángulo de comunicación rudimentario sería la siguiente: el hablante tiene la intención de referirse a conejos al profierir ‘gavagai’ y quiere que su intérprete capture su intención comunicativa al inferirla a partir de la observación de su reacción lingüística regular a conejos; el intérprete captura tales intenciones comunicativas observando el juego de lenguaje del hablante y además interpretándolo exactamente como quiso ser interpretado.<sup>50</sup> Si nos limitamos al acuerdo de disposiciones lingüísticas ofrecido por el externalismo comunitarista de Kripke y nada más, no podemos recuperar el triángulo del que hablamos anteriormente.

Mostraré ahora que el punto de vista interpretativo del segundo Wittgenstein provee una explicación de la normatividad del significado. Pensemos en el juego de lenguaje de los constructores<sup>51</sup> y supongamos que sus respectivos enunciados expresan el contenido proposicional de los movimientos en el juego –órdenes– como articulaciones sintácticas de palabras para números, palabras para colores, nombres comunes que se aplican a bloques de construcción, deícticos de lugar y eventualmente también demostrativos. Un enunciado típico en el lenguaje de los constructores sería “cuatro bloques rojos allí”. Enunciados como éste tienen condiciones de satisfacción que un observador extranjero podría descubrir al usar el método interpretativo. Imaginemos que el observador toma estas condiciones de satisfacción como normas de significado para las preferencias de los constructores. Imaginemos también que estas normas y aquellas que están asociadas a los constituyentes semánticos de estos enunciados son tomadas por el intérprete primero como hipótesis que generalizan regularidades observadas en la práctica lingüística de los constructores. La triangulación y la suposición de que los constructores

---

50 Tal esquematización de una situación de comunicación en términos de intenciones griceanas sigue de cerca su concepción del intercambio lingüístico como un caso paradigmático de transacciones cooperativas entre seres humanos en “Logic and Conversation” (Grice 1967).

51 Wittgenstein 1953, § 8.

usan sus palabras y enunciados de manera intencional para comunicarse entre ellos podría conducir al intérprete-observador a usar esas hipótesis como normas para la evaluación de conductas lingüísticas posteriores. La siguiente cita corrobora esto:

Se aprende el juego observando cómo juegan otros. Pero decimos que se juega según tales y cuales reglas porque un espectador puede extraer estas reglas de la práctica del juego—como una ley natural que sigue el desarrollo del juego.—¿Pero cómo distingue el espectador en este caso entre un error de los jugadores y un desarrollo correcto del juego?—Hay para ello marcas características en la conducta del jugador. Piensa en la conducta característica de corregir un *lapsus linguae*. Sería posible reconocer que alguien lo hace aún sin entender su lenguaje.” (Wittgenstein 1986, § 54)

Si combinamos esta cita con las del comienzo de esta sección donde se mencionó un triángulo que involucra las creencias y en general los pensamientos del hablante, los de su intérprete y el mundo compartido de los objetos públicos y de las actividades humanas, entonces donde el primero reacciona regularmente a la escena-conejo profiriendo ‘gavagai’, el segundo correlaciona dicha escena con la preferencia en su idioma de ‘conejo’ y juzga la regularidad observada como compatible con la hipótesis de que ‘gavagai’ significa lo mismo que ‘conejo’ y la usa para evaluar las posteriores emisiones lingüísticas del hablante. Las preferencias del hablante en situaciones específicas están correlacionadas con las reacciones del oyente a situaciones mundanas similares, pero el significado de tales preferencias se fija sólo en la comunicación por el hecho de que la intención del hablante de referirse a esta clase de objetos es captada por su intérprete, primero, como una ley natural que corrobora la regularidad observada y, en segundo lugar, como una norma de significado que gobierna su práctica lingüística.

### 5. Conclusión

La explicación wittgensteiniana de la comprensión de palabras —la interpretación en segunda persona de una práctica lingüística— nos presenta una forma de eliminar la paradoja sobre seguir una regla que integra la autoridad de la primera persona sobre el significado y lo mental en general con el acceso de segunda persona a las normas de significado del seguidor de reglas. Sin embargo, a

fin de apreciar el significado profundo de dicha propuesta, necesitamos reconocer que la semántica del lenguaje del hablante –las reglas de significado que sigue– solo puede determinarse interpretativamente cuando éste está en comunicación con otra persona sobre su realidad compartida. Pero si la interpretación de segunda persona de una práctica lingüística es la única vía de acceso al significado, entonces somos llevados a concluir que la aproximación correcta a la intencionalidad del pensamiento y del lenguaje debe combinar la intencionalidad indirecta con el externalismo semántico, a saber: un sistema interconectado de hipótesis interpretativas sobre la semántica del lenguaje del hablante que esté corroborado óptimamente por su actividad lingüística.

## 6. Bibliografía

- Almog, J. et al. 1989, *Themes from Kaplan*, Oxford, Oxford University Press.
- Augustine 1991, *Confessions*, Oxford, Oxford University Press.
- Brentano, F. 1995, *Psychology from an Empirical Standpoint*, (trad. inglesa de Brentano 1874), London, Routledge.
- Brentano, F. 1874, *Psychologie vom Empirischen Standpunkt*, Leipzig, Duncker & Humblot.
- Burge, T. 1979, "Individualism and the Mental", *Midwest Studies in Philosophy*, vol. 4, no. 1, pp. 73-122.
- Davidson, D. 2001, *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford, Oxford University Press.
- Davidson, D. 1992, "The Second Person", in Davidson 2001, pp. 107-122.
- Davidson, D. 1984, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Oxford University Press.
- Davidson, D. 1973, "Radical Interpretation", in Davidson 1984, pp. 125-140.
- Davidson, D. 1967, "Truth and Meaning", in Davidson 1984, pp. 17-36.
- Fodor, J. 1987, *Psychosemantics*, Cambridge, the MIT Press.
- Fodor, J. 1980, "Methodological Solipsism Considered as a Research Strategy in Cognitive Psychology", *Behavioral and Brain Sciences*, vol. 3, pp. 63-109.

- Frege, G. 1892, "Über Sinn und Bedeutung", *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, pp. 25-50.
- Goodman, N. 1979, *Fact, Fiction and Forecast*, Cambridge, Harvard University Press.
- Grice, P. 1989, *Studies in the Way of Words*, Cambridge, Harvard University Press.
- Grice, P. 1967, "Logic and Conversation", reprinted in Grice 1989, pp. 22-40.
- Hook, S. 1960, *Dimensions of Mind*, New York, New York University Press.
- Kaplan, D. 1989, "Demonstratives", in Almog et al. 1989, pp. 481-564.
- Kripke, S. 1982, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Cambridge, Harvard University Press.
- Kripke, S. 1972, *Naming and Necessity*, Cambridge, Harvard University Press.
- McDowell, J. 1984, "Wittgenstein on Following a Rule", *Synthese*, vol. 58, pp. 325-363.
- McKinsey, M. 1991, "Anti-Individualism and Privileged Access", *Analysis*, vol. 51, pp 9-16
- Meinong, A. 1904a, "Über Gegenstandstheorie", en Meinong, A. 1904b. Reimpreso y traducido al inglés en Chisholm, R. 1960.
- Meinong, A. 1904b, *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie*, Leipzig, J. Barth.
- Mill, J. S. 1843, *A System of Logic*, London, John W. Parker.
- Putnam, H. 1975, "The Meaning of 'Meaning'", *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. 7, pp. 131-193.
- Putnam, H. 1960, "Minds and Machines", en Hook 1960.
- Quine, W. 1960, *Word and Object*, Cambridge, the MIT Press.
- Russell, B. 1956, *Logic and Knowledge*, London, George Allen & Unwin Ltd.
- Russell, B. 1918, "The Philosophy of Logical Atomism", en Russell 1956, pp. 177-281.
- Russell, B. 1917, *Mysticism and Logic*, London, George Allen & Unwin.

- Russell, B. 1910, "Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description", en *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 11, pp. 479-493. Reimpreso en Russell 1917.
- Russell, B. 1905, "On Denoting", *Mind*, vol. 14, no. 56, pp. 479-493.
- Russell, B. 1903, *The Principles of Mathematics*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Searle, J. 1983, *Intentionality*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Searle, J. 1958, "Proper Names", *Mind*, vol. 67, n° 266, pp. 166-173.
- Wittgenstein, L. 1986, *Investigaciones filosóficas*, México, UNAM.
- Wittgenstein, L. 1978, *Remarks on the Foundations of Mathematics*, Cambridge, the MIT Press.
- Wittgenstein, L. 1953, *Philosophical Investigations*, Oxford, Blackwell.
- Wittgenstein, L. 1922, *Tractatus Logico-Philosophicus*, London, Keagan Paul, Trench and Trubner & CO.
- Wright, C. 1980, *Wittgenstein on the Foundations of Mathematics*, Cambridge, Harvard University Press.





**EXAMEN CRÍTICO DE LA TESIS DE GERALD COHEN  
SOBRE LA AUTOPROPIEDAD COMO FUNDAMENTO DE  
LA CONDENA MARXISTA DE LA EXPLOTACIÓN/  
CRITICAL ANALYSIS OF GERALD COHEN'S THESIS ON SELF-  
OWNERSHIP AS THE BASIS OF MARXIST CONDEMNATION  
OF EXPLOITATION**

**Daniel Malvasio**

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación,  
UDELAR  
IPA (CFE)

dmalvas@adinet.com.uy

**Resumen.** El trabajo expone en primer lugar la argumentación por la cual Cohen concluye que la categórica condena marxista de la explotación capitalista requiere como premisa normativa el principio libertarista de autopropiedad.

Su argumento reconstruye a partir de afirmaciones de Marx, lo que considera el relato estándar de la explotación, el que al implicar la acusación de que los capitalistas necesaria e injustamente roban tiempo de trabajo a los proletarios, debe asumir que éstos son los legítimos poseedores de su fuerza de trabajo.

La segunda parte del trabajo formula dos réplicas a la tesis de Cohen, la primera de las cuales expone las razones por las que Neil Levy entiende que el verdadero contenido del principio de autopropiedad es violentado por la asignación capitalista de los recursos, la cual de hecho se rige por un principio que es incompatible con él, y que sólo el socialismo lo aplicará de forma más consistente.

De esta manera, el principio socialista de contribución pondría en evidencia la hipocresía de los defensores del capitalismo de que sus arreglos institucionales reparten la riqueza de acuerdo con un criterio de recompensa en función del esfuerzo realizado, cuando en realidad justifican su acumulación por aquellos que carecen de tal merecimiento.

La segunda réplica es construida asumiendo el rechazo rawlsiano de la autopropiedad, al alegar que los sujetos no son los dueños de sus respectivas capacidades, ya que dependen de una distribución moralmente

arbitraria, pero discrepa en parte con él al defender que los productos del ejercicio de las capacidades no derivan directamente de tal distribución, dado que los factores naturales y sociales no son condiciones suficientes de tal ejercicio.

De ella se concluye que sin tener que aceptar el derecho del individuo a reclamar por el uso de sus capacidades un acceso (casi irrestricto) a los resultados, es posible atribuir al individuo un grado de responsabilidad por usarlas, de tal modo que tenga sentido la idea de mérito contributivo. A partir de las distinciones precedentes, se concluye que la recompensa proporcional al trabajo de la que habla el principio de contribución, esbozado por Marx como criterio de distribución de la riqueza social para la primera etapa del comunismo, contempla una noción restringida de mérito que permite a la vez poner en evidencia dónde reside la inmoralidad de la explotación capitalista, sin tener que adherir –como sostiene Cohen– a la idea de posesión incondicional de los talentos y habilidades presupuesta por la relación de autopropiedad libertarista.

**Palabras claves:** marxismo, explotación, autopropiedad, principio de contribución.

**Abstract.** Firstly, this work explains the argument in which Cohen concludes that the categorical Marxist condemnation of capitalist exploitation requires, as a normative premise, the libertarian principle of self-ownership.

His claim reconstructs from Marx's statements, what he considers to be the standard description of exploitation which, by implying the accusation that capitalists necessarily and unfairly steal working hours from the proletarians, it must assume they are the rightful the possessors of their labour power.

The second part of the work makes two critical remarks on Cohen's thesis. The first one invokes the reasons given by Neil Levy in order to indicate what he understands is the true meaning of self-ownership, and thus to assert that while the capitalist allocation of resources is effectively ruled by a principle that is inconsistent with itself, only socialism will apply it in a more consistent way.

In this way, the socialist principle of contribution would be highlighting the hypocrisy of the defenders of Capitalism of claiming that its institutional arrangements distribute wealth according to a compensation criterion depending on the effort invested, when they actually justify this accumulation on the grounds of those who lack such merit.

The second critique is made through the assumption of Rawls's rejection of self-ownership, which argues that individuals are not the owners of their respective capabilities, since they depend on an ethically arbitrary distribution, but partly disagrees with him by assessing that the product of their exercise, does not necessarily derive in such a distribution, given

that natural and social factors are not sufficient condition for their exercise.

Thus, without having to accept the individuals' right to claim their right to exclusively exercise their capabilities, which are considered necessary conditions to access the results obtained through them, it is possible to attribute the responsibility for exercising them to the individual, in a way that the idea of contributive merit makes sense.

It is possible to conclude, from the statements above, that the compensation in proportion to work referred to by the principle of contribution, outlined by Marx as the criterion for the distribution of social wealth for the first stage of communism, considers a restricted conception of merit, which at the same time allows to demonstrate where the immorality of capitalist exploitation stands, without having to subscribe –as sustained by Cohen– to the idea of unconditional possession of the abilities and skills put forward by the relation of libertarian self-ownership.

Keywords: marxism, exploitation, self-ownership, principle of contribution.

## 1. Exposición del argumento de Cohen

El primer análisis de Cohen (1980) de la noción marxista de explotación siguió la estrategia de poner en tela de juicio la interpretación ortodoxa de la teoría del valor trabajo en que se sustenta, pero con el propósito ulterior de redefinir aquella noción y así retener lo que entendía era su irremplazable sentido crítico de la apropiación capitalista.

En cambio, la implicación de su posterior argumentación conduce al devastador resultado de debilitar la fuerza de tal crítica, en la medida en que se basa en la hipótesis de que la categórica condena marxista de la explotación requiere –o es compatible con– el principio de autopropiedad, identificado por Cohen como la premisa fundamental a partir de la cual el libertarismo conservador pretende demostrar la justicia de la desigualdad material.

El motivo que llevó a Cohen a detectar en la denuncia de la explotación esa no confesada deuda con la propiedad de sí mismo, surgió de su interés por defender en el marco del debate normativo de la filosofía política, la igualdad de condición, ante el desafío planteado por Nozick de que tal igualdad sólo puede lograrse al costo de la injusticia, ya que su mantenimiento requiere la violación de la libertad y los derechos de propiedad sobre sí mismo.

Ante la alternativa de rechazar la propia tesis de autopropiedad o mostrar que la conclusión de Nozick a favor de la desigualdad no se sigue de ella, Cohen (1995: 92) optó por la segunda vía al entender que la igualdad material es compatible con aquella premisa, y se propuso demostrar que es Nozick quien está obligado a aceptar la propiedad colectiva del mundo, claramente igualitaria, si no quiere volver puramente formal el derecho sobre sí mismo de los asalariados, por su carencia de recursos productivos (Cohen, 1995: 14; 100).

Sin embargo, Cohen también advirtió que si su réplica a Nozick es pertinente, también desafía las pretensiones igualitaristas de la izquierda, ya que un régimen de propiedad colectiva de los recursos externos pone en aprietos todo programa político que procure preservar –como es deseable– la efectiva libertad del individuo.

Entiende que el marxismo al valorar la autonomía del sujeto, no menos que la igualdad material, se ve enfrentado al mismo tipo de dificultad filosófica que desafía el marco conceptual del libertarismo de izquierda.

Y es precisamente esta conexión la que subraya Cohen al proponer la lectura aludida como respuesta a la cuestión de cuál es el fundamento de la crítica marxista a la explotación capitalista del proletariado, o qué es lo que la hace moralmente reproable.

Esto demuestra que su enfoque rechaza la lectura “funcionalista” sugerida por algunos textos de Marx y de Engels, y propiciada por la interpretación predominante del marxismo por décadas, según la cual la explotación entendida como apropiación de plusvalía, en un sentido no implica nada indebido, en tanto se ajusta estrictamente a las pautas que rigen las relaciones de intercambio bajo el capitalismo (Cohen, 2014).

En su contra, Cohen alega que el uso por Marx de expresiones como “estafa” o “malversación”, al referirse a la extracción que sufren los trabajadores –por su carencia de medios de producción– del producto generado por ellos, no deja lugar a dudas del carácter reproable que tenía para él.

Y aunque admite que Marx nunca consideró abiertamente injusto el intercambio de salario por trabajo, al regirse por la misma ley de la

circulación de mercancías entre valores equivalentes, para Cohen el descubrimiento del mecanismo de la plusvalía permite afirmar que Marx juzga el perjuicio implicado, como una ilegítima privación de tiempo de trabajo propio.

De todos modos, aun concediendo esto último, subsiste el problema de que el fundamento de tal ilegitimidad no puede entenderse simplemente en términos de una ilegalidad, en la medida en que el intercambio salarial propio del capitalismo no puede ser contradictorio con su estructura de propiedad.

Es por esta razón que Cohen interpreta que Marx está apelando a un sentido de robo que trasciende el marco del derecho, ya que si él “no consideraba que el capitalista roba de acuerdo con [los propios] criterios del capitalismo, pero [aún] pensaba que roba, [entonces] debe significar que [lo hace] en algún sentido apropiadamente no relativista (...)” (2014: 301).<sup>1</sup>

Su argumentación procura probar que el relato marxista estándar de la explotación, al implicar la acusación de que los capitalistas sustraen injustamente tiempo de trabajo a los proletarios, tiene que asumir que éstos son poseedores de su fuerza de trabajo.<sup>2</sup>

Cohen alega así que la inmoralidad del “*robo de tiempo de trabajo de otra persona*” (Marx, 1987: 228)<sup>3</sup> consiste específicamente en la violación del principio de que “(...) una persona debe ser soberana con respecto a lo que hará con sus energías, (...) y [no debe] serle arrebatado una parte (...) de su producto sin nada a cambio” (1995: 147).<sup>4</sup>

1 “(...) since, (...), Marx did not think that by capitalist criteria the capitalist steals, and since he did think he steals, he must have meant that he steals in some appropriately non-relativist sense (...)”.

2 Cohen advierte que no está afirmando “que los marxistas han aceptado el principio libertarista, sino que (...) han fracasado en oponerse frontalmente a él”. “I do not here claim that Marxists have accepted the libertarian principle, but that, (...), they have failed frontally to oppose it”. (1995: 119).

3 Las cursivas pertenecen al texto de Marx.

4 “(...) a person should be sovereign with respect to what he will do with his energies. (...) and have part or all of his product taken from him for nothing in return”.

La objeción exhibe así la conexión conceptual que hay entre la crítica marxista de la explotación y el tipo de fundamentación libertarista de la propiedad privada, basada justamente en la propiedad de sí mismo como condición del derecho a disponer del fruto del trabajo.

Reconstruido en esos términos, el discurso marxista de que los capitalistas roban tiempo de trabajo

*implica que el trabajador es el justo propietario de su fuerza de trabajo. (...) [de modo que] el alegato marxista de que el capitalista explota al trabajador depende de la proposición de que las personas son las legítimas propietarias de sus energías; y dado que esta] proposición es la tesis de autopropiedad, [entonces ella es en última instancia] la que sustenta la razón marxista a favor (...) de que la relación capitalista es inherentemente explotadora. (1995: 146-147).<sup>5</sup>*

## 2. Réplicas al argumento de Cohen

### 2.1. Razones de Neil Levy para rechazar que la crítica de la explotación de Marx presuponga el principio libertarista de autopropiedad

Como primera respuesta, Levy concede a Cohen que su lectura puede ser plausible con respecto a ciertas exposiciones de la teoría marxista de la explotación, mencionando el caso de la versión defendida por Jeffrey Reiman, según la cual la injusticia de la extracción de plusvalía consiste en el robo del tiempo de trabajo de alguien, e implica un robo de su vida, dado que "(...) el trabajo, aunque sea realizado voluntaria o placenteramente, es un gasto de la misma vida"<sup>6</sup> (1987: 10-11).

Admite además que la afirmación de Marx (1986: 17) de que la asignación no explotadora del producción social bajo la primera fase

5 "The claim that capitalists steal labour time from working people therefore implies that the worker is the proper owner of his own power. (...) Hence the Marxist contention that the capitalist exploits the worker depends on the proposition that people are the rightful owners of their own powers. That proposition is the thesis of self-ownership, and I claim (...) it undergirds the Marxist case for the proposition that the capitalist relationship is inherently exploitative".

6 "Labor done, however willingly or even joyously, is life itself spent".

del comunismo se regirá por el mismo principio que regula la transacción capitalista de las mercancías, abonaría a primera vista la sospecha de que ambas están avaladas por la noción de autopropiedad (que legitima el derecho de las personas a recibir el valor producido por su trabajo).

Sin embargo, la estrategia de Levy propone diferenciar conceptualmente los mencionados criterios distributivos, argumentando que el capitalismo en realidad no se rige por el verdadero postulado de autopropiedad, sino por uno que "(...) de hecho es incompatible con éste [y que sólo] el socialismo [lo] aplicará [de forma] mucho más consistente (...)" (2002: 86).<sup>7</sup>

El principio socialista de contribución pondría así en evidencia la hipocresía de los defensores del capitalismo de que éste distribuye la riqueza de acuerdo con un criterio de recompensa por el esfuerzo, cuando en realidad justifica su acumulación por parte de aquellos que carecen de tal merecimiento.

Ello permite sostener que Marx es capaz de condenar el capitalismo en nombre de sus propios principios, los que solo serán correctamente concebidos y efectivamente aplicados por la sociedad poscapitalista, y a la vez entender su denuncia de la explotación capitalista como parte de una estrategia "ad hominen", al reprobarla valiéndose de los mismos principios que constituyen dicho modo de producción, pero sin adherir completamente a ellos.

Una evidencia adicional del carácter ad hominen de la crítica de Marx, es que de ese modo es posible comprender su observación de que el principio de contribución socialista, en tanto supone un derecho igual, sigue siendo por su carácter formal un derecho burgués, "(...) aunque ahora el principio y la práctica ya no se tiran de los pelos" (1986: 17).

Sin embargo, si las referencias mordaces de Marx a la concepción burguesa de los derechos y la justicia constituyen una relevante razón que refuta la pretensión de que asume al principio de autopro-

---

<sup>7</sup> "(...) understood properly, it is in fact incompatible with that principle. Thus, as we shall see, socialism will apply self-ownership far more consistently than capitalism ever could".

piedad, por otro es cierto que también consideró que esa concepción representa desde una perspectiva histórica un avance normativo (1987: 471).<sup>8</sup>

Así, Levy encuentra razonable sostener que la denuncia de Marx del capitalismo por desleal, es compatible con que considerara sus principios formales gérmenes de una verdadera moral y la versión capitalista de la autopropiedad como “(...) un desarrollo unilateral del verdadero principio moral[, según el cual] las personas deben ser recompensadas por sus esfuerzos” (2002: 9).<sup>9</sup>

Por tal razón, el autor introduce un matiz al proponer entender que el argumento de Marx es sólo parcialmente *ad hominen*, ya que si bien denuncia al capitalismo por su fracaso en cumplir con los propios principios morales a los que recurre para justificarse, parece aceptar al mismo tiempo que el código moral burgués constituye un anticipo de los principios que forman parte de sus convicciones.

Sin embargo, la atribución a Marx de un tipo de crítica *ad hominen* del capitalismo enfrenta otra objeción, también planteada por Cohen, de que tal estrategia sólo permitiría repudiar al capitalismo hipócrita, mientras que la pretensión del marxismo es condenar el capitalismo como tal, incluso el que surge de “las relaciones capitalistas limpiamente generadas”.

La respuesta de Levy concede a Cohen que el “principio de contribución” es impotente con respecto a un capitalismo en el que las desigualdades surgen de un mayor talento y/o frugalidad del beneficiado, pero rechaza que el

*(...) argumento ad hominen de Marx [no sea] suficiente para condenar este capitalismo limpiamente generado[, pues] en la medida en que (...) autoriza la transferencia de bienes o de ingreso a través de la herencia (o por cualquier otro modo que ignore la contribución del que lo recibe),*

---

8 “Es indudable que la emancipación política representa un gran progreso, y aunque no sea la forma más alta de la emancipación humana en general, sí es la forma más alta de la emancipación humana *dentro* del orden del mundo actual”.

9 “(...) a one-sided development of a truly moral principle: that people should be rewarded for their efforts”.



*está en conflicto con el principio de contribución, [que es el verdadero] núcleo moral de la autopropiedad (2002: 92).<sup>10</sup>*

Por tal razón considera la versión nozickeana de la autopropiedad una tergiversación de la genuina demanda moral avalada por el principio marxista de contribución, ya que mientras éste autoriza al trabajador a reclamar el derecho sobre parte del valor creado por su trabajo, aquélla implica no sólo ese derecho, sino también el justo título sobre la riqueza acrecentada por intermedio de recursos productivos, sin la necesaria mediación de la propia actividad laboral.

De modo que si

*[e]l principio de contribución exige [únicamente] que el valor del trabajo sea devuelto al trabajador, [en vez de fluir] hacia la persona que simplemente posee el capital usado en la producción[, se probaría que] lejos de ser extensionalmente equivalentes, el principio de contribución y la autopropiedad capitalista directamente están en contradicción entre sí (2002: 87).<sup>11</sup>*

Pues si el derecho de las personas al producto es –según el principio de contribución– la recompensa por sus esfuerzos productivos realizados, siendo esta idea de merecimiento la fuente del crédito moral pretendido por el principio libertarista de autopropiedad<sup>12</sup>, el hecho de que este último legitime los resultados de transacciones que exceden el alcance de aquella idea, constituye una razón para decir que “(...) que aunque [ambos principios] (...) marchan paralelos por un largo trecho, (...) se separan tajantemente” (2002: 89).<sup>13</sup>

10 “(...) Marx’s ad hominem argument is sufficient to condemn this cleanly generated capitalism. So long as this capitalism allows for the transfer of assets or income by inheritance (or in any other manner that ignores the contribution of the receiver), it conflicts with the contribution principle, the moral kernel of self-ownership”.

11 “The contribution principle demands that the value of the labor be returned to the laborer, not flow the person who happens to own the capital used in production. Far from the contribution principle and capitalist self-ownership being extensionally equivalent, (...) they directly contradict one another.

12 Levy (2002: 86) afirma que el principio de autopropiedad extrae su fuerza moral del principio de contribución. “(...) moral force (...) it inherits from the contribution principle”.

13 “(...) that though the contribution principle and the principles of distribution generated by self-ownership run parallel for part of their length, in a number of

De acuerdo con el planteo de Levy, Nozick se aprovecharía del sentido laboral de la posesión avalado por el principio de contribución para legitimar a aquel que deriva del puro hecho de la propiedad.

## 2.2. Segundo argumento para rechazar la lectura de Cohen

Este argumento se propone defender que el valor concedido a los talentos y capacidades de los individuos por la tesis libertarista de autopropiedad, difiere del que les asigna el principio de contribución concebido como pauta distributiva para la primera fase del comunismo.

Tal diferencia se expresa en el contraste entre la justificación de la casi irrestricta propiedad privada de los bienes (derivada del derecho de cada uno a controlar sus capacidades) y la asignación del producto social de acuerdo con el criterio de proporcionalidad al trabajo realizado, según el principio de contribución.

Así, pese a tomar el trabajo como índice, se entiende que este principio le confiere una importancia acotada, si nos atenemos a la razón de Marx para relativizar el valor del rendimiento productivo como mérito, dado el carácter de “privilegios naturales” de los desiguales talentos y capacidades, en tanto dependen de la suerte bruta (1986: 17).<sup>14</sup>

En este mismo sentido, al hacer hincapié en las dificultades que enfrenta la defensa libertarista de la propiedad privada, Alan Gewirth (1996) ofrece a nuestra argumentación insumos para una reconstrucción alternativa a la de Cohen, del fundamento normativo del discurso marxista de condena a la explotación.

El autor destaca el papel decisivo que el derecho de ser un agente productivo, juega como base de lo que llama el tipo de validación

---

common situations they come decisively apart”.

14 El argumento de Marx hace hincapié en que el defecto del principio de contribución –frente al principio de las necesidades– radica en que trata las diferentes capacidades como “otros tantos privilegios naturales”. En este sentido tal principio puede ser leído en clave kantiana, asumiendo la condición de que la posesión o carencia de los talentos naturales y habilidades sociales, es un hecho moralmente arbitrario.

“antecedente” de los derechos de propiedad, frente a la fundamentación consecuencialista que apela a sus beneficios, en la medida en que el primero concede una importancia crucial a la relación que el agente entabla con los objetos a través de su actividad productiva, en la asignación de los derechos a disponer de ellos.<sup>15</sup>

Sin embargo, es cierto que el modelo de la justificación antecedente apareció clásicamente articulado con la idea de autopropiedad, como lo demuestra la teoría laboral de la adquisición de la propiedad de Locke, según la cual en la medida en que las personas son dueñas de sí mismas, ellas deben poseer lo que producen por medio de su propio trabajo.

En primera instancia se contrasta el carácter absoluto del derecho de posesión sobre sí mismo y el carácter condicional del derecho sobre los objetos producidos, en cuanto la apropiación de estos no depende sólo de la actividad propia, sino también de la disponibilidad de recursos naturales externos sobre los que se aplica, por lo que no se posee del mismo modo el producto que a sí mismo.

No obstante, nuestra réplica a Cohen apela a Rawls con el propósito de hacer hincapié en que existe la misma mediación en la relación de autopropiedad, debido a que el “sí mismo” también es el resultado de causas genéticas y ambientales con las que uno no es capaz voluntariamente de contribuir.

De ahí que la pretensión de justificar el derecho a disponer de los bienes mundanos recurriendo al uso que la persona hace de su libre agencia intencional, al producirlos, se ve enfrentada a la objeción, de que si los productores no son los dueños incondicionales de sus respectivas capacidades y habilidades, en la medida en que su distribución es moralmente arbitraria, entonces no pueden reclamar para sí la exclusividad de su empleo.

Pues, más allá de que sea discutible (Gorr, 1995: 273) que el principio de diferencia de Rawls implica la negación de la autopropie-

---

15 A ello añade que mientras la legitimación consecuencialista pone el acento en el bienestar como criterio de éxito, la justificación antecedente enfatiza el aspecto de libertad y la intencionalidad, como condición necesaria para el ejercicio del “derecho de agencia”.

dad, lo cierto es que al no tomar en cuenta el factor antecedente del trabajo realizado para adscribir derechos de propiedad, debido a que su supuesto “(...) sobre la causación última de las capacidades, esfuerzos y logros humanos” (Gewirth, 1996: 189),<sup>16</sup> impide considerar lo asignado a la actividad productiva como aplicación de un criterio de mérito.

Sin embargo, la estrategia de nuestro argumento de réplica a Cohen requiere restringir el alcance de la refutación rawlsiana de la autopropiedad, de tal modo que no quede excluida la posibilidad de evaluar la contribución que cada individuo realiza haciendo uso de sus capacidades, al concebirlas sólo como condiciones necesarias de los resultados que se obtienen por medio de ellas.

Es de esta manera que entendemos la discrepancia de Gewirth con el planteo de Rawls de que la “disposición a esforzarse” es una capacidad que también depende de circunstancias sujetas a la fortuna, teniendo en cuenta que aunque estas facilitan -u obstaculizan- su desarrollo, no son condiciones suficientes de la misma, ya que el propio individuo es responsable de ejercitarla, una vez formado el tipo de carácter, que incluye la aptitud favorable al esfuerzo.<sup>17</sup>

Se considera que al realzar el derecho positivo de ser un agente productivo, la perspectiva de Gewirth asume una postura intermedia, que permite rechazar a la vez que las habilidades y desempeños productivos están determinados por los factores naturales y sociales, así como la pretensión de un pleno control sobre ellos, lo que da lugar a la idea de una genuina causalidad de agente, cuyas acciones son irreductibles a meros eventos.

En términos normativos, dicha perspectiva abre la posibilidad de realizar juicios comparativos sobre la contribución productiva, ponderando tanto el esfuerzo y la efectiva realización, así como las

---

16 “(...) about the ultimate causation of human abilities, achievements, and efforts”.

17 Resulta interesante al respecto la referencia de Gewirth al pasaje de la *Ética a Nicómaco* (III.5 1113 b3) en el que Aristóteles sostiene que para que la acción virtuosa sea elogiada, las personas tienen que ser responsables de desarrollar de su propio carácter, de moldearlo voluntariamente.

condiciones afortunadas o desfavorables a partir de las cuales las personas los llevan a cabo.

Tales evaluaciones tendrán que sopesar diferencialmente los méritos con propósitos de distribución, en el caso de alguien que tiene que empeñarse intensamente debido a desventajas natural o socialmente heredadas, para alcanzar determinado rendimiento productivo, y en el de aquel que lo logra a partir de condiciones más favorables.

De este modo es que entendemos –y suscribimos– la afirmación de Gewirth de que “(...) la objeción primordial contra la autopropiedad no refuta [necesariamente] la justificación antecedente de los derechos de propiedad tal como es representada por la tesis del trabajo intencional (...)” (1996: 193).<sup>18</sup>

De acuerdo con la perspectiva del autor, se vuelve plausible defender que no sólo se debe reconocer a las personas por el esfuerzo que despliegan al producir, sino incluso que ellas “(...) merecen un ingreso por los bienes que producen”, en la medida que “normalmente existe una secuencia causal entre el esfuerzo y la contribución” (1996: 194)<sup>19</sup>, lo que evita la limitación kantiana de la responsabilidad al aspecto puramente interno de la actividad.

A nuestro juicio, es este punto de inflexión con respecto a Rawls el que permite afirmar que la crítica marxista de la explotación tiene como fundamento el principio de contribución, el cual depurado de los supuestos conceptuales e implicaciones normativas de la autopropiedad libertarista, hace posible llevar a cabo valoraciones diferenciadas del aporte productivo de cada individuo como criterio de distribución.

Esto es lo que subrayan las interpretaciones (Arneson, 1981) que conectan la crítica marxista de explotación con la idea de que ser explotado consiste en no obtener lo que uno merece –cuya contracara

---

18 “(...) the primordialist objection against self-ownership does not refute the antecedentist justification of property rights as represented by the purposive-labor thesis (...)”.

19 “(...) persons deserve income for the goods they produce. (...) there is normally a causal sequence between effort and contribution”.

es el indebido beneficio del explotador-, y que a la vez señalan que la injusticia implicada es corregible precisamente por la exigencia del principio de contribución socialista de que todos los miembros activos de la sociedad participen en el costo de llevar adelante la producción.<sup>20</sup>

De ello se sigue que, una vez descontadas la productividad derivada de los elementos externos y de la diferencia de destreza innata, cada individuo merece una parte equitativa de los bienes a cambio de su disposición a contribuir con una justa parte al trabajo penoso requerido para producirlos, de modo que “[p]ara Marx el principio adecuado (...) no es ‘aquellos que producen la riqueza tienen derecho a controlar[la]’, sino más bien, ‘aquellos que realizan iguales sacrificios productivos merecen iguales remuneraciones económicas’” (Arneson, 1981: 212).<sup>21</sup>

Así, el marco normativo que operaría como trasfondo de la crítica marxista de la explotación estaría constituido por un ordenamiento social en el que la producción económica para la provisión de los bienes necesarios fuera cooperativamente realizada y en la que cada miembro apto se hiciera cargo del costo de una determinada cantidad del siempre penoso esfuerzo de trabajo.

Por otra parte, en lo que refiere a la noción de mérito, es plausible argumentar que ella no le era completamente ajena a la perspectiva de Marx, si leemos con atención los textos en los que enfáticamente refuta las razones a favor de que la ganancia de los capitalistas es una justa recompensa, ya que si fueran válidas echarían por tierra la acusación de que encubre la explotación.

---

20 En el contexto del debate actual, esta sería la principal razón de la cautela en términos marxistas con respecto al programa a favor del ingreso básico incondicional, ya que la distribución bajo el socialismo de acuerdo con el trabajo, apela a un principio de reciprocidad condicional, según el cual cada uno tiene un derecho y una obligación de trabajar, pero no un derecho incondicional a un ingreso independiente del trabajo.

21 “For Marx, the appropriate principle (...) is not much ‘Those who produce the wealth are entitled to control its disposition’, but, rather, ‘Those who make equal productive sacrifices are equally deserving of economic remuneration’”.

Más específicamente, se puede rastrear tal noción de mérito en el argumento de Marx en contra del reclamo del derecho del capitalista a la ganancia, como pago por postergar su gratificación, si interpretamos el argumento no como una impugnación del condicional de que si el capitalista se sacrificara absteniéndose de consumir, entonces merecería tal retribución, sino sólo de su antecedente.

Además, es importante señalar que esta atribución a Marx de una noción de mérito en un sentido débil va en la misma dirección que la formulación antes expuesta de Gewirth, en el sentido de que ambas apuntan a hacer posible la idea de una estimación de la cuota de esfuerzo y rendimiento productivo alcanzado por cada individuo como criterio de recompensa.

Finalmente, es importante dejar en claro que el significado del trabajo aquí reivindicado es subsidiario de la interpretación que propone Jeffrey Reiman (1990: 244) de la teoría del valor-trabajo de Marx, en cuyos términos la actividad productiva adquiere un sesgo claramente normativo, en el sentido de plantear que “con respecto a la evaluación moral, la distribución económica no debe ser considerada en primer lugar como distribución de bienes, ni (...) de dinero, sino como distribución de trabajo dedicado a producir esos bienes (...).”<sup>22</sup>

La “teoría del valor *moral* del trabajo”<sup>23</sup> (op. cit.: 244) trata “de lo que en última instancia cuenta moralmente en los sistemas de producción” (op. cit.: 244)<sup>24</sup>, y al no pretender dar cuenta descriptivamente de los precios en el mercado capitalista, no está sometida a las objeciones que la interpretación clásica de la teoría del valor-trabajo enfrenta como teoría económica positiva.

Es justamente desde esta perspectiva a favor de entender el trabajo como la actividad que contribuye a la dignificación de la vida

---

22 “(...) for purposes of moral evaluation, economic distributions should first be considered neither as distributions of goods nor distributions of money but as distributions of labor that has gone into producing those goods (...).”

23 “the labor theory of *moral* value”.

24 “(...) I want to take it as a theory of what ultimately counts morally in systems of production”

humana, que el mismo puede jugar un papel fundamental como criterio de una vida satisfactoria en la crítica de las formas alienadas que reviste en las sociedades de clases.

### Bibliografía

- Arneson, R. (1981), "What's wrong with exploitation?", *Ethics* 91, January, pp. 202-227.
- Arneson, R. (1991), "Self-ownership: toward its demolition", *Political Studies*, Vol. XXXIX, N° 1, March, pp. 36-54.
- Cohen, G. (1995), *Self-Ownership, Freedom and Equality*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Cohen, G. (1995), "Exploitation in Marx: what makes it unjust?", en *Self-Ownership, Freedom and Equality*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 195-208.
- Cohen, G. (1996), "Self-ownership, history and socialism: an interview with G. A. Cohen", *Imprints*, vol. 1 N° 1, June. <http://info.bris.as.uk/~plcdib/gacoheninterview.html>.
- Cohen, G. (1983), "More on Exploitation and the Labour Theory of Value", *Inquiry*, 26, 3, pp. 309-331.
- Cohen, G. (2014), "Review of Allen Wood's *Karl Marx*", *Lectures on the history of moral and political philosophy*, edited by Jonathan Wolff, Princeton and Oxford, Princeton University Press, pp. 298-304.
- Cohen, G. (1980), "The labor theory of value and the concept of exploitation", en M. Cohen, T. Nagel and T. Scanlon, *Marx, Justice, and History*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1980, pp. 135-157.
- Gewirth, A. (1996), *The community of rights*, University of Chicago Press.
- Gorr, M. (1995), "Justice, self-ownership and natural assets", *Social Philosophy and Policy*, vol. 12, Issue 2, Summer, pp. 267-291.
- Holmstrom, N. (1983), "Marx and Cohen on Exploitation and the Labor Theory of Value", *Inquiry*, 26, pp. 287-307.
- Holmstrom, N. (1977), "Exploitation", *Canadian Journal of Philosophy*, vol. VII, Number 2, June, pp. 353-369.
- Levy, N. (2002), "Self-ownership: defending Marx against Cohen", *Social Theory and Practice*, Vol. 28, N° 1, January, pp. 77-99.
- Marx, K. (1986), *Crítica del Programa de Gotha*, Moscú, Ed. Progreso [1875].



- Marx, K. (1987), "Sobre la cuestión judía", K. Marx y F. Engels, *Obras Fundamentales*, 1, México, FCE, pp. 461-490 [1844].
- Marx, K. (1987), *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, 2, México [1953].
- Nielsen, K. and Ware, R. (ed.) (1997), *Exploitation*, New Jersey, Humanities Press International.
- Reiman, J. (1989), "An alternative to 'Distributive' Marxism: Further Thoughts on Roemer, Cohen and Exploitation", en Robert Ware and Kai Nielsen (eds.), *Analyzing Marxism. New Essays on Analytical Marxism*, Canadian Journal of Philosophy, Supplementary volume, The University of Calgary Press, Calgary, Alberta, Canada, pp. 299-332.
- Reiman, J. (1987), "Exploitation, force, and the moral assessment of capitalism: thoughts on Roemer and Cohen", *Philosophy & Public Affairs*, 16, pp. 3-41.
- Reiman, J. (1990), *Justice and modern moral philosophy*, New Haven and London, Yale University Press.
- Warren, P. (1998), "Two Marxist Objections to Exploitation", 20th World Congress of Philosophy, Boston, Massachusetts U.S.A 10-15 August, The Paideia Project: <http://www.bu.edu/wcp/Papers/Soci/Soci-Warr.htm>
- Wolff, J. (1999), "Marx and Exploitation", *The Journal of Ethics*, vol. 3, N° 2, pp. 105-120.
- Wood, A. (1997), "Exploitation", en K. Nielsen and R. Ware (ed.), *Exploitation*, New Jersey, Humanities Press International, pp. 2-26.



## LA NEGATIVIDAD ABSOLUTA COMO DOBLE NEGATIVIDAD QUE SE REFIERE A SÍ EN LA LÓGICA DE LA ESENCIA DE HEGEL

DIANA MARÍA LÓPEZ-UNL  
Facultad de Humanidades y Ciencias (UNL)

**Resumen.** La esencia es reflexión, el movimiento del devenir y transitar que se queda dentro de sí mismo, en donde lo diferente es determinado como lo en sí negativo. El movimiento reflexionante es lo otro como negación en sí, que sólo tiene un ser como negación que se refiere a sí. El devenir de la esencia, su movimiento reflexionante como negatividad autorreferida resulta particularmente importante tanto por su carácter ontológico-crítico como por su aspecto constructivo. El trabajo se propone mostrar de qué manera en el contexto de la *Ciencia de la lógica* de Hegel, el pensamiento de la negatividad absoluta (*absolute Negativität*) como doble negación autorreferida, se revela como una de las formas conceptuales especulativas más importantes de la lógica de la esencia, en particular, y de la concepción de “lo lógico”, en general.

**Abstract.** The essence is reflection, the movement of becoming and transit that stays within himself, where what is different is determined as negative in itself. The reflexive movement is the other as negation itself, which only has a being as self-related negation. The becoming of the essence, its reflexive movement as self-related negativity is particularly important both for its ontological-critical nature and its constructive aspect. The paper aims to show how in the context of the *Science of Logic* Hegel, the thought of absolute negativity (*absolute Negativität*) as self-related double negativity, is revealed as one of the most important speculative conceptual forms of logic of the essence, in particular, and of the concept of “logical”, in general.

**Palabras claves:** Esencia - Reflexión - Doble negatividad autorreferida  
Essence - Reflection - Double self-related negativity

Hegel desarrolló primero su lógica en la segunda de sus obras mayores: *Ciencia de la lógica (Wissenschaft der Logik)*<sup>1</sup>, sobre la base de tres Doctrinas: la Doctrina del Ser (*Die Lehre vom Sein*, 1812/1832), la Doctrina de la Esencia (*Die Lehre vom Wesen*, 1813) y la Doctrina del Concepto (*Die Lehre vom Begriff*, 1816). Las dos primeras, integran la Lógica objetiva y, la segunda, la Lógica subjetiva.<sup>2</sup>

El movimiento antitético entre la primera y la segunda esfera de la Lógica objetiva, entre la primera que se repliega sobre sí y la segunda que se despliega hacia la tercera – correspondiente a la Lógica subjetiva-, es posible desde el horizonte abierto por la formulación de la lógica del ser. Este desarrollo predispone el proceso dialéctico para ser conservado en momentos posteriores. Desde este espacio abierto por el ser y sus determinaciones, es posible el devenir de la esencia que se anuncia ya en el último apartado de la primera doctrina.

El punto “C. Übergang in das Wesen”, ya presupone a la esencia anunciando el papel que esta habrá de cumplir en el proceso dialéctico y en el contexto de la lógica en su conjunto.<sup>3</sup> De hecho la esencia

1 Hegel, G.W.F.: *Wissenschaft der Logik*. Erster Band. *Die objektive Logik* (1812-1813). Hrg. von Fr. Hogemann/Walter Jaeschke. Meiner. Hamburgo (Duselndorf) 1978. En: (*Gesammelte Werke* [...] Hrg.von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Bd. 11). Trad. Esp. Félix Duque, Abada Editores, Madrid, 2011. En adelante *SL I*, para la “Doctrina del Ser” (*Die Lehre vom Seyn*) y *WL* para la Doctrina de la Esencia (*Die Lehre vom Wesen*). Citaremos con un primer número que corresponderá a la paginación del volumen 11 de la edición académica y, un segundo número luego del punto y coma, correspondiente a la versión española. Dado que la traducción de Duque de la Doctrina del Ser corresponde a la Primera edición (1812) cuando hagamos referencia a la correspondiente a 1832, citaremos la edición de Gawoll-Jaeschke (*Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein*(1832), Band 21, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2008) con *SL II*, seguidas del número de página y, a continuación, el número de página de la traducción española de Rodolfo Mondolfo (*Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Ediciones Solar, 1993) correspondiente a esta segunda edición.

2 Posteriormente en 1817, la *Ciencia de la lógica* integra la primera parte del sistema en la *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830)[Tr.esp.de Ramón Valss Plana, Ed. Alianza, Madrid, 1997]. En adelante *Enz*.

3 Cfr. W. Marx (1972): *Hegels Theorie logischer Vermittlung*, Stuttgart; J. Kopper (1967): “Reflexion und Identität”, en I.Fetscher (Hrsg), *Hegel in der Sicht der neueren Forschung*, Darmstadt 1973, 207- 235.Dubarle (1972): “La logique de la réflexion et la transition de la logique de l'être à celle de l'essence”, *Revue de Sciences Philosophi-*

es, más no en el sentido de la “absoluta indiferencia” (*absolute Indifferenz*) y retorno a la inmediatez del ser –autoigualdad *qua* autorrelación, sino “a través de la negatividad de sí mismo” (Enz, &112). La pregunta por la posibilidad de *otro* espacio en el devenir de *lo mismo* debe preceder a la pregunta por la “denotación” del término que habla de lo que *ya* está presente en ese espacio. Lo que este tránsito precisamente posibilita, es el establecimiento de un momento de análisis que no respondería a las características de una simple sucesión lineal. En otras palabras, la referencia al “brotar de la “esencia”, ya denota la pre-suposición de la esencia en su emerger *posterior* a la disolución del ser, siempre que “posterior” no se interprete en un sentido que excluye la simultaneidad de lo que *se da* en la contemporaneidad de un momento de tensión de clausura y apertura.

Según Hegel, el ser es lo absolutamente *inmediato*. Su negación como puro ser origina la categoría de la *esencia*, negación de toda determinación inmediata y absoluta *mediación*. En la categoría de esencia el ser es negado, más no ya como puro ser abstracto e indeterminado (cuyo momento negativo lo constituye el no-ser), ni tampoco solamente en alguna de sus determinaciones parciales, sino en su totalidad. Una vez delimitado el espacio de posibilidad de la esencia como negación del ser, resta una instancia constatable: se trata de un espacio negativo. Preciado este espacio “objetivo” de la negación<sup>4</sup>, el capítulo ha alcanzado su punto de consumación en “C.

---

*ques et Théologiques*, 56, 1972, 192-222; Léonard, A. (1974). *Commentaire littéraire de la logique de Hegel*, París 1974, pp. 131-314; Monlond, N. (1961): “Logique de l’essence et logique de l’entendement chez Hegel”, en *Rèvue de métaphysique et de morale*, LXVI, 1961, pp. 159- 183.

4 Dieter Henrich ha llamado la atención en su interpretación de las formas de la negación en la lógica de Hegel, sobre el significado del concepto de negatividad [Dieter Henrich, *Formen der Negation in Hegels Logik*. In: *Hegel-Jahrbuch*, 1974, S. 245-256. Vgl. S. 250]. En un escrito posterior [D. Henrich. *Hegels Logik der Reflexion*. Neue Fassung. In: *Die WdL und der Logik der Reflexion*. H-S. Beiheft 18, Bonn 1978, S. 203-324; trad. esp. de Jorge A. Díaz A, “Lógica hegeliana de la reflexión” en *Hegel en contexto*, *op.cit.* p. 79) se refiere al sentido de la negatividad en la *Wesenslogik*. Aquí parte de la frase “A la sustancia hay que pensarla a la vez como sujeto” (*Die Substanz ist zugleich als Subjekt zu denken*) pues considera que ésta abarca totalmente el programa filosófico de Hegel otorgándole su perfil frente a otras alternativas. Por un lado, “La proposición que afirma la unidad de sustancia y sujeto no suena paradójica”; por otro: “La sustancia debe ser concebida bajo la categoría de

Reflexión". En efecto, la negación del ser deja un residuo significativo. Y para considerar la importancia que Hegel concede a este aspecto, basta recordar cuando dice: "...lo negativo consigo mismo se ha determinado como la absoluta reflexión de la esencia (...) O sea, ella misma es lo negativo y la simple igualdad consigo o inmediatez. Consiste pues en *ser ella misma* y *en no serlo*, y ello además dentro de una sola unidad" (WV 250; 448).

En tal sentido, a la esencia hay que pensarla en adelante como negatividad "infinita", que produce únicamente desde sí misma sus propios límites, y como negatividad "absoluta", que hace surgir toda determinación frente a la negación desde esa misma negación.

El trabajo que presentamos a continuación se propone demostrar: 1) en la esfera de la esencia el movimiento que deviene y transita permaneciendo dentro de sí mismo, no es ya un *pasar* a otro como en

---

la identidad mientras para el sujeto la negatividad es la categoría dominante". La negatividad hegeliana es, según Henrich, la "actividad de la forma" (*Formtätigkeit*) ["La sustancia, pensada puramente como tal, está dispensada de la actividad de la forma en ella. Pero en cuanto ella es a la vez sujeto, su forma se despliega a partir de su propia actividad"; p.83]; es "diferenciarse" (*Sich-Unterscheidens*) ["El sujeto es la actividad del diferenciarse" (...) "...el sujeto es concebido a la vez como sustancia, cuando logra mantenerse el mismo siempre que distingue y determina, lo cual es también un distinguirse a sí mismo de sí mismo"; pp. 88, 89] y "autodeterminación" (*Selbstbestimmen*) ["Teniendo en cuenta que el sujeto no es simplemente un distinguir, sino autodeterminación y con ello autodistinción..."; p. 89]. El sujeto tiene que ser el mismo a través de todas sus determinaciones, de lo cual se sigue que todas esas determinaciones tienen que suceder en el mismo y único proceso de determinación: plena autodeterminación, en la cual se integrarían todas las determinaciones anteriores. Ahora bien, continúa Henrich: "...el sujeto debe sobrepasar su unilateral y simplemente formal subjetividad, para realizarse en relaciones determinadas a partir de la fuerza del sujeto que es negatividad" (p. 91) El sujeto posee la propiedad de la sustancialidad, "a saber, aquella cuyo concepto puede ser definido como "mismidad en la diferencia" (*Selbigkeit in der Differenz*) o "igualdad consigo en la distinción" (*Gleichheit mit sich im Unterschied*). En este sentido la tesis básica de la *WdL* sobre la relación de unidad entre igualdad consigo y oposición, tendría que ser, según Henrich "la más rica y la más desarrollada -la definitiva", dado que se trata de la versión lógica de la unidad de sustancia y sujeto (p. 93). Dice Henrich: "Si a la `sustancia` le corresponde la unidad de la igualdad consigo misma y al „sujeto" la oposición, entonces la tarea de la dialéctica consiste en demostrar la unidad de ambos, lo cual significa no solamente la unidad de los opuestos, sino más bien la unidad de unidad y oposición" (p. 94).

la Doctrina del ser, sino un *reflejarse* en su otro; 2) lo diferente aquí es también *otro*, pero tal que no se constituye en una “alteridad” exterior, sino en una instancia inmanente y no trascendente; 3) en la fórmula de la negatividad absoluta como doble negación autorreferida se constituye la conformación de aquello que en tanto retorno a sí como negación de su no ser, se configura en la condición de posibilidad de un nuevo comienzo.

### 1. La primera o simple negación

Hegel había configurado la orientación de la lógica del ser con la ayuda de dos componentes heterogéneos; estos son: “*Sein*” y “*Bestimmtheit*”. Esta orientación se describe a su vez como producto de la incorporación de otro componente central, “*Negation*” o –aún más general– como reunión de *Sein* y *Nichts*: “en ningún lugar, ni en el cielo ni en la tierra, hay algo que no contenga en sí ambos, el ser y la nada” (SL II 86; 110). Aquí *Sein* y *Nichts* operan como variables, los cuales en los distintos momentos de la lógica del ser toman otros significados. Hegel recurre, en este sentido, a la dualidad de *Sein* y *Bestimmtheit*, *Sein* y *Negation* o *Sein* y *Nichts*, adjudicándole al ser el carácter de principio (*Grundlage*<sup>5</sup>) pero a la determinación, el de negación. En este punto, las formulaciones de Hegel no dejan dudas: “el ser constituye su fundamento y elemento” (*das Sein macht ihren Grund und Element aus*), es “el suelo inmediato...de esta negación” o aquello que “sostiene a la cualidad” (*das die Qualität trägt*), lugar en el cual la cualidad es adjudicada al contenido de significado de la negación.

A esto lo confirma Hegel cuando pasa revista a partir del “ser-para-sí” (*Fürsichsein*) a las categorías en el contexto del Tercer Capítulo de la lógica del ser: “En el ser-para-sí la diferencia entre el ser y la determinidad o negación se halla puesta e igualada; cualidad, ser otro, término, tal como realidad, ser-en-sí, deber ser, etc. –son las figuraciones imperfectas de la negación en el ser” (SL II 159;201). Esta imperfección tiene que ver con que el ser del comienzo contiene, ante todo, sólo la negación primera, inmediata ella misma. Por lo cual son en sí todavía desiguales uno respecto al otro. De este modo,

5 F. Duque traduce por “basamento”.

lo que Hegel entiende primariamente como negación no es, por un lado, la negación en la forma de la expresión negativa, el lógico “*Nichts*” de la negación (*Verneinung*), por otro lado, tampoco aquello que designa como negación “abstracta”, la negación en el campo del operar del entendimiento metafísico. La negación abstracta es negación exterior, abstracción, y tiene como resultado “nada” (*Nichts*), la falta de determinación (*Mangel an Bestimmung*).<sup>6</sup>

En este contexto, Hegel le da principalmente tres significados a la primera o simple negación:

- a. Diferencia (*Unterschied*) o bien diferenciar (*Unterschieden*);
- b. Determinidad (*Bestimmtheit*);
- c. Relación con otro (*Beziehung auf Anderes*) o bien, alteridad (*Andersheit*).

Comencemos afirmando que la primera o simple negación es justamente negación como “indeterminidad superada” (*Unbestimmtheit aufhebende Negation*), o sea negación que tiene como resultado al “ser con una determinidad” (*Dasein*). Dice Hegel: “El ser en el devenir en cuanto uno con la nada, así como la nada en cuanto una con el ser, son solamente desapareciendo; el devenir coincide, por su contradicción interna, con la unidad en la cual ambos están superados; su resultado es, por consiguiente, el existir” (*Enz. & 89*). Acto seguido en la Doctrina de la esencia y refiriéndose a la articulación “ser-deter-

---

6 Dice Hegel en la Nota al & 89: “el abstraer del entendimiento consiste precisamente en asirse a viva fuerza a una determinidad y en esforzarse en oscurecer y alejar la conciencia de la otra [determinidad] que allí reside, y cuando la contradicción se reconoce, se suele entonces sacar la consecuencia de que “por tanto” ese tal objeto es *nada*”. Y en el apartado C. *Die Reflexion*, de la *WdL*: “El devenir dentro de la esencia, su movimiento reflexionante, es por tanto el *movimiento de nada a nada*, y por este medio, de vuelta a sí mismo” (*Das Werden im Wesen, seine reflectirende Bewegung, ist daher die Bewegung von Nichts zu Nichts, und dadurch zu sich selbst zurück*) (*WL 250; 447*). La ontología pre-kantiana de Leibniz-Wolff conocía esencialmente dos formas de negación: la negación lógica y la negación en el entendimiento metafísico. A la totalidad de todas las determinaciones posibles de objetos, el llamado “Compendio de todas las realidades” (*Inbegriff aller Realitäten*), le enfrentó la falta de determinación como “limitaciones de la realidad” (*Schranken der Realität*). Todas las verdaderas negaciones que son expresadas sobre cosas tienen como correlato a estas limitaciones o a la nada (*Nichts*) absoluta. Este paradigma metafísico de realidad y negación es objeto de la crítica de la teoría de la negación de Hegel.



minación-negación”, se expresará en estos términos: “La negación en cuanto cualidad es negación en cuanto que es; el ser constituye su fundamento y elemento” (WL 256; 454). La determinación no subsiste aquí –el “aquí” alude al contexto de la reflexión determinante- por medio del ser”.<sup>7</sup> Para Hegel, este principio de la *Seinslogik* constituye “lo verdadero que permanece por su fundamento”,<sup>8</sup> teniendo su antecedente en aquel pasaje de la *Fenomenología del espíritu* donde decía:

“Esta permanencia es la fuerza mágica que hace que lo negativo vuelva a ser. Es lo mismo que más arriba se llamaba sujeto, el cual, al dar un ser allí a la determinidad en su elemento, supera la inmediatez abstracta, es decir, la que sólo *es* en general; y ese sujeto es, por tanto, la sustancia verdadera, el ser o la inmediatez que no tiene la mediación fuera de sí, sino que es esta mediación misma”.<sup>9</sup>

Negación es entonces “determinidad” a diferencia de la negación pura (en el sentido de no-ser), cuando es puesta como afirmativa, es decir, en unidad con el ser, el cual es puesto como *negativo*. Ahora bien, un pensamiento de negación derivado de la negación como determinidad (*Bestimmtheit*) es alteridad (*Andersheit*). La negación como no-ser (*Nichtsein*) o como determinidad (*Bestimmtheit*) consiste en diferenciar un algo (*Etwas*) de un otro. Ella constituye así el pensamiento de la simple alteridad en la que la relación entre, por lo menos dos lados, es supuestamente aceptada. A través del pensamiento de la alteridad la negación como determinidad (no ser *en* el ser) es llevada ante todo a una correlación con otra determinidad. En este sentido, la negación se constituye en más originaria que la

7 “Die Bestimmung besteht hier nicht durch das Sein”

8 WL 105;143: “zum Grunde liegende Wahre”. L. Eley-Hegels *Wissenschaft der Logik*, München 1976-propone como equivalentes a las determinaciones del ser y nada. Esta tesis estaría justificada debido a la igualdad del alcance de ambas determinaciones. En base a la anterior diferencia, realizada repetidamente por Hegel, se puede considerar empero también a la nada como negación en el sentido del “decir” lógico, o sea como operador que influye sobre el ser.

9 Hegel, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes* [*Phä*], *Werke* 3, edición a cargo de Eva Mondelhauer y Karl Markus Michel, basada en la edición de 1832-1845. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970. [Trad. esp. de W. Roces. F.C:E., 2ª reimpresión. México, 1973], p.36;24.

alteridad de tal modo que esta última se origina en aquélla porque lo otro (*Andere*) solamente es en tanto no es lo uno. Recién cuando lo uno deviene lo otro convirtiéndose en lo otro de lo otro, las *diferencias* no son opuestas unilateralmente –como sucede en el ámbito de la lógica del ser– sino elevadas a la recíproca correspondencia como su “fundamento” –lo que habrá de suceder en la lógica de la esencia.

Dado que la lógica del ser está dominada por una dialéctica del traspaso (*Dialektik des Übergehens*) la heterogeneidad de los componentes, “ser” y “negación”, ofrece la llave para la respuesta a la cuestión acerca de la relación de alteridad que ambos generan. Aquí había mostrado Hegel que cada ente es algo que tiene dentro de sí esa relación mediante la cual se “altera” por efecto de la negación, precisamente porque lo otro solamente es, en tanto *no* es. La reunión de dos elementos desiguales, da ella misma una desigualdad, inestabilidad y con ello tránsito (*Übergang*). “El ser *mismo* es lo indeterminado; no tiene por tanto referencia alguna a otro; parece, por consiguiente, que a *partir de este inicio* no fuera posible *avance* ulterior, a saber partiendo del inicio mismo, *sin* que le fuera referido algo ajeno desde fuera. La *reflexión* de que el ser es *igual* a nada aparece *por tanto* como un segundo inicio absoluto” (*SL I*, 50; 232). Es esta indeterminidad o *negatividad* que tiene el ser en él mismo lo que la reflexión expresa al ponerlo igual a la nada.

Esto pone de manifiesto que el sentido primario de negación no es “superación” (*Aufhebung*) como “eliminación” (*Elimination*) sino que se trata más bien de la explicitación de una cualidad que le es esencial al concepto: superación en el sentido de “diferenciación” (*Differenzierung*), es decir, afirma lo diferente como lo otro en su pertenencia a lo uno y de este modo convierte lo uno mismo en lo otro. En este contexto, podemos decir que el significado (*Grundbedeutung*) del concepto de negación, es “delimitar” (*Ausgrenzen*) o “determinar” (*Bestimmen*), tal como la fórmula “*Omnis determinatio est negatio*” de Spinoza es reinterpretada por Hegel:

“La determinación es la negación puesta como afirmativa; tal es la proposición de Spinoza: *omnis determinatio est negatio*. Esta proposición es de una infinita importancia; sólo la negación como tal es la abstracción carente de forma; pero no debe imputarse a la filosofía

especulativa como culpa el que la negación o la nada sea para ella un último; esto no es para ella lo verdadero como tampoco lo es la realidad" (*SL II 107;146,147*).<sup>10</sup>

Sin embargo, la instancia reflexiva que posibilita el desarrollo por el cual el ser no sea ya igual a sí mismo sino más bien desigual a sí, se constituye en un *segundo inicio*, "pero que al mismo tiempo es otro inicio, por medio del cual viene a ser asumido el primero" (*SL I, 51; 233*). Lo cual le permitirá a Hegel no sólo superar la posición de Spinoza, sino además, garantizar el tránsito de la lógica del ser a la lógica de la esencia precisamente porque esta noción de negación integra en su resultado aquello de lo que resulta.

## 2. De la negación a la negatividad

Está claro que, el carácter del movimiento en la esencia se diferencia del carácter del movimiento en el ser. Sin embargo, no está de más señalar que aquí se juega un elemento decisivo: "El traspaso o devenir" (*Das Übergehen oder Werden*) de la lógica del ser "se supera en su traspaso" (*hebt in seinem Übergehen sich auf*). Un traspaso que queda en sí mismo, no es en realidad un traspaso; es un traspaso que sencillamente está invertido en sí mismo. Dice Hegel: "El ser o la inmediatez, que mediante la negación de sí mismo, es mediación consigo y referencia a sí mismo, y es así igualmente mediación que se supera en referencia a sí o inmediatez, es la esencia" (*Enz & 111*).

Para sostener esta tesis, Hegel se sirve de las diferentes estructuras de lo "otro" en el ámbito del ser y de la esencia. Lo "otro" (*Andere*) que deviene en el traspaso (*Übergehen*) de la *Wesenslogik* "no es

10 En la dinámica interna de "lo lógico" se opera una metamorfosis del spinozismo en el sentido de una refutación que radicaliza sus tesis en dirección a una recuperación de lo absoluto ahora en el contexto crítico del idealismo. Cfr. Neustädter, C. (2007) "Das Leben und Absoluten", en *Hegel-Jahrbuch*, Zweiter Teil, Berlin, pp. 69- 72; Chiereghin, F. (1961) *L'influenza dello spinozismo nella formazione della filosofia hegeliana*. Padova; Girndt, H. (1990) (Hrsg.) *Selbstbehauptung und Anerkennung. Spinoza-Kant-Fichte-Hegel*, Sankt Augustin, Academia Verlag; Michelini, F. (2004) *Sostanza e assoluto. La funzione di Spinoza nella "Scienza Della logica" di Hegel*, Bologna: Centro editoriale dehoniano; Meyer, B. (1972) "Spinozas System-Eine Wurzel von Hegels Philosophie des absoluten Geistes" en *Hegel-Jahrbuch*, pp. 223-231; Moder, G. (2013) *Hegel und Spinoza*, Velag Turia+Kant, Wien-Berlin.

el no ser de un ser" [ist nicht das Nichtsein eines Seins](WL 250;447). Con esta formulación, Hegel se refiere al *Andere* de la lógica del ser que había descrito como "ser con la negación" (*Sein mit der Negation*). En este contexto, no ser y negación son considerados sinónimos.<sup>11</sup> En lugar de la formulación "no-ser de un ser" (*Nichtsein eines Seins*) Hegel podría haber apelado a la formulación "negación de un ser" (*Negation eines Seins*). Para representar lo *Andere* en la lógica de la esencia hay que recordar que el ser fue entendido como *Schein* o como lo inmediato negado (*nichtige Unmittelbare*). La negación, por lo tanto, no actúa ya sobre el ser sino sobre lo negado. De ahí que en las últimas formulaciones de la *Seinslogik* el ser se reemplaza por la nada. Mediante esta sustitución se llega a la formulación "nada de una nada" (*Nichts eines Nichts*) una expresión para la que Hegel de inmediato tenía disponible una sinónima "negación de una nada" (*Negation eines Nichts*); la expresión completa dice así: "El transitar o devenir se asume dentro de su [propio] transitar; lo otro, que de viene dentro de este transitar, no es el no ser de un ser, sino la nada de una nada; y esto, ser la negación de una nada, constituye el ser" (WL 250;447).

Lo que aquí falta todavía consiste en lo siguiente: que la determinación propia de las diferencias sea superada en una unidad que demuestre ser la absoluta negatividad, su indiferencia frente a sí misma, frente a su propia indiferencia, como también frente al ser-otro. Dice Hegel:

"La determinidad es negación en general. Pero, con más precisión, la negación es el momento duplicado de la *limitación y del deber ser*. Primero: la negación no es meramente la nada en general, sino negación reflexionada, referida al ser en sí; *la falta* como falta de algo, o sea la *limitación*: la determinidad, *puesta* como lo que ella es en verdad, como no ser. Segundo: como *deber ser* es la determinidad o negación como ser-en-sí. En esa medida ella es la *negación* de aquella *determinidad primera* puesta como no ser,

11 Análogamente procede Hegel en la *Seinslogik*. Cfr. *SL* II 84; 108: "Si se quisiera considerar más exacto que en lugar de la nada se opusiera al ser el *no-ser*, no habría nada que decir en contra con respecto al resultado, porque en el *no-ser* está contenida la referencia al *ser*; el no-ser es ambos, el ser y su negación, expresados en *uno*, la nada tal como está en el devenir".

como *limitación*. Ella es con esto *negación de la negación, y negación absoluta*" (SL I 77; 260).

En este párrafo esta puesto de manifiesto el tránsito de la negación a la negatividad que nos interesa destacar. En la lógica de la esencia encontramos que existe igualmente una relación en la que la negación es sostenida por una base o fundamento (*Grundlage*). Ahora bien en este caso la base no está formada por el ser sino por la negatividad misma. De esta relación de fundamentación empero no resulta la desigualdad, sino la desigualdad negada (*verneinte Ungleichheit*) y con ello el traspaso superado (*aufgehobene Übergehen*). "La determinación de la reflexión es en cambio el ser puesto *en cuanto* negación, negación que tiene por fundamento suyo el ser negado, [que] no es desigual pues dentro de sí misma: con ello determinidad esencial que no pasa" (WL 256; 455). La fundamentación de la negación es así de una naturaleza completamente diferente a la que opera en el marco de la lógica del ser. La dialéctica del traspaso propia de la *Seinslogik* donde la identidad de los opuestos es regulada por la relación con el otro, fracasa en el contexto de la esencia de la mano de su representación del otro como el otro de sí mismo.<sup>12</sup> En la dialéctica de la *Wesenslogik*, en la que la esencia se hace otro o se da un *Schein*: "esta unidad...no es ni un devenir ni un transitar, igual que tampoco las determinaciones mismas son un *otro* en cuanto otro, ni referencias a *otro*" (WL 242; 439). Por este motivo, Hegel caracteriza a la actividad de la esencia como un movimiento que permanece en sí mismo: "la esencia contiene más bien dentro de sí misma a la apariencia como movimiento infinito dentro de sí y que determina

12 El concepto de "devenir" (*Werden*) al inicio de la *Lógica* resulta de la dialéctica de *Sein* y *Nichts*. Por un lado, son *lo mismo* (*dasselbe*), por otro lado, ellos *no* son lo mismo. Esta relación contradictoria de "ser" y "nada" es llevada por Hegel a la fórmula metafórica "con igual inmediatez desaparece cada uno dentro de su contrario" (*des unmittelbaren Verschwindens des einen in dem anderen*)(SL I 44;226), siendo designado como "devenir". A lo cual agrega Hegel: "...un movimiento en donde ambos son diferentes, pero mediante una diferencia disuelta con igual inmediatez" (*eine Bewegung, worin beide unterschieden sind, aber durch einen Unterschied, der sich ebenso unmittelbar aufgelöst hat*)(*Idem.*). El devenir adquiere una efectiva significación dado que: "Lo que el devenir contiene no es que nada siga siendo nada, sino que pase a su otro, al ser" (*Das Werden enthält, daB Nichts nicht Nichts bleibe, sondern in sein Anderes, in das Sein übergehe*) (SL I 45; 227).

la inmediatez de la esencia como negatividad y su negatividad como inmediatez, siendo así el parecer de sí dentro de sí misma” (*Ibid.* 249;446,447).

Después de que Hegel ha distinguido lo otro de la lógica del ser, el ser negado, del otro de la lógica de la esencia, la negación negada o el “parecer, brillo o resplandor” (*Schein*), resulta la distinción de este otro, o sea de la apariencia, de la esencia. Para hacerlo introduce de nuevo una relación de fundamentación. Si bien el texto no es del todo claro, aún las referencias son evidentes cuando uno considera el contexto en el que se mueven: “Lo primero empero frente a este otro, lo inmediato o el ser” (*WL* 249;447), es la esencia o la absoluta “pura negatividad” (*reine Negativität*). En esto lo inmediato o “apariciencia” no funciona como “substrato” (*Substrat*) del movimiento de la esencia, “sino que la inmediatez es tan sólo este movimiento mismo”.<sup>13</sup> De este modo, lo inmediato no puede ser lo que tiene “su ser en su” (*sein Sein in seinen*) completo “ser-negado” (*Negiertsein*) (*Ibid.*) porque es producido por la negatividad que se refiere a sí misma. El rechazo de la inmediatez como comienzo se constituye así en un tema central de la doctrina de la esencia.

En la lógica del ser, Hegel había mostrado que, en la medida que posee inmediatez el algo tiene un “ser-en sí” y no es simplemente un puro ser para otro. Ahora bien, la apariencia sólo puede tener inmediatez precisamente en la misma relación en la cual ella es también “no-estar-ahí”. Hay que otorgarle la determinación de inmediatez como una ulterior determinación de su nulidad. Concebida así, la apariencia es entonces inmediato no-estar-ahí<sup>14</sup> y su inmediatez es la inmediatez del no-estar-ahí (*Unmittelbarkeit des Nichtdaseins*). “Inmediato” se ha convertido en un predicado del no-estar-ahí y la inmediatez pasa a ser considerada como una propiedad de la nulidad. Esto señala una inflexión importante en la orientación del pensamiento de la *Lógica* pues implica el abandono del intento por alcanzar un concepto autosuficiente de esencia: se encuentra ante la tarea de comprender la inmediatez, no como concepto opuesto a la

13 *Idem.*: “sondern die Unmittelbarkeit ist nur diese Bewegung selbst”. Cfr. *Iber* y otros *Op.cit.*, S 127.

14 *Ibid.* 246;443: “unmittelbare Nichtdasein”.

negación, sino como aspecto de un pensamiento constituido *mediante* la negación. En consecuencia, esto implica el reconocimiento de tres momentos a tener en cuenta a la hora de pensar la apariencia: (a) algo nulo que (b) tenga a la vez inmediatez *en cuanto* es nulo y (c) cuya nulidad se explique plenamente a partir de la negatividad de la esencia, de la cual tiene así que provenir también la inmediatez de la apariencia. Hegel dispone de un término para expresar la inmediatez que en este pensamiento, se piensa: “inmediatez reflexionada”, es decir, inmediatez que subsiste únicamente junto con la negación.

### 2.1. La negación de la negación o la negatividad absoluta

Si bien la expresión “negación de la negación” puede tener muchos significados, Hegel la entiende estrictamente y en lo esencial, en el sentido de una negación autorreferida (*selbstbezüglichen Negation*). En el concepto de la doble negación autorreferida se plantea por de pronto la cuestión acerca de qué debe entenderse en el contexto de la doble negación por “autorreferencia” (*Selbstbeziehung*).

El concepto en Hegel de la doble negación se diferencia de dos maneras del uso natural y del discurso lógico:

1. En la filosofía especulativa de Hegel aparece (*erscheint*) la duplicación de la negación como relación de lo negativo consigo mismo. En esto la autorreferencia de la negación misma es considerada ya como afirmación y no primeramente como resultado de la negación autorreferida, es decir, como diferente de ella en tanto resultado. Siendo *affirmatio* todo lo real, esto “real” debe pensarse esencialmente en el horizonte de sentido de una metafísica ontológico-crítica de absoluta relacionalidad; contexto en el cual la negatividad surgida pasa a entenderse en términos de la negatividad de la esencia. En este concepto de la doble negación, la negación es de este modo, por imperio de su autorreferencia (*Selbstbeziehung*), autoafirmación (*Selbstaffirmation*). La asociación de autorreferencia y negación en la negación referida a sí constituye lo específicamente *idealista* de la construcción propiamente dicha de la negación que se refiere a sí de Hegel.<sup>15</sup>

15 Al aspecto ontológico-crítico de la negatividad, Hegel lo expone en la primera



2. En el uso natural y la utilización lógica de la doble negación, la segunda negación origina la afirmación de lo que por de pronto es negado, o sea que pre-supone (*voraussetzt*) ya algo afirmativo. Inversamente al uso especulativo de la doble negación, la autorreferencia de la doble negación difiere de ella. En lo que en el uso natural y orden lógico es presupuesto en la duplicación de la negación, la afirmación, se convierte en un *resultado* del uso especulativo.

A través de este pensamiento llega la teoría de Hegel a su verdadera tesis:

1. Con el concepto de la “negación de la negación” Hegel va más allá definitivamente de la ontológica metafísica de la sustancia de Spinoza: “De la proposición de que la determinidad es negación se sigue necesariamente la *unidad de la sustancia spinozista* (...)Esta simplicidad ha de entrar en el lugar del ser. Cuando más adelante<sup>16</sup> se hable de negatividad o de naturaleza negativa, no habrá que entender por tal aquella primera negación: el límite, limitación o falta, sino esencialmente la negación del ser otro que, como tal, es *referencia a sí mismo*” (SL I 77; 260). Spinoza se detiene en la negación como *determinidad* o cualidad, sin avanzar hasta el conocimiento de la misma como absoluta, es decir, como *negación que se niega a sí*. En este sentido, la autorreferencia de la negación se presenta cuando no solamente es aplicada a una negación otra negación. La primera negación no debe referirse a algo diferente de ella sino que debe referirse a sí misma. Por imperio de su autorreferencia la negación se supera (*aufhebt*) a sí misma como tal. El concepto de “negación de la negación” sirve así para la caracteri-

---

edición de la *Seinslogik*:

“La negación es así lo real de verdad. Es esta negatividad la que es lo simple que retorna a sí como asumir del ser otro, el basamento abstracto de todas las ideas filosóficas y del pensar especulativo en general, del cual hay que decir que sólo la época moderna ha empezado a aprehenderlo en su verdad. Esta simplicidad ha de entrar en el lugar del ser, o sea de cada determinidad tomada en forma inmediata como siendo-en-y-para-sí” (SL 77; 260)

16 Este “más adelante” es el texto que nos ocupa, así dice Hegel: “lo otro no es aquí pues el *ser con la negación*, o sea el límite, sino la *negación con la negación*” (WL 249;447).



zación del pensamiento de la autosuperación (*selbstaufhebung*) de la determinidad (*Bestimmtheit*). No se trata de una negación en el sentido de una doble negación que anularía la operación misma del negar. Lo que la negación de la negación suprime es la exclusión total de ambos términos. Se trata de una forma de acción en la que se “supera” la exclusión total con que estaba pensada la relación de ambos extremos. Lo que se suprime en la doble negación –“doble” porque es ejercida por ambas partes es la oposición excluyente entre ambos polos, el construir alternativas absolutas.

2. La negación de la negación como negatividad absoluta es además también la expresión de lo que distingue a la diferencia (*Differenz*) de la determinidad (*Bestimmtheit*). La esencia es la simple inmediatez en cuanto inmediatez superada. Su negatividad es su ser; ella es igual a sí misma dentro de su absoluta negatividad, simple identidad consigo. Ahora bien, esta identidad es la inmediatez de la reflexión, es decir, no es un restablecimiento a partir de otro, sino el puro producir de la identidad *esencial* donde el diferenciar está presente como negatividad que se refiere a sí, como un no ser que es el no ser de sí mismo. Dice Hegel: “Hay que considerar esto como la naturaleza esencial de la reflexión y como el *determinado profundamento (Urgrund) de toda actividad y automovimiento*” (WL 266;466). La negatividad absoluta sirve así para la caracterización del principio generativo del que resulta el proceso de las determinaciones del pensamiento (*Gedankenbestimmungen*).

Las propiedades formales que hacen posible este efecto generativo de la negatividad absoluta pueden reconocerse en el modelo de la alteridad autorreferencial,<sup>17</sup> siendo las siguientes: a. La autorreferencia, en que está lo otro, lleva a que este sí mismo se vuelva contra sí mismo. El otro autorreferente es, en referencia consigo mismo, otro. Lo otro es otro de lo que el mismo es, es decir, es diferente de sí mis-

---

17 Henrich sostiene en varias de sus investigaciones dedicadas al concepto de negatividad (*Negationsbegriff*) de Hegel, la tesis de que éste habría desarrollado el pensamiento de la autorreferencia de la doble negación partiendo del modelo de la alteridad autorreferencial: “Lo otro de sí mismo” es el sentido primario de la negación refiriéndose a sí (Ver D. Henrich, “Formen der Negation in Hegels Logik”, en *Hegel-Jahrbuch Köln* 1974, 245-256). Henrich defiende esta tesis porque entiende que el concepto de negación se inspira en el “*heterotes-Begriff*” de la filosofía platónica.

mo, es lo otro de sí mismo. Por imperio de su autorreferencialidad lo otro se supera (*aufhebt*) a través de sí mismo. Su autorreferencialidad es, de este modo, a la vez, autonegación. El otro autorreferente está, en consecuencia, *en una* autorreferencia y referencia negativa consigo. b. La autorreferencia de la alteridad exige señalar lo que resulta de ella. El concepto de lo otro es una referencia negativa (*Der Begriff des Anderen ist ein relativer Ausdruck*). Implica el dato de algo no nombrado en su concepto. Sin embargo, lo que en el uso natural del otro está presupuesto (*vorausgesetzt*), que en verdad algo está presente en relación a lo cual lo otro es otro, se convierte de la mano del uso especulativo-autorreferencial en su consecuencia.

## 2.2. El carácter generativo de la negatividad absoluta

El movimiento de la reflexión solamente puede ser entendido desde la estructura lógica de la negación autorreferida. Negación e inmediatez son desde esta perspectiva, conceptos primarios a partir de los cuales Hegel describe lógicamente el movimiento de la reflexión.

En tanto autorreferencia de la negación, la reflexión es *poner* de la inmediatez. “Ser puesto” es para Hegel el concepto opuesto a “ser en sí” y se distingue de este porque *lo puesto* no es autosuficiente; además, a diferencia del ente en sí indiferenciado, hay que pensarlo dentro de las relaciones de determinación. De estas definiciones se sigue que la inmediatez simple no puede concebirse como puesta. Porque como puesta no es ni simple ser consigo, ni está exenta de toda relación de determinación. Ahora bien, si a la esencia hay que pensarla como reflexión que pone, y si en su forma brota la inmediatez simple, entonces hay que interpretar a ésta como apariencia, pero con ello también en verdad como superada y –en cuanto es puesta y superada– como inmediatez reflexionada. Esto permite comprender hasta que punto el proceso de la reflexión al comienzo de la lógica de la esencia, podía, sin embargo, *partir* de una inmediatez ya siempre superada y cómo podía serle propio a ésta, al menos de manera transitoria, un “aspecto inmediato” frente a la esencia, si se logra entender hasta qué punto una inmediatez puede ser también *pre-suesta*, aunque no sea sino puesta.

Se trata, en este sentido, de una inmediatez que resulta de la reflexión, del “poner” de la reflexión. Hegel entiende el “poner” como el acto en el cual algo es producido por otro distinto de él, en cuanto determinado únicamente mediante ese otro y frente a ese otro. Sin embargo, aquí, dice: “la reflexión es pues el movimiento que, al ser el retorno (*sie die Rückkehr ist*), es sola y primeramente en ella donde se da lo que se inicia o lo que retorna”. En consecuencia, “ella es *poner*, en la medida que es la inmediatez como un retornar; o sea que no hay otro presente, ni un algo desde el cual ni hacia el cual ella retornara; ella es, pues, solamente en cuanto retornar o en cuanto lo negativo de sí misma” (WL 251; 449).

Al coincidir de lo negativo consigo mismo, la reflexión es entonces, precisamente así, negación de lo negativo en cuanto negativo. De este modo, este proceso posee una forma de negación mucho más diferenciada y compleja que la del simple poner. Y esa complejidad está dada porque la reflexión se desarrolla como poner conjuntamente al *presuponer* (*So ist sie Voraussetzen*). “Presuponer” tiene siempre para Hegel el sentido de “ponerse a sí mismo como superado” (*sich selbst als aufgehoben setzen*). Así “presuponer” es una actividad autorreferida en la cual es puesto un otro de tal manera que aquel que pone se hace, en su poner, dependiente de él. El ponente se supera (*hebt sich auf*), se elimina (*eliminiert sich*) en cuanto pone a otro como independiente, y se mantiene (*bewahrt sich selbst*), se conserva (*konserviert*) a sí mismo igualmente en cuanto procede de lo presupuesto. Ahora bien, la reflexión es, en cuanto superar de lo negativo, el superar de lo distinto a ella, de *su otro*, de su inmediatez, pero en cuanto autorreferencia negativa, es superación de sí misma en la autosuperación (*Selbstaufhebung*) de esa negación.

El análisis del poner ha puesto en claro que eso otro solamente puede ser, en un sentido estricto, lo otro de la esencia, a saber, la inmediatez puesta por la esencia. En este sentido, este inmediato no es otro que lo negativo de la esencia, lo determinado frente a ella –el ser puesto. Contra la delimitación expresada en el “no es otra cosa que”, se presenta sin embargo la siguiente consideración, propia de la teoría de la negación y específica de la forma del presuponer: en la autorreferencia de la negación desaparecen todas las relaciones ne-

gativas. Por lo tanto, una vez que algo es puesto en la reflexión como lo otro de la esencia, como negativo frente a ella, tiene que suprimirse en esa misma reflexión su relación negativa frente a la reflexión. Porque también esta relación desaparece mediante la negación a la cual se somete todo lo negativo como tal. La reflexión pone, porque lo inmediato es por medio de ella. Pero ella pone en primer término lo inmediato como apariencia, solamente en el sentido de que no es sino lo otro de sí misma y de que es algo que como inmediato es siempre ya negado por la esencia. En cambio la reflexión en cuanto presuposiente no sólo le permite a lo inmediato alcanzar una autosuficiencia únicamente momentánea o imaginaria. Lo inmediato sigue siendo algo puesto. Pero es puesto *como* independiente, ya que su propiedad de no ser más que lo negativo de la esencia es negada por la esencia. Lo puesto ya no es solamente lo negativo de la esencia que pone. Su mismo carácter negativo es negado “Esta inmediatez(...) es aquella inmediatez que constituye la determinidad de la apariencia, y a partir de la cual parecía iniciarse poco ha el movimiento reflexionante” (WL 251; 448,449).

Mediante la reflexión se ha invertido el orden que se daba entre la reflexión y la inmediatez en el poner. En cuanto poner, la reflexión se corresponde con aquello que es la condición, en la relación entre condición y condicionado. En el presuponer, en cambio, se convierte en lo condicionado al poner a su otro como independiente de tal manera que, en la determinación de esa relación habría que tener en cuenta que lo inmediato es algo autosuficiente

–por lo tanto, la reflexión sería con respecto a él lo puramente negativo. Ahora bien, una inmediatez puesta como independiente es así en todo caso también determinada y, por lo tanto, inmediatez superada. Ponerla como independiente por parte de la reflexión es, en pocas palabras, volverse contra ella como hacia algo que la precede y superarla así como a su presupuesto. Lo inmediato en este sentido es algo “hallado” (*findet*). Dice Hegel: “La reflexión *encuentra* pues un algo inmediato ahí *delante* (*vor*), al que sobrepasa (*hinausgeht*), y desde el cual es ella el retorno (*aus dem sie die Rückkehr ist*)” (WL 252;450); pero lo que ahí es encontrado es, a su vez, únicamente la inmediatez que brota de la esencia, y que en cuanto la esencia es

autosuperación, es presupuesta por ella misma. En otras palabras, la inmediatez sale a la luz (*heroor*) en general solamente como retorno, siendo aquello negativo que es la apariencia del inicio, apariencia que viene negada por el retorno. Pero ese retorno es sólo el presuponer de lo encontrado delante.

### Conclusión

La esencia en su oposición con el ser inmediato constituye una nueva esfera, un ámbito donde la relatividad universal se encuentra no solamente implicada -como en la del ser-, sino explícitamente desplegada, justificada y superada. Esta consumación es solo posible por la *reflexión*. Esta esfera es así por excelencia la de la *mediación*. En ella se cumple el proceso dialéctico por el que el ser se eleva a la esfera del concepto y la lógica objetiva a la lógica subjetiva.

Lo que el texto de Hegel expone a través de sus argumentos es que, toda inmediatez de la esencia es inmediatez reflexionada, con lo cual les atribuye, tanto a la inmediatez como a la negación, la propiedad de “superarse a sí mismas”. En otras palabras, el poner de la inmediatez es *primero* el superar de lo negativo porque como autorreferencia, la negación es relevar de lo negativo como tal. *Segundo*, la inmediatez puesta (*gesetzte Unmittelbarkeit*) es ella misma un negativo y con ello de inmediato inmediatez superada (*aufgehobene Unmittelbarkeit*), porque ella se genera a través de la autorreferencia de la negación. De este modo, en la autorreferencia de la negación se superan de inmediato la negación y la inmediatez, es decir, la inmediatez de la esencia tiene su puesto y razón únicamente en la igualdad de lo negativo consigo mismo.

Este movimiento “de la nada a la nada” propio de la reflexión; este “coincidir consigo”, esta “simple igualdad consigo”, esta “inmediatez”, no se obtiene según reglas de la lógica del ser, en el paso de lo negativo a la igualdad consigo que es únicamente distinta de él. Esta igualdad no es sino la relación de lo negativo consigo y, por lo tanto, la relación negativa con ese negativo. En esta relación negativa se termina todo pasar. La relación con lo otro, la alteridad, se ha revertido contra sí misma. En este sentido, la inmediatez que se da en esta relación, como igualdad de la negación consigo, en cuanto

que es igualdad de lo negativo consigo, es ella misma “la igualdad que se niega a sí misma” (*die sich selbst negierende Gleichheit*) (WL 251; 448). Según esta formulación, la inmediatez es entonces inmediatez reflexionada, porque como inmediatez está también superada; y lo está porque solamente se realiza mediante una relación de lo negativo (aunque consigo), la cual en cuanto tal no puede ser sino una relación negativa: “la inmediatez, que es en sí lo negativo, lo negativo de sí misma, es esto: ser lo que no es” (*die Unmittelbarkeit, die an sich das Negative, das Negative ihrer selbst ist, dies zu sein, was sie nicht ist*) (Ibid.).

La duplicación de la negación autorreferida ha resultado así, de la dualidad de las direcciones de la autorreferencia (*Selbstbeziehung*) y de la autosuperación (*Selbstaufhebung*) de la negación. Ambas propiedades son implicaciones directas de la negación que se refiere a sí misma. En la reflexión ponente se llega a la duplicación de la reflexión o a la negación autorreferente doblemente duplicada. Dentro de la reflexión ponente, sin embargo, aún no se establece una relación de alteridad o de diferencia entre ambos casos o formar de actuar de la negación. Son idénticas, igualmente inmediatas e inmediatamente se superan entre sí. La relación de alteridad recién se crea bajo las condiciones (*Bedingugen*) del traspaso de la reflexión ponente a la reflexión exterior, campo de tensión entre la *auto-identidad* (*Selbstidentität*) y el *ser-otro* (*Andersein*). Así se restablece en el plano de la esencia aquella duplicación que al comienzo de la *Lógica* solamente se dejaba expresar como inmediata e indeterminada identidad de ser y nada, como el traspasar del ser a la nada y de la nada al ser; ambos, en su mutua referencialidad, encuentran en la estructura de la esencia una nueva formulación. Ser pero no ya al modo de la inmediatez del comienzo, sino el ser que, mediante la negación de sí mismo, es mediación consigo y referencia *a sí*, que en el *a sí* de su mediación, se supera.

Erigiendo una nueva teoría de las relaciones entre interioridad y exterioridad, superficie y profundidad, Hegel tiene conciencia de que sus argumentos se formulan contra aquella forma de fijismo en la que se habría abismado la metafísica tradicional. La significación del movimiento reflexivo y mediatizante que constituye a la esencia radica en que del ser a la existencia, a la efectividad, a la idea absolu-

ta, no hay “distancia”; se trata del puro movimiento mediante el cual lo inmediato deviene exterioridad resuelta en sí misma e interioridad que se expresa en esta absoluta inquietud de no ser lo que es.

### Bibliografía

- Hegel, G.W.F.: *Wissenschaft der Logik*. Erster Band. *Die objektive Logik* (1812-1813). Hrg. von Fr. Hogemann/Walter Jaeschke. Meiner. Hamburgo (Duseldorf) 1978. En: (*Gesammelte Werke [...]* Hrg.von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Bd. 11). [Trad. Esp. Félix Duque, Abada Editores, Madrid, 2011]. Edición de Gawoll-Jaeschke (*Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein*(1832), Band 21, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2008) [Traducción española de Rodolfo Mondolfo Buenos Aires, Ediciones Solar, 1993].
- Hegel, G.W.F *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), Hg. Wolfgang Bonsiepen y hans Christian-Lucas. Felix Meiner. Hamburg. GW: Band: 20. 1991.(Trad.esp.de R. Valls Plana, Alianza Universidad, Madrid 1997].
- Hegel, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes [Phä]*, *Werke* 3, edición a cargo de Eva Mondelhauer y Karl Markus Michel, basada en la edición de 1832-1845. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970. [Trad. esp. de W. Roces. F.C:E., 2ª reimpresión. México, 1973]
- Arndt, A., (2000)*Die anfangende Reflexion*. En: *Hegels Seinslogik*. Arndt, A./Iber, Ch. (Hg.) Ak. Berlin.
- Flach, W.(1959) *Negation und Andersheit*, München.
- Chiereghin,F.(1961) *L'influenza dello spinozismo nella formazione della filosofia hegeliana*. Padova; Dubarle, W. (1972): “La logique de la réflexion et la transition de la logique de l'être à celle de l'essence”, *Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques*, 56, 1972, 192-222. Eley, L.(1976) *Hegels Wissenschaft der Logik*, München.
- Guzzoni,U.(1963)*Werden zu sich. Untersuchung zu Hegels 'WdL'*, Freiburg/München: Alber.
- Henrich, D.(1971)*Hegel im Kontext*, Frankfurt [Trad.esp.Jorge A.Díaz A., Caracas, Monte Ávila.
- Henrich, D. (1974) “Formen der Negation in Hegels Logik”, en *Hegel-Jahrbuch* Köln.
- Jaeschke, W.(1975)“ Äußerliche Reflexion und inmanente Reflexion”, en *Hegel-Studien* 13.



- Léonard, A. (1974). *Commentaire littéraire de la logique de Hegel*, Paris.
- Marx, W. (1972): *Hegels Theorie logischer Vermittlung*, Stuttgart; J. Kopper (1967): "Reflexion und Identität", en I.Fetscher (Hrsg), *Hegel in der Sicht der neueren Forschung*, Darmstadt 1973, 207-235.
- Meyer, B. (1972) "Spinozas System-Eine Wurzel von Hegels Philosophie des absoluten Geistes" en *Hegel-Jahrbuch*, pp. 223-231.
- Michelini, F. (2004) *Sostanza e assoluto. La funzione di Spinoza nella "Scienza Della logica" di Hegel*, Bologna: Centro editoriale dehoniano.
- Moder, G. (2013) *Hegel und Spinoza*, Velag Turia+Kant, Wien-Berlin.
- Monlud, N. (1961): "Logique de l'essence et logique de l'entendement chez Hegel", en *Rèvue de métaphysique et de morale*, LXVI, 1961, pp. 159- 183.
- Neustädter, C. (2007) "Das Leben und Absoluten", en *Hegel-Jahrbuch*, Zweiter Teil, Berlin, pp. 69- 72; Wölflle,G.M.(1994) Die Wesenslogik in Hegels "Wissenschaft der Logik", Stuttgart-Bad Cannstatt.





