
SALVANDO A WITTGENSTEIN DE RORTY: UN ENSAYO SOBRE LOS USOS DEL ACUERDO¹

Pablo de Greiff

El objetivo de este ensayo, es, por decirlo así, salvar a Wittgenstein de Rorty. Quiero distinguir la posición de Wittgenstein, la cual, en mi opinión, está cuidadosamente articulada, de la interpretación que a la misma da Rorty; aunque audaz y sugestiva, tiende a perder de vista algunas de las consideraciones con las que Wittgenstein evita confusiones. Para establecer la distinción entre estas dos posiciones, voy a centrarme en los diferentes papeles que la noción del acuerdo juega en los argumentos de Wittgenstein y de Rorty. La posición que defenderé es que el acuerdo es para Wittgenstein una condición necesaria del lenguaje y del conocimiento, pero que no tiene ningún papel justificatorio, mientras que para Rorty es precisamente el peso justificatorio del acuerdo lo que marca la diferencia entre el conocimiento y la opinión.

A pesar de algunos cambios, uno de los puntos que ha permanecido invariable en la posición de Rorty es lo que él llama "conductismo epistemológico", posición que le atribuye a Wittgenstein. En *La filosofía y el espejo de la naturaleza* escribe Rorty:

explicar la racionalidad y la autoridad epistémica con referencia a lo que la sociedad nos permite decir, en vez de esto último por lo anterior, es la esencia de lo que yo llamaré "conductismo epistemológico", una actitud común a Wittgenstein y a Dewey².

En 1985, seis años después de la publicación de *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, en su artículo titulado "¿Solidaridad u objetividad?"³, Rorty todavía mantiene la misma posición, a pesar de que el término "pragmatismo"

-
- 1 Mi agradecimiento al profesor Allan Janik del Archivo Brenner de la Universidad de Innsbruck, Austria, quien leyó la versión inglesa de este ensayo.
 - 2 R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton UP, 1979, p. 174. 'PMN' en adelante. Todas las traducciones al castellano son mías.
 - 3 R. Rorty, "Solidarity or Objectivity?", en *Post Analytic Philosophy*, Rajchman, J. & West, C. eds. New York, Columbia UP, 1985. 'S&O' de aquí en adelante.

-en lugar del extenso "conductismo epistemológico"- designa ahora su posición. Rorty abre su influyente artículo diciendo:

Hay dos maneras principales por medio de las cuales los seres humanos reflexivos intentan darle sentido a sus vidas colocándolas en un contexto más amplio. La primera es contando la historia de sus contribuciones a la comunidad... La segunda manera es describiéndose ellos mismos como si estuvieran en relación inmediata con una realidad no humana. Esta relación es inmediata en el sentido de que no se deriva de una relación entre tal realidad y su tribu, o su nación, o su banda imaginaria de camaradas. Yo diré que historias del primer tipo ejemplifican el deseo de solidaridad, y que las historias del segundo tipo ejemplifican el deseo de objetividad (S&O, p.3).

Para nuestros propósitos, el punto importante es que, según Rorty, no podemos seguir tomando en serio la posibilidad de justificar nuestro conocimiento alegando que hay una relación de correspondencia entre nuestras ideas, o nuestras proposiciones, o cualquier otro tipo de entidad mental, y objetos del mundo, cuya existencia es independiente de nosotros. Los argumentos acerca de la carga teórica de la experiencia [*theory ladenness of experience*] en efecto, han puesto al mundo en sí fuera de nuestro alcance. No hay experiencia libre de teoría que pueda indicar que nuestras teorías sobre el mundo corresponden a lo que hay allí afuera. Todas las experiencias potencialmente confirmatorias son experiencias posibles sólo desde un punto de vista particular. Si de hecho la experiencia está siempre cargada de teoría, apelar a la experiencia para confirmar la teoría es un proceso claramente circular.

Entonces, ¿qué alternativas tenemos? Con Sellars, Rorty arguye que la justificación es un proceso esencialmente público:

la justificación es materia de práctica social... todo lo que no sea materia de práctica social no ayuda a entender la *justificación* del conocimiento humano, no importa cuán útil pueda ser para la comprensión de su *adquisición* (PMN, p. 186).

El proceso público al cual Rorty hace referencia es el acuerdo, y no el ideal, sino el actual. El acuerdo ideal no es para Rorty más que un intento de revivir la teología, de asumir la perspectiva de Dios, la cual está, por supuesto, fuera del alcance de los seres humanos. Lo que debemos hacer es movernos en la dirección opuesta, esto es, aceptar el carácter esencialmente social e histórico de nuestra experiencia y de la racionalidad. En términos más retóricos, lo que Rorty defiende es abandonar la búsqueda de la 'objetividad' -entendida como el tipo de conocimiento validado por la realidad misma- y, en cambio, comenzar a comprendernos a nosotros mismos y a nuestros procesos cognoscitivos en términos de 'solidaridad', en términos de lo que nuestra comunidad de hecho ha acordado.

La verdad y el conocimiento pueden ser juzgados únicamente con las normas de los investigadores [inquirers] de nuestra época. Nada cuenta como justificación excepto por referencia a lo que nosotros ya hemos aceptado... No hay manera de salirnos de nuestras creencias y nuestro lenguaje para encontrar alguna otra norma fuera de la coherencia [con lo que ya hemos aceptado] (*PMN*, p. 178)

Es importante para nuestros propósitos enfatizar que, según Rorty, este tipo de acuerdo social no es solamente una condición necesaria del conocimiento, sino que es constitutivo del mismo: "En la medida en que los pragmatistas hacen una distinción entre conocimiento y opinión, esa es simplemente la distinción entre los tópicos acerca de los cuales... es relativamente fácil conseguir un acuerdo, y aquéllos acerca de los cuales es relativamente difícil conseguir un acuerdo" (*S&O*, p. 5). Naturalmente, él está interesado en argüir que no hay nada en los tópicos mismos que los haga más susceptibles de generar acuerdos. En *PMN*, por ejemplo, Rorty argumenta que la única razón por la cual no decimos que la moralidad, la psicología y la física son igualmente 'objetivas', es que no hemos logrado el mismo grado de acuerdo en moralidad y en psicología como en física. En general, Rorty insiste en que

la aplicación de títulos honoríficos tales como "objetivo" y "cognoscitivo" nunca es más que la expresión de la presencia o la esperanza de un acuerdo entre investigadores [inquirers] (*PMN*, p. 335).

Pero supongamos que, en vez de conformarnos sabiendo que el acuerdo es el mejor fundamento que podemos conseguir para la verdad, persistiéramos en la búsqueda de los fundamentos del acuerdo mismo. Rorty, luego de quejarse de nuestra obstinación, argüiría que, finalmente, lo único que podemos decir sobre los fundamentos del acuerdo, y por lo tanto de la verdad, es que son una expresión de lo que para nosotros es mejor creer:

Aquéllos que quieren fundamentar la solidaridad en la objetividad –llamémoslos "realistas"– tienen que concebir [*construe*] la verdad como correspondencia con la realidad... por el contrario, quienes desean reducir la objetividad a la solidaridad –llamémoslos "pragmatistas"– ven la verdad como, utilizando la frase de William James, lo que es bueno para *nosotros* creer (*S&O*, p. 5).

El punto general es que si aceptamos que no tenemos acceso inmediato a la realidad desnuda, un acceso que nos permitiría determinar cuál es la manera 'correcta' de hablar sobre las cosas, debemos simplemente decir que la manera correcta de hablar sobre las cosas es la manera que demuestra ser útil.

Antes de terminar esta sección, revisemos el itinerario que hemos seguido; los argumentos acerca de la carga teórica de la experiencia llevan a Rorty a revisar la noción de verdad en términos diferentes a la correspondencia. Sugiere entonces la idea de justificabilidad. Ahora bien, si se prescinde de la

correspondencia, la justificación no puede ser simplemente un asunto de conocimiento directo [*acquaintance*] de la realidad en sí misma. Siguiendo a Sellars, Rorty arguye que la justificación (verdad) tiene que ser un proceso público: “La justificación no es objeto de una relación especial entre ideas (o palabras) y objetos, sino de conversación, de práctica social” (*PMN*, p. 170). La práctica social que define la justificación y la verdad es la formación de acuerdos de hecho, acuerdos que en sí mismos sólo pueden ser justificados pragmáticamente, esto es, afirmando que son la expresión de lo que hemos encontrado que funciona para nosotros.

Wittgenstein diría, creo, que aun cuando la reformulación de su posición expuesta por Rorty no es incorrecta, es ciertamente incompleta. Su objeción general podría ser que, a pesar de la amplitud mental de Rorty, éste todavía está involucrado en un proyecto de reduccionismo epistemológico, pues intenta encontrar un criterio con el cual juzgar todo el conocimiento, perdiendo de vista en esta forma la multiplicidad de maneras en las que el lenguaje se relaciona con la realidad. El criterio propuesto por Rorty es la utilidad. Wittgenstein expresa sus afinidades (como también sus diferencias) con el pragmatismo en el siguiente párrafo:

Lo que yo tengo que hacer es algo así como describir el oficio de un rey –para lo cual nunca debo caer en el error de explicar la dignidad real apelando a la utilidad del rey, pero no debo dejar fuera de mi explicación ni su utilidad ni su dignidad⁴.

Mi objetivo en este ensayo es dar cuenta tanto de la cercanía como de la distancia que separa la posición de Wittgenstein del pragmatismo. Como una de las motivaciones iniciales para una lectura pragmatista de Wittgenstein es su muy citado –pero poco entendido– argumento donde afirma que “el significado es el uso”, voy a tomar este argumento como un punto de partida evidente de la investigación de los elementos pragmáticos de su filosofía.

Wittgenstein desarrolla su teoría del significado no tanto en oposición a una teoría filosófica completamente articulada, sino en contra de una “imagen” que subyace a la mayoría de teorías filosóficas del lenguaje. Esta imagen es expresada sin mucha elaboración por San Agustín en sus *Confesiones*. La imagen nos dice que

las palabras individuales del lenguaje nombran objetos –las frases son combinaciones de tales nombres. En esta imagen del lenguaje encontramos la raíz de

4 L. Wittgenstein, *Remarks on the Foundations of Mathematics*, Revised Edition, Cambridge, MIT Press, 1978, p. 357. ‘RFM’ en adelante. Traducción castellana de I. Reguera, Alianza Editorial, Madrid, 1987.

la siguiente idea: cada palabra tiene un significado. Este significado está correlacionado con la palabra. Es el objeto que la palabra designa [...for which the word stands]⁵.

Esta imagen del lenguaje, sobra decirlo, tiene consecuencias epistemológicas; si el nombrar es la operación que caracteriza la relación entre palabra y objeto, la imagen misma determina cómo hemos de pensar la relación entre el sujeto y el mundo. De acuerdo con este punto de vista, el énfasis recae sobre el objeto nombrado; el sujeto es concebido como un receptor pasivo que se deja "llenar" por una realidad completamente exterior a él. La única actividad del sujeto consiste en asignar una 'marca' [tag-name] a su experiencia interna. Esta imagen del nombrar es expresada con claridad por Aristóteles en *De Interpretatione*:

Las palabras habladas son símbolos de la experiencia mental, y las escritas son símbolos de palabras habladas. Así como no todos los hombres tienen la misma escritura, no todos los hombres tienen los mismos sonidos de habla, pero las experiencias mentales, las cuales son directamente simbolizadas por éstos, son las mismas para todos, de la misma manera como también lo son las cosas de las cuales nuestras experiencias son imágenes⁶.

La teoría que se desprende de esta imagen del nombrar hará depender el significado de las condiciones de verdad; esto es, afirmará que las proposiciones tienen sentido en la medida en que nombren objetos del mundo⁷, y la teoría de la verdad será de correspondencia, esto es, afirmará que una proposición es verdadera si y solamente si corresponde a los hechos.

Wittgenstein responde a esta teoría argumentando, primero, no que sea absolutamente errada, sino más bien que da una inadecuada primacía a un solo aspecto del uso del lenguaje; esta imagen "describe un sistema de comunicación; pero no todo lo que llamamos lenguaje está incluido en este sistema" (*PI* § 3). Es verdad que nosotros nombramos objetos, y que luego utilizamos estos nombres como instrumentos para designar y elegir objetos; el juego #2 ilustra este uso del lenguaje. En este juego un constructor utiliza las palabras 'bloque', 'viga', etc., de modo que su asistente le alcance los objetos correspondientes.

5 L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, New York, MacMillan, 1958, § 1. 'PI' en adelante. Traducción castellana de A. García Suárez y U. Moulines, UNAM, México, 1988.

6 Aristóteles, *The Basic Work of Aristotle*, McKeon, R. trans, ed. Random House, New York, 1941.

Hay que anotar que a pesar de la pasividad atribuida al sujeto por esta teoría, la misma concede libertad a los seres humanos para elegir los 'nombres' con los cuales caracterizan sus experiencias. Las teorías onomatopéyicas no hacen lo mismo. *Cfr.*, el *Cratilo*, de Platón.

7 Será una teoría veritativa-condicional del significado.

Aquí todas las palabras tienen la misma función; indican un pedido o una orden de alcanzar a alguien un objeto específico (*cf.*, *PI* § 2).

Wittgenstein arguye que aun una pequeña variación de este juego es suficiente para revelar que no puede dar cuenta de las diferentes maneras como las palabras de hecho funcionan dentro del lenguaje. Un juego simple en el cual es posible para los participantes dar órdenes como “páseme cinco manzanas rojas” ya ilustra diferentes usos de las palabras; el tendero a quien le estamos pidiendo las cinco manzanas ha de realizar diferentes operaciones con cada una de las palabras “cinco” y “rojo”, pues no son nombres que designen objetos. “Rojo” indica una cualidad de los objetos escogidos; presumiblemente, el tendero primero revisará un cuadro de colores, escogerá del barril de manzanas sólo aquellas de este color, y después, contará hasta cinco, seleccionando una manzana por cada número (*cf.*, *PI* § 1). Las diferentes maneras en que las palabras son utilizadas se hacen obvias si pensamos en los tipos de entrenamiento que el uso exitoso de cada una de estas palabras presupone. En el caso del lenguaje del constructor, el instructor señala un objeto, pronuncia una palabra, y el aprendiz la repite (*cf.*, *PI* § 7). Naturalmente, el aprendizaje de la palabra “manzana” –y tal vez inclusive de “rojo” en el otro ejemplo que estamos considerando– puede ser muy similar a este proceso de definición ostensiva. Pero el aprendizaje de nombres, y, si seguimos ampliando el juego de lenguaje para incluir términos como “aquí” y “allá”, el aprendizaje de palabras que designan lugares, será significativamente diferente al de los nombres comunes; en el caso de los números, no así en el de nombres de objetos, el orden de las palabras es crucial. En el caso de palabras que designan lugares, no se puede simplemente señalar algo y recitar un nombre; ¿qué se señala para indicar el significado de “allá”? (*cf.*, *PI* §§ 6-10).

El punto general que Wittgenstein está interesado en establecer es que usamos el lenguaje de maneras diferentes que irreducibles a la imagen adoptada como norma por la tradición. Y, como ya lo he indicado antes, la imagen que se adopte sobre el lenguaje tiene consecuencias epistemológicas directas; una transformación en la primera implica una transformación en la concepción que pueda tenerse sobre el significado y la comprensión. ¿Cómo afecta el intento por parte de Wittgenstein de distanciarse de la teoría tradicional del lenguaje [*picture-theory of language*] sus puntos de vista acerca del significado y de la comprensión? Para responder a esta pregunta, Wittgenstein nos pide que consideremos cómo determinamos si alguien ha entendido correctamente un término en el contexto de un juego de lenguaje operativo. La imagen tradicional del lenguaje implica una teoría del significado según la cual una palabra tiene significado sólo en virtud de su relación con un objeto. Alguien entiende una palabra cuando sabe a qué objeto se refiere. Para la tradición, el criterio de referencia adecuado es la presencia de una imagen mental del objeto en cuestión. Pero, para Wittgenstein, esto es insuficiente. Aun en el caso simple del juego del constructor, éste determina que el aprendiz

ha entendido la palabra 'viga' correctamente por el hecho de que cuando él pronuncia la palabra 'viga', el aprendiz, en efecto, le alcanza una viga, y no un bloque, una tabla o cualquier otro objeto. El significado de una palabra, concluye Wittgenstein, se da en el juego del lenguaje; si una persona ha entendido la palabra o no, es algo que podemos determinar observando cómo el agente continúa utilizando la palabra una vez que se le ha enseñado.

Más adelante regresaré a este argumento pues, con seguridad, el filósofo tradicional todavía no estará convencido. Para él, algo tiene que ocurrir en la mente del aprendiz, antes de que pueda utilizar la palabra correctamente. Por el momento, sin embargo, es más conveniente terminar la exposición del argumento de Wittgenstein. La introducción del uso como criterio de significado y de comprensión naturalmente conduce al examen del concepto de "regla" pues el uso o la acción es por lo general un comportamiento regido por reglas. El caso paradigmático de la acción de acuerdo con una regla es, por supuesto, la solución de problemas matemáticos. Para el filósofo tradicional -en este caso el platónico- entender un problema matemático implica la ocurrencia de un evento mental mediante el cual se comprende una regla o una fórmula. Esta fórmula determina de antemano, por así decirlo, el alcance de su aplicación. La respuesta de Wittgenstein, no debe ya sorprendernos, es que aunque este punto de vista no sea del todo incorrecto, no puede explicar exhaustivamente el "comportamiento matemático". La mayoría de los comentaristas ha pensado que en este punto Wittgenstein está postulando un problema de naturaleza escéptica; el problema se ha interpretado como si consistiera en que, cualquiera que sea la fórmula pensada por el agente, o, de manera más general, independientemente del estado mental en que pueda encontrarse, ese estado mental no contiene en sí mismo las normas para su propia aplicación. Los estados mentales, puede decirse, no se interpretan a sí mismos, sino que tienen que ser interpretados. Pero, por supuesto, esto es problemático pues, en ausencia de criterios fijos de interpretación, cualquier resultado puede ser relacionado con cualquier fórmula. Esto conduce al escepticismo total.

Para nuestros propósitos es importante señalar que, aunque Rorty tiene una agenda filosófica propia que a veces hace que sus interpretaciones de otros filósofos aparezcan idiosincrásicas, su interpretación sobre el trabajo de Wittgenstein coincide en gran parte con el malentendido que estamos examinando. Rorty no está tan interesado como otros en interpretar los problemas que Wittgenstein considera como si fueran cuestiones escépticas, pero, cualquiera que sea la naturaleza de los problemas, el Wittgenstein de Rorty -tal como el Wittgenstein de Kripke-⁸ asume un giro social precisamente en este punto. La mayoría de los comentaristas argumenta que Witt-

8 Cfr., S. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Harvard UP, Cambridge, 1981.

Wittgenstein evita la paradoja escéptica a la que es conducido por su análisis del seguimiento de normas apelando a la comunidad; si algo se requiere para decidir la interpretación de las normas, y si no hay un evento en la mente del sujeto que pueda cumplir este objetivo, tal vez una interpretación compartida por toda la comunidad, esto es, una interpretación que no es de nadie en particular (porque es de todos) pueda suministrar el criterio buscado y, por consiguiente, el criterio del significado, de la comprensión -y particularmente, en el caso de Rorty, también de la verdad. En *Solidaridad y objetividad*, Rorty escribe:

“conocimiento”, tal como “verdad”, es un cumplido que se le hace a las creencias que pensamos tan bien justificadas, que, por el momento, no precisan ulteriores justificaciones. Una investigación sobre la naturaleza del conocimiento puede, desde este punto de vista, ser sólo una descripción [*account*] sociohistórica de cómo diferentes personas han intentado llegar a un acuerdo sobre qué deben creer (*S&O* p.7)⁹.

Pero este no es el punto que Wittgenstein está interesado en afirmar. Consideremos el caso de un estudiante que tiene la tarea de continuar una serie de números. El platonista sostiene que el estudiante habrá entendido la serie, y que será capaz de continuarla sólo si consigue tener en mente una fórmula que contenga en sí misma la continuación de la serie. Los comentaristas han pensado que Wittgenstein argumenta que todas las fórmulas requieren interpretación, y que como el mentalismo no provee medios para fijar interpretaciones, si no encontramos una explicación alternativa, bien deberíamos llamar al seguimiento de normas un proceso accidental. La explicación alternativa que ellos proponen es que la comunidad suministra el criterio por medio del cual se pueden obtener el significado y la comprensión. Esto, como hemos visto, es precisamente lo que afirma Rorty.

Pero esta interpretación distorsiona la posición de Wittgenstein. Primero, estos comentaristas no logran entender cuál es el problema que Wittgenstein plantea. Pienso que Fogelin, por el contrario, lo ha entendido perfectamente cuando escribe:

Wittgenstein no está arguyendo que apelar a los estados mentales no sea útil porque falla al no excluir la posibilidad abstracta de que la conformidad con una regla sea solamente accidental, pues *nada* puede excluir esa posibilidad abstracta... en cambio, él usa un patrón de argumentación perfectamente familiar: no podemos identificar *x* con *y* porque los criterios para identificar *y* son independientes de la ocurrencia de *x*. No podemos identificar la comprensión con el estar en algún estado mental particular, pues los criterios que establecen

9 Ya hemos visto cómo Rorty arguye explícitamente que el acuerdo ha de ser de hecho y no ideal.

el comprender (los cuales conciernen el éxito en la aplicación) son independientes del encontrarse en cualquier estado mental particular¹⁰.

Wittgenstein no está intentando articular un nuevo tipo de escepticismo. Dado que el problema que él está tratando es entendido incorrectamente por sus comentaristas, no debe sorprender que su presunta solución sea mal re-presentada también; el papel de la comunidad y especialmente del acuerdo comunitario en el argumento de Wittgenstein han sido sistemáticamente distorsionados. El acuerdo ha sido tomado, particularmente por Rorty, como el único criterio de justificación. Se convierte así para él en el factor al cual todo conocimiento ha de ser reducido. Recuérdese la afirmación de Rorty: "En la medida en la que los pragmatistas hacen una distinción entre conocimiento y opinión, es simplemente una distinción entre tópicos acerca de los cuales un acuerdo es relativamente fácil de obtener, y tópicos acerca de los cuales un acuerdo es relativamente difícil de obtener" (S&O p. 5). Para Wittgenstein, según esta interpretación, el acuerdo comunitario confiere veracidad:

no hay *nada* que decir sobre la verdad o la racionalidad aparte de descripciones de los procesos familiares de justificación que una sociedad dada -la nuestra- utiliza en una u otra área de investigación (S&O, p. 6. El énfasis es mío).

Pero Wittgenstein declara repetidamente su oposición a la reducción del conocimiento al acuerdo comunitario, a lo que un grupo de gente, independientemente de su tamaño, cree que es correcto. En sus *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática* escribe Wittgenstein:

Un juego de lenguaje: alcanzar algo *diferente*; alcanzar la *misma* cosa. Ahora podemos imaginar cómo es jugado. -Pero, ¿cómo puedo explicárselo a alguien? Puedo darle entrenamiento. -Pero, entonces, ¿cómo sabe él lo que ha de alcanzar la vez siguiente como 'la misma cosa'? -¿Con qué justificación puedo decir que ha alcanzado el objeto correcto o incorrecto? -Por supuesto yo sé muy bien que en algunos casos la gente se volverá sobre mí con signos de desaprobación. Y, ¿quiere esto decir que la definición de 'lo mismo' sería la siguiente: lo mismo es lo que todos o la mayoría de los seres humanos tomarían por lo mismo unánimemente? -Por supuesto que no. Porque *naturalmente* yo no hago uso del acuerdo de los seres humanos para afirmar la identidad. ¿Cuál criterio usa usted entonces? Ninguno (RFM VII §40, p. 406).

10 E. Fogelin, *Wittgenstein*, Londres, 1971, p. 131. Más adelante Fogelin también insistirá en que los argumentos de Wittgenstein constituyen una nueva versión del escepticismo.

En *Zettel*, Wittgenstein pregunta:

¿Es el acuerdo humano lo que decide lo que es rojo? ¿Es esto decidido apelando a la mayoría? ¿Acaso hemos sido enseñados a determinar el color de esta manera?¹¹

Y en las *Investigaciones*,

“¡Pero la verdad matemática es independiente de que los seres humanos la conozcan o no!” Ciertamente, las proposiciones “los seres humanos creen que dos veces dos son cuatro” y “dos veces dos son cuatro” no tienen el mismo significado. La última es una proposición matemática. La otra, si tiene algún sentido, puede tal vez querer decir: los seres humanos han llegado a la proposición matemática (*PI*, p. 226).

Por supuesto, hay mucho más que decir sobre el papel del acuerdo en la filosofía de Wittgenstein. Pero ya podemos señalar que cualquiera que sea ese papel, éste no consiste en conferir veracidad. La opinión no se convierte en conocimiento, las proposiciones no se vuelven verdaderas, las creencias no son justificadas simplemente por el acuerdo común. Entonces, ¿qué papel juega el acuerdo en el argumento de Wittgenstein? Para responder esta pregunta, volvamos a la discusión sobre el seguimiento de normas. Si el significado de una regla no es dado por la aprehensión de un objeto material o mental –y en esto tanto Wittgenstein como los pragmatistas están de acuerdo– entonces, ¿cuál es el origen del significado de la norma? Para muchos comentaristas, incluyendo a Rorty, la respuesta es la comunidad. Pero, siguiendo a Baker y Hacker,¹² voy a sugerir que Wittgenstein no concentra su atención en las prácticas comunitarias, sino en las regularidades de la acción. Que la mayor parte de las acciones que los seres humanos ejecutan sea parte de costumbres sociales no implica necesariamente que el argumento de Wittgenstein dependa del número de personas que ejecute el acto. Los siguientes párrafos de las *Investigaciones* son cruciales para el argumento:

§ 198. “Pero, ¿cómo puede una regla mostrarme lo que debo hacer en este punto? Cualquier cosa que haga, de acuerdo a esta interpretación, está de acuerdo con la regla”. –Eso no es lo que debemos decir, sino más bien: cualquier interpretación queda suspendida el aire, junto con lo que interpreta; no puede servirle de apoyo. Las interpretaciones por sí solas no determinan el significado.

11 L. Wittgenstein, *Zettel*, U. of California Press, Berkeley, 1967, §431.

12 Cfr., G. P. Baker, & P. M. S. Hacker, *Skepticism, Rules, and Language*, Oxford, Basil Blackwell, 1984.

“¿Entonces, ¿cualquier cosa que haga es compatible con la regla?”. –Déjeme preguntar esto: ¿qué tiene la expresión de una norma –por ejemplo, una señal [sign-post] –que ver con mis acciones? ¿Qué clase de conexión hay aquí? –Bueno, tal vez ésta: yo he sido entrenado para reaccionar a esta señal de una manera particular, y ahora reacciono así a ella.

["] Pero esto sólo muestra una conexión causal; esto equivale a decir por qué es que ahora obedecemos la señal, no en qué consiste el obedecer la señal ["]. Por el contrario, yo he indicado además que una persona obedece la señal sólo en la medida en que exista un uso regular de la señal, una costumbre.

§ 199. ¿Es lo que se llama “obedecer una regla” algo que pudiera hacer sólo un hombre y hacerlo sólo *una* vez en su vida?

No puede haber sólo una única vez en que alguien siga una norma. No puede haber sólo una única vez en la que un informe haya sido hecho, una orden dada o entendida, etc. –El obedecer una regla, hacer un informe, dar una orden, jugar una partida de ajedrez son costumbres (usos, instituciones).

El entender una frase significa entender un lenguaje. Entender un lenguaje significa dominar una técnica.

Aquí hay varios puntos que vale la pena explicitar: primero, aun cuando Wittgenstein niega la posibilidad de seguir una regla una sola vez, en §199 no niega la posibilidad de que sólo una persona pueda seguir una regla. Segundo, una vez establecido esto podemos ver que las regularidades que Wittgenstein menciona en la última frase de §198 no son necesariamente regularidades sociales, sino regularidades en la acción¹³. Tercero, el pensar acerca de las reglas como si fueran análogas a las señales es también importante, pues: (a) esto nos lleva más allá de la visión del sujeto como un receptor pasivo característica de las teorías del significado que dependen de las condiciones de verdad [*truth-conditional theories of meaning*], porque siempre hay un elemento convencional –“creativo”– irreductible en todas las señales –y, de nuevo, tanto Wittgenstein como los pragmatistas están de acuerdo en este punto– pero (b) esta manera analógica de pensar sobre las reglas no implica el tipo de convencionalismo que algunos pragmatistas adoptan con demasiada rapidez, pues a pesar del elemento convencional de los signos, éstos, si han de cumplir su propósito, no pueden ser arbitrarios.

A fin de aclarar este último punto, quiero dar un esbozo de los comentarios de Wittgenstein acerca de la naturaleza de las matemáticas, pues estos ilustran

13 Cfr., Wittgenstein, *RFM. VI* §39: “Es verdad que cualquier cosa puede ser justificada de alguna manera. Pero el fenómeno del lenguaje está basado en regularidades, en acuerdos sobre la acción”. p. 342.

la compleja relación que para él existe entre las reglas, los agentes y el mundo. En sus *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*, Wittgenstein escribe que con las proposiciones matemáticas sucede

como si hubiéramos “endurecido” una proposición empírica hasta convertirla en regla. Y ahora quedamos no con una hipótesis verificable por la experiencia, sino con un paradigma con el cual se confronta y enjuicia la experiencia (*RFM*, p. 324).

Líneas más adelante escribe que las matemáticas “en vez de ‘enseñarnos hechos’ crean la forma de lo que nosotros llamamos hechos” (*RFM*, p. 324). Estas caracterizaciones de las proposiciones matemáticas excluyen la posibilidad de tomar las matemáticas como una descripción de la realidad, como algo que el mundo nos impone: “Quien conoce una proposición matemática, no por eso conoce *algo* ya, es decir, la proposición matemática sólo proporciona la estructura [*framework*] de una descripción” (*RFM*, p. 356). ¿Significa esto que podemos “endurecer” cualquier proposición empírica y convertirla en una regla? O, en el lenguaje de signos, que podemos crear signos arbitrarios y sin embargo esperar que cumplan algún propósito? Definitivamente no. La premisa de que el mundo no determina por sí solo el tipo de matemáticas que podemos construir no justifica la conclusión de que las matemáticas son un juego que puede ser constituido de manera arbitraria. La subdeterminación [*underdetermination*] no implica la ausencia de determinación. Como Wittgenstein señala, ni siquiera algo tan convencional como un estilo de pintura es arbitrario, algo que de súbito podríamos decidir cambiar (*Cfr.*, *PI* II xii).

Las matemáticas no dejan el mundo atrás pues son el resultado de convertir en reglas ciertas prácticas, y las prácticas mismas son posibles gracias a algunos hechos [*facts*] sobre la naturaleza humana y a algunos hechos sobre el mundo. ¿A qué tipo de hechos se refiere Wittgenstein? El formula el argumento general que nuestras prácticas presuponen las regularidades y el orden que hemos venido a conocer por experiencia en el mundo:

...si las cosas fueran muy diferentes a como lo son de hecho –...si la norma se convirtiera en excepción y la excepción en norma, o si las dos en fenómenos de más o menos la misma frecuencia– esto haría que nuestros juegos lingüísticos perdieran su sentido. –El procedimiento de poner un trozo de queso en una balanza y de fijar su precio de acuerdo al giro de la escala perdería su sentido si frecuentemente sucediera que los trozos se agrandaran o achicaran sin ninguna razón evidente (*PI* §142).

Puede argüirse, por ejemplo, que si efectos cuánticos tales como la localización indeterminada ocurrieran comúnmente en el mundo cotidiano, nuestra manera de contar sería diferente: dos objetos colocados cerca a otros tres objetos no necesariamente harían cinco objetos, sino la probabilidad de cinco

objetos. O, de nuevo, si los efectos de la relatividad general fueran eventos en el mundo cotidiano, por ejemplo, si el tamaño de los objetos dependiera de su localización, tal vez la gente no estaría de acuerdo con que dos objetos a la izquierda de tres sean la misma cosa si sus posiciones varían. Tal vez la gente diría que, en efecto, $2+3=5$, pero podrían negarse a aceptar que $3+2=5$.

Las matemáticas, entonces, aunque no son totalmente dependientes del mundo, están relacionadas con la forma como el mundo realmente es. Pero, como actividad humana, las matemáticas también están relacionadas con la naturaleza de quienes las constituyen, nosotros, los seres humanos. Las características de los seres humanos que hacen posible la matemática son propiedades como nuestra memoria (*Cfr.*, *RFM*, p. 356), nuestra manera de percibir las cosas (*RFM*, p. 426) y, más importante aún, el hecho de que estamos de acuerdo en ciertas cosas:

los matemáticos, en general, no discuten sobre los resultados de una operación. (Este es un hecho importante) -Si fuera de otra manera, si, por ejemplo, un matemático estuviera convencido de que una figura se alteró sin ser percibida, o de que su memoria o la de alguien más fue engañada, etc.- entonces nuestro concepto de 'certeza matemática' no existiría (*PI II*, p. 225)

Si no hubiera acuerdo completo, entonces los seres humanos tampoco estaríamos aprendiendo las técnicas que aprendemos. Serían más o menos diferentes hasta el punto de ser irreconocibles (*PI*, p. 226).

Ahora, Wittgenstein no intenta hacer explícitas las bases de ese acuerdo. En oposición a la mayoría de los comentaristas, incluyendo a Rorty con su énfasis en la "conversación de la humanidad", Wittgenstein intenta advertir que éste no es un acuerdo al cual los seres humanos lleguen después de negociaciones deliberadas: "El acuerdo de la gente sobre los cálculos no es un acuerdo sobre opiniones y convicciones" (*RFM*, p. 332)¹⁴. De hecho, el acuerdo sobre opiniones y convicciones es posible en virtud de un tipo de acuerdo aún más fundamental que nos permite tener opiniones y mantener discusiones acerca de ellas. Sin un acuerdo previo y fundamental sobre *algunos* procedimientos, no sabríamos lo que es llegar a un acuerdo tras una discusión. Este tipo de acuerdo fundamental "solamente" proporciona la estructura dentro de la cual una moción en un juego puede ser vista como una jugada, y no como un comportamiento arbitrario. Pero esto es cierto tanto para jugadas "correctas" como "incorrectas"; el acuerdo no justifica las jugadas. Por tanto, no puede cumplir el papel que Rorty le asigna, es decir, el de conferir veracidad, el de establecer la diferencia entre conocimiento y opinión, entre creencias verdaderas y falsas.

14 En la página 353, Wittgenstein elabora exactamente el mismo argumento con respecto al acuerdo que hace posible la lógica.

He aquí la síntesis de lo que hemos hecho: hemos sostenido que la relación que Wittgenstein establece entre significado y uso apoya indirectamente al pragmatismo, en la medida en que constituye un ataque a las teorías del significado que dependen de las condiciones de verdad, pues el pragmatismo aparece como una posición plausible sólo si estas teorías son refutadas. Pero, por otro lado, hemos intentado establecer la diferencia entre las posiciones de Wittgenstein y de Rorty, con base en los diferentes papeles que cada uno de ellos le atribuye al acuerdo dentro de sus argumentos. Hemos insistido en que para Wittgenstein el acuerdo no desempeña un papel justificatorio en los juegos del lenguaje, y aún menos el papel de conferir veracidad. Antes de terminar este ensayo me gustaría citar a Wittgenstein una vez más. En *RFM* escribe:

...“Entonces, ¿quiere usted decir que ‘ser verdadero’ significa: ser útil?...”

-No, no quiero decir esto; sino que no puede decirse... de nuestro lenguaje... que es verdadero, sino que es útil y, más que nada, que es utilizado (*RFM*, pp. 37-38).

Un recuento completo de las relaciones (el plural es importante) entre la verdad, el significado y el uso en la filosofía tardía de Wittgenstein está fuera del alcance de un ensayo como este. Lo que espero haber hecho es no tanto elucidar estas relaciones, sino mostrar que para Wittgenstein, en oposición a Rorty, estos conceptos *no* son mutuamente reductibles¹⁵.

Northwestern University
USA

15 Un ensayo que está todavía por escribirse trataría la confusión entre significado y verdad que subyace a todo el pragmatismo, desde James hasta Rorty. Que Wittgenstein no es culpable de la misma confusión -como tampoco de una demarcación simplista entre estos dos conceptos- puede verse en *RFM*, p.200. Pero esto vendrá más adelante.