

¿QUE ESTAMOS HACIENDO AQUÍ?

Lluís Pujadas

RESUMEN: Kripkenstein (es decir, Wittgenstein tal como es entendido por Kripke) se plantea una paradoja escéptica que, de no ser solucionada, lleva a la conclusión de que no hay nada en que consista el significado. De ser así, no podemos saber qué estamos haciendo aquí (al hablar, escribir...). Kripkenstein ofrece una solución escéptica a su paradoja, pero su argumento ha sido criticado desde diversos puntos de vista, bien alegando que es posible una solución directa de la paradoja, bien sosteniendo el carácter irreductible del significado. Ha habido incluso quien, como Putnam, defiende un sentido común, o "segunda *naïveté*", con la que se pretende soslayar la paradoja. Sin embargo, no es lícito hacer del sentido común una filosofía. Una solución (directa) a la paradoja escéptica debería estar en la línea austiniana del reconocimiento de que "hacemos cosas con palabras", aunque insistiendo en el hecho de que las mismas acciones producen diferentes efectos en diferentes circunstancias.

En 1982 S. Kripke publicó *Wittgenstein on Rules and Private Languages*, que, como es bien sabido, originó una renovación del interés por el llamado segundo Wittgenstein.¹ Sin embargo, es posible albergar serias dudas sobre qué autor o qué teorías fueron los que despertaron realmente tal interés. En efecto, por una parte Kripke se limitó a ofrecer una determinada interpretación de Wittgenstein sin defender ni criticar las opiniones que le atribuía, a pesar de considerarlas de extrema importancia filosófica. Pero, por otra parte, otros muchos comentaristas, incluso reconociendo esta importancia, negaron la legitimidad de tal interpretación, bien por considerar imposible esclarecer la postura de Wittgenstein o bien por creer que en modo alguno era la que le atribuía Kripke. Quizá por ello nació un filósofo ficticio, que se dio en llamar, con nombre de resonancias un tanto tenebrosas, Kripkenstein.² En cualquier caso, resulta que ha sido el tal Kripkenstein

¹ A partir de ahora cito la obra de Kripke simplemente como "K". Como dice Kripke en su prefacio (p. ix), la obra se basa en conferencias pronunciadas en el año 1976 (y repetidas en diferentes lugares en los años sucesivos). Las ideas principales se remontan a seminarios que tuvieron lugar ya en 1964. Véase Boghossian para un apretado trabajo sobre el tema de las reglas en Wittgenstein. Como resultará obvio para el lector, sigo a menudo la estructura organizativa de este trabajo.

² Que yo sepa, "Kripkenstein" fue "creado" por S. Schiffer en su *Remnants of Meaning* (1987) en el que hay una sección titulada "Kripke se encuentra con los restos del significado" (p. 173).

-es decir, el inexistente filósofo resultante de la concreción de las opiniones de Wittgenstein por Kripke- el que ha sido ampliamente discutido, prescindiendo de que haya existido alguien de carne y hueso (¿y tornillos?) que haya sostenido "sus" teorías. En lo que sigue mi interés se centrará en Kripkenstein, por lo que prestaré sólo ocasionalmente atención al problema exegetico de aclarar el auténtico pensamiento de Wittgenstein.³

Kripkenstein crea una forma nueva de escepticismo que puede ser considerada "el problema escéptico más radical y original que la filosofía ha visto hasta hoy, un problema que sólo una mente muy especial podría haberse planteado" (K, p. 60). Se trata de la imposibilidad de encontrar un hecho en el cual consista el significado de nuestras emisiones verbales. Por supuesto Kripkenstein se apresura a ofrecer una solución a esta paradoja. En cualquier caso, tanto si alguien se ha planteado de hecho y en serio la paradoja escéptica como si no, vale la pena detenerse en la misma. De no ser por esta -u otra- solución nos encontraríamos en un predicamento, si no desesperado, por lo menos francamente curioso: no habría ningún hecho en el cual consistiera el significado de lo que estoy diciendo. Pero, si no es una cuestión de hecho que lo que estoy diciendo significa algo, ¿qué estamos haciendo aquí?

Para darse cuenta del tremendo *impasse* en el que nos encontramos -en caso de tomar en serio la paradoja- conviene pararse a considerar que no afecta sólo a nuestra tesis o teoría particular -pongamos por caso el contenido del presente texto (o de cualquier otro)- sino también a los mismos comentarios preventivos y previos como los que ahora llevo a cabo. Es más, afecta a cualquier intento de situarse en una posición absolutamente externa desde la que enjuiciar la significación (o falta de la misma) de cualquier texto. Dicho de otro modo, estamos ante el problema de un "*regressus ad infinitum*" que nos impide plantear siquiera el problema.

Pero, si este texto ha de proseguir, no queda más remedio que hacer como si lo que estoy diciendo tuviera significado. Antes de "tirar de la alfombra que hay bajo nuestros pies" (K, p.13), empezaremos hablando como si la noción de significado no fuese problemática. "De otro modo, seríamos incapaces de *formular* nuestro problema" (K, p. 14). Hecha esta suposición, veamos (a) cuál es el planteamiento del problema escéptico por parte de Kripkenstein; (b) en qué consiste su solución escéptica; y, ante todo (c) si es correcto el argumento escéptico de Kripkenstein (o, para ser más exactos, si su planteamiento de la paradoja y su solución escéptica son globalmente convincentes, o si cabe ofrecer una solución directa a la paradoja escéptica). Este último punto constituirá el núcleo de lo que sigue. Acabará luego derivando de todo ello unas someras reflexiones sobre el sentido de la filosofía y su relación con el escepticismo, por una parte, y el sentido común, por otra.

³ Sigo en esto una práctica muy extendida. Véase, por ejemplo, la actitud que adopta Chomsky: "No entraré en la cuestión textual de si la versión kripkeana de Wittgenstein es la correcta, sino que asumiré simplemente que lo es" (86, p. 223). Igual postura adopta Belgrami (92, p. 84): "Hablaré simplemente de los puntos de vista expuestos en el libro de Kripke como si fuesen, indistintamente, los puntos de vista de Kripke y de Wittgenstein". También Boghossian (89) adopta una actitud semejante. Véase Backer & Hacker para un estudio crítico de las diferencias entre Wittgenstein y Kripkenstein. Más recientemente, también Putnam (*no publicado*) ha insistido en estas diferencias.

(a) El planteamiento del problema escéptico por Kripke ha sido tantas veces expuesto, comentado y criticado que puedo permitirme la mayor de las brevedades en mi exposición. Resulta que si lo que digo quiere decir algo (donde la torpeza de la expresión es intencionada) tendría que haber algún hecho "potencialmente relevante en la fijación del significado" de los símbolos (la expresión entrecomillada es de Boghossian, p. 508). Pero un estudio detenido de los posibles candidatos revela que ninguno de ellos es capaz de producir tal fijación. Ni los hechos sobre cómo se usó el símbolo en el pasado (o sobre mi "historia mental"), ni los hechos sobre cómo se está dispuesto a usarlo en el futuro, ni los hechos sobre los estados cualitativos de la mente del hablante en un momento dado, permiten decidir si un símbolo es usado hoy con el mismo significado que ayer. Más aún, no permiten decidir que lo estemos usando en ningún sentido. Parece que Kripkenstein hubiese mostrado que "todo language, toda formación de conceptos, son imposibles, verdaderamente ininteligibles" (K., p. 62).

Por mor de la brevedad antes anunciada, no entraré en la discusión pormenorizada de los argumentos que llevan a la paradoja escéptica. Me limitaré a describir cómo rebate Kripkenstein la objeción que a mí (y creo que al propio Kripke) me parece más plausible, a lo que seguirán unas palabras sobre el estrechamente relacionado tema de la incapacidad que tienen los intentos reduccionistas de explicar la normatividad del significado.

Tal objeción se presenta en el marco de la discusión del ejemplo que, como seguramente se recordará, sirve de guía al planteamiento del problema, a saber, el del significado de "más" (en el sentido aritmético de '+'). Kripkenstein ha estado arguyendo que no hay manera de saber si hasta ahora hemos usado "más" en el sentido de nuestra habitual función aritmética o en el sentido de otra función aritmética que, cuando el valor de uno de los sumandos fuese igual o mayor que un número n todo lo alto que arbitrariamente se quiera, diera siempre como resultado "5".⁴ Así, por ejemplo, $n+143$ sería igual a 5. Kripkenstein argumenta, como ya sabemos, que ni mis usos anteriores, ni mis disposiciones a dar un determinado número como resultado, ni mis estados de consciencia constituyen hechos que puedan determinar cuál de las funciones aritméticas estoy usando y, por tanto, cuál será el resultado de la operación. Hay que decir, en honor a la verdad, que Kripkenstein no sólo es consciente de la objeción a que me refiero, sino que la presenta como resultado de la protesta impaciente de los lectores (K., p. 15). Sólo en la medida en que la réplica de Kripkenstein nos convenza podremos comenzar a tomarnos en serio la paradoja escéptica.

La objeción es la siguiente. Por supuesto que a partir de los casos en que he aplicado la función "+" en el pasado puede extrapolarse cualquiera de las dos funciones aritméticas mencionadas. Pero sería ridículo sostener que aprendimos a aplicar la función "+" a partir de cierto número de ejemplos. Muy al contrario, "aprendí -e internalicé instrucciones para- una regla que determina cómo debe continuarse la adición" (K., p. 15). Probablemente estas instrucciones para seguir la regla estarían "grabadas en mi mente como en una pizarra" (Ib.), donde es de presumir que podría consultarlas en cualquier momento. Estaría clarísimo, por tanto, que nunca sería correcto dar "5" como resultado de $n+143$. Este resultado jamás podría corresponder a la regla internalizada.

⁴ Kripkenstein denomina "quus" a esta segunda función, distinta de la función "plus". Ignoro como se ha traducido esto en la versión castellana editada por la UNAM.

Según Kripkenstein, la respuesta al escéptico es obvia. En la explicación de la regla intervienen diversos términos, respecto a los cuales se plantean los mismos problemas de interpretación que se planteaban respecto a, en nuestro caso, 'más'. Claro que "es tentador replicar al escéptico apelando, a partir de una regla, a otra más 'básica'" (K., p. 17). Pero evidentemente cada regla necesitaría de otra más básica que la justificara, lo que daría lugar a una serie que no puede seguir indefinidamente: "lo esencial (*the entire point*) del argumento escéptico es que finalmente alcanzamos un nivel en el que actuamos sin ninguna razón en términos de la cual podamos justificar nuestra acción" (K. p. 87). Nuestra regla quedaría, pues, sin interpretación y seguiríamos, por tanto, sin encontrar un hecho en el que consistiera el significado de lo que decimos.

Por lo demás, no ha de olvidarse el carácter normativo del significado. Como dice Boghossian (p. 513), el hecho de que una expresión signifique algo "implica ... todo un conjunto de verdades *normativas* acerca de mi conducta con esta expresión, a saber, que mi uso de la misma es correcto al ser aplicado a ciertos objetos pero no al ser aplicado a otros". Evidentemente, cualquier intento de reducir el significado a una u otra clase de hechos debería ser capaz de dar cuenta de esta normatividad. Esta capacidad sería la "condición de adecuación de las teorías de determinación del significado" (Ib., p. 513). Quizá alguno de los tipos de hecho propuestos como determinantes del significado nos permita describir (o predecir) qué resultado daré a la cuestión aritmética " $n+143$ ". Este es el caso, en particular, de las disposiciones, a las que Kripkenstein dedica una especial atención. Quizá no haya un estado mental episódico (*occurrent*; K., p. 22) que constituya lo que quiero decir con 'más' (o cualquier otro término). Pero a lo mejor un análisis *disposicional* podría permitirnos salir de dudas sobre cuál es el resultado que daré. Según éste mis disposiciones determinan qué resultado daré ante " $n+143$ ". Pero el análisis se enfrenta a dos problemas insolubles. De un lado, "dos individuos pueden estar de acuerdo en sus computaciones en casos particulares aunque de hecho estén computando diferentes funciones", luego "el punto de vista disposicional no es correcto" (K. p. 32). De otro, aunque en la práctica nos permita predecir el resultado que darán nuestros dos individuos, este tipo de análisis jamás nos permitirá establecer cuál es el resultado que *deberían* dar. Resulta, en conclusión, que no sólo no hay hechos en los que consista el significado, sino que además, aunque los hubiere, no servirían para dar cuenta de su normatividad.

(b) Por supuesto, Kripkenstein no puede quedarse cruzado de brazos. Muy poca gente está dispuesta a admitir que lo que dice -lo que decimos- no significa nada. Y Kripkenstein no es una excepción. Pero antes de ver en qué consiste su solución a la paradoja escéptica, conviene recordar la distinción entre solución directa (*straight*) y solución escéptica. La primera consiste en demostrar la tesis que el escéptico dudaba, con lo que su escepticismo resulta injustificado (K., p. 66). De lo que hemos visto se deduce que Kripkenstein no puede dar una solución de este tipo. La segunda admite que el escéptico ha conseguido mostrar que nuestra justificación de lo que se dudaba no se sostiene. Sin embargo -y es por ello que la solución escéptica puede considerarse una solución-, "nuestra práctica o creencia ordinarias están con todo justificadas porque -a pesar de las apariencias en contra- no requieren la justificación que el escéptico ha demostrado que es insostenible" (K., p. 66).

Pues bien, como ya anticipé, la solución propuesta por Kripkenstein es una solución escéptica. Lo que se precisa, en palabras de Boghossian (p. 518) es una "rehabilitación de nuestra práctica ordinaria de atribución de contenido a nuestros pensamientos y expresiones que preserve la tesis escéptica de que no hay hechos a los que tales atribu-

ciones correspondan". Una *conditio sine qua non* de esta rehabilitación es la substitución, como requisito para nuestras atribuciones de significado, de la exigencia del conocimiento de las condiciones de verdad de lo que se dice, por la exigencia del conocimiento de las condiciones de asertibilidad. Tal substitución es el núcleo de la solución escéptica. En efecto, ya vimos que no hay ningún hecho en el cual consista el significado de nuestras aserciones. Y, para Kripkenstein, decir condiciones de verdad equivale a decir hechos.⁵ Por el contrario, para que se den condiciones de asertibilidad es suficiente que exista un juego de lenguaje que legitime las aserciones y que este juego de lenguaje "tenga un papel en nuestras vidas" (K., p. 78). Es importante que este reemplazamiento de las condiciones de verdad por las condiciones de asertibilidad pretende proporcionar no sólo una explicación del significado del lenguaje, sino también, y en particular, de las propias afirmaciones (podríamos decir metalingüísticas, aunque el metalenguaje sea el mismo lenguaje objeto) sobre el significado mismo. (Es decir, que no sólo explica el significado de expresiones como 'el perro está en el cerro', sino también el de expresiones como 'cuando Juan dice: "el perro está en el cerro" quiere decir -en el sentido de *means*- que el perro está en el cerro').

Por descontado, el juego de autorizar, bajo ciertas condiciones, las aserciones de que alguien quiere decir tal o cual cosa, como todo juego de lenguaje, "implica referencia a una comunidad"⁶ (K., p. 79). "Nuestras vidas enteras"-según Kripkenstein (K., p. 93)- "...dependen del 'juego' de atribuir a otros el dominio de ciertos conceptos o reglas, mostrando con ello que esperamos que se comporten como nosotros." Así, pues, tomando una concisa expresión de Horwich (p. 105), podríamos decir que las atribuciones de significado están asociadas con "condiciones de uso apropiado comunalmente reconocidas". Por ello tienen significado, aunque carezcan de contenido factual.

(c) Pero, ¿está Kripkenstein en lo cierto? ¿Es su planteamiento adecuado? Lo que es más importante, ¿lo es su solución? Para empezar, hay quien no cree que el problema sea tan serio como se pretende. De esta opinión es Belgrami (p. 91), que "no ofrece ni una solución escéptica ni una solución no escéptica, sino que rechaz[a] el problema por estar basado en un erróneo dogma filosófico, un platonismo residual", por lo que considera, con razón, que su crítica de Kripkenstein es mucho más radical que la de los que admiten de entrada la importancia del problema. Para Belgrami la paradoja sólo tiene fuerza si se admite de antemano un error. Así, diagnostica, en términos que parecen de psicología profunda, la "ansiedad" que ha llevado al planteamiento de la paradoja: "no es suficiente con el rechazo de las abstracciones de los significados, por una parte, o del mentalismo internalista de los hechos interiores, por otra, para conseguir el rechazo de lo que, en el platonismo, subyace a la búsqueda del rechazo de estas cosas" (Ib.). Aunque puede sorprender que el rechazo de lo mental se incluya en el rechazo del platonismo con el mismo derecho que el rechazo de las abstracciones, la intención de Belgrami está clara. Según él, lo que hay detrás del platonismo es un "impulso profundo" que sólo es satisfecho cuando los significados son gobernados por la normatividad. Y en la medida

⁵ Malcolm (86, p. 163 ss.) critica esta asimilación. En el *Tractatus* las condiciones de verdad se identifican con posibilidades de verdad o falsedad, pero las posibilidades no son hechos.

⁶ Esta exigencia del recurso a la comunidad en el juego de la atribución de significados es la que proporciona, según Kripkenstein, la base del argumento contra el lenguaje privado.

en que para Kripkenstein la noción de significado es inevitablemente normativa, perdura en él lo que Belgrami denomina platonismo residual.

No puedo entrar ahora en las razones por las que Belgrami rechaza esta exigencia de normatividad y propone dar a la noción de significado un "perfil mucho más bajo" (p. 92). En cualquier caso, y aceptando incluso su diagnóstico por lo que al "impulso profundo" del platonismo se refiere, sólo puedo decir que no veo razón alguna para eliminarlo. A mi modo de ver, conservar este impulso y prescindir de las *ideas* platónicas (aunque no sé si también de los estados mentales)⁷ es la manera de quedarse con lo mejor del platonismo evitando a la vez sus inconvenientes. Otra cosa, como veremos, es la crítica del planteamiento escéptico de Putnam, basada en el sentido común, y que no rechaza por sí misma la exigencia de normatividad.

Pero, tal y como el propio Belgrami recuerda, otros filósofos -quizá la mayoría- se han tomado en serio a Kripkenstein, aceptando en primer lugar la exigencia de normatividad para criticarlo acto seguido por no estar a la altura de la misma. Desde este planteamiento, tres son -según Boghossian- los tipos de crítica a los que se enfrenta el argumento escéptico.

Un primer tipo de crítica consistiría en sostener que hay, después de todo, hechos -y hechos *naturales*- no tenidos en cuenta por Kripkenstein, en los que consiste el significado de las expresiones, admitiéndose así la posibilidad de ofrecer una solución directa a la paradoja escéptica. Destaca en esta línea McGinn, para quien tener significado no es más que tener una determinada capacidad, en el bien entendido de que la noción de capacidad supera la exigencia de normatividad. Según McGinn esta exigencia queda satisfecha si tenemos "una explicación de lo que es tener significado (*to mean something*) en un momento dado y (...) una explicación de lo que es tener el *mismo* significado en dos momentos diferentes" (p. 174, citado en Wright, p. 290 y por Boghossian, p. 512). Según esto, '*verde*' significa VERDE si y sólo si tenemos la capacidad de asociarlo a las cosas verdes no sólo en un momento dado, sino en cualquier momento. Pero, como advierte Wright, "una transposición de esta manera de entender la exigencia de normatividad podría haber salvado la explicación disposicional". A primera vista puede parecer que las capacidades están en mejores condiciones para explicar la normatividad que las disposiciones, debido a que es habitual recurrir a aquéllas para explicar lo que hacemos. Pero si no queremos caer en la vacuidad de las explicaciones *à la Molière*, está claro que ha de proporcionarse una caracterización de la capacidad que sea independiente de la descripción de la conducta que se supone que explica. Y, como dice Wright (p. 291), "el problema es estructuralmente reminiscente" del problema afrontado por las disposiciones. La conclusión que debe extraerse de esta equiparación no ha de ser la absolución de las disposiciones, sino la condena de las capacidades. La cuestión no está por tanto en si son las unas o las otras las que han de proporcionarnos los hechos a partir de los cuales podamos definir el significado, sino en si cualquiera de las dos nociones puede ser recuperada para nuestros fines sometiéndola a uno u otro tratamiento de belleza.

Un primer intento consiste en el recurso a la comunidad lingüística, como *locus* en el que debería hallarse el hecho en que haya de consistir el significado. Admitiendo que

⁷ En la medida en que sea defendible alguna teoría de la identidad psicofísica es posible incluir los estados mentales en concepciones de la realidad que no conservan el más remoto atisbo de platonismo.

no haya hechos "sobre una persona considerada aisladamente" (K., p. 87), quizá los haya sobre la comunidad de todos los individuos que juegan el mismo juego de lenguaje. Por desgracia, tal intento tropieza con serias dificultades. En realidad, la misma dificultad con que nos encontrábamos a la hora de explicar la normatividad en el caso de un individuo aislado la encontramos en el caso de la comunidad. Algunas de nuestras disposiciones a cometer errores son sistemáticas, de modo que quienes forman conmigo la comunidad están tan dispuestos a cometerlos como yo mismo. Así, pues, explicar el significado de una expresión a partir de cómo está la comunidad dispuesta a usarla es condenarse a no distinguir entre los usos correctos y los incorrectos. Lo cual equivale en la práctica a abandonar todo intento de saber qué significa lo que decimos.

También podría intentarse recuperar el análisis disposicional mediante su idealización, es decir, mediante la descripción de condiciones óptimas en las que fuera imposible, por ejemplo, tener la disposición (o la capacidad) de cometer errores. Lo cual nos lleva al segundo de los tipos de crítica distinguidos por Boghossian, a saber, el que consiste en negar la validez de los argumentos escépticos contra la explicación disposicional del significado mediante la especificación de las condiciones óptimas en que las disposiciones deberían ejercerse.

Normalmente tenemos la disposición a usar el término 'oveja' ante un rebaño de ovejas. Pero la niebla, nuestro deseo de bromear, o un sin fin de otras circunstancias, pueden hacer que tengamos en su lugar la disposición a usar, por ejemplo, el término 'cabra', cometiendo así un error (aun cuando éste pueda ser intencionado). Es tentador sostener que en el primer caso, pero no en los otros, se daban las "condiciones ideales". Si consiguiéramos una descripción de las mismas que no cayese en un círculo vicioso, es decir, que no las definiere a partir del significado del mismo término cuyas condiciones ideales de emisión pretendemos especificar, quizá podríamos rescatar la explicación disposicional del significado. El problema, evidentemente, es la dificultad que entraña tal especificación. Sería ésta una tarea inacabable que incluiría, por cierto, la familiar dificultad de especificar *todos* los posibles condicionales contrafactuales que serían verdaderos si se dieran aquéllas condiciones. Algo que nadie, según Kripkenstein, sabe cómo hacer, aunque haya, desde luego, quien lo ha intentado.

Entre quienes lo han hecho pueden distinguirse, otra vez según Boghossian, dos líneas principales: los que creen, como Dretske, que "las condiciones óptimas son las condiciones bajo las que el significado de la expresión se adquirió por primera vez" (Boghossian, p. 537) y las de quienes, como Papineau o Millikan,⁸ se adhieren a una propuesta teleológica, definiendo las condiciones óptimas como aquéllas "-definidas por la biología evolucionista- en las que nuestros mecanismos cognitivos funcionan como se supone que tienen que hacerlo" (Ib.).

¿Qué decir, de estas propuestas? Boghossian tiene hasta cierto punto razón al acusar a Kripkenstein de no considerarlas a fondo y, ante todo, de no detallar las razones por las que las cree inviables. Pero, aparte del no desdeñable hecho de que la mayoría de estas propuestas son posteriores a la "obra" de Kripkenstein, lo cierto es que ninguna de

⁸ No entiendo por qué Boghossian (en su nota 50 a pie de pág.) duda respecto a la inclusión de Millikan en esta línea. Por cierto que, además de Millikan 84, citado por Boghossian, ha aparecido posteriormente Millikan 93, que incluye un interesante capítulo sobre la "paradoja Kripke-Wittgenstein", en el que ofrece una solución directa a la misma.

ellas parece haber conseguido evitar el círculo vicioso antes mencionado. Así lo reconoce, finalmente, el propio Boghossian, al admitir que “lo que se necesita para especificar las condiciones óptimas es precisamente lo que se suponía que la teoría disposicional tenía que proporcionar” (p. 540), es decir, un conjunto de condiciones necesarias y suficientes, descritas sin recurrir a términos semánticos o intencionales, de lo que es tener contenido o significado.

Los dos tipos de crítica que acabamos de considerar parten de presupuestos naturalistas, en el sentido de intentar la reducción del significado a hechos naturales. Pero hay un tercer tipo que parte del reconocimiento de la imposibilidad de tal reducción. Quizá no quede otro remedio que aceptar una concepción antirreduccionista del significado. Sin embargo la cosa no es tan sencilla, puesto que tan antirreduccionista es la postura de Kripkenstein, que acaba por negar toda realidad al significado, como otras posturas tradicionales. Y, según Boghossian, “*la mayor debilidad del argumento escéptico de Kripke[nstein]*” (p. 541; el subrayado es mío) radica en que ni demuestra que las únicas propiedades reales son las naturales ni demuestra que la propiedad irreductible en cuestión es “inherentemente `extraña’” (*queer*; p. 540). En efecto, demostrar que no hay hechos naturales en los que consista el significado (cosa que, por lo demás, no hace Kripkenstein) no es suficiente para llegar a la conclusión escéptica si uno se resigna a convivir con una propiedad no natural específica del significado o de la intencionalidad, por muy extraña que sea y por mucho que, como el propio Boghossian reconoce, la convivencia con ella conlleve serios problemas. En particular, parece difícil (p. 549) “reconciliar un antirreduccionismo sobre las propiedades del contenido [significativo] con una concepción satisfactoria de su eficacia causal”, y ello debido a la implausible “incompletitud esencial de la física” (Ib.) que tal antirreduccionismo conlleva.

En definitiva, pues, quedarían abiertas dos vías de solución a cual más plagada de dificultades. O bien se prosiguen los esfuerzos por hallar una explicación naturalista de la intencionalidad que sea capaz de dar cuenta de la normatividad del significado. O bien se adopta un punto de vista antirreduccionista que entra en conflicto con una concepción científica de la realidad. Como quedará claro en los párrafos finales, creo que vale la pena continuar los esfuerzos para avanzar por la primera vía.

A modo de resumen diría, contra Belgrami, que la paradoja escéptica constituye un problema serio del que no es posible desembarazarse simplemente psicoanalizando a quienes se lo plantean; que ciertamente los intentos de hallar hechos naturales en los que consista el significado han fracasado hasta ahora; y, finalmente, que, tanto si nos decantamos por un reduccionismo a ultranza como si lo hacemos por una aceptación de la existencia del significado, entendido como lo que hemos denominado una propiedad “extraña”, parece inevitable admitir la existencia del significado so pena de que no sepamos qué estamos haciendo y, lo que es más, de que ni siquiera nos podamos plantear si lo sabemos.

Pero no quiero acabar esta discusión de las críticas del argumento escéptico sin considerar la de Putnam (*no publicado*), que busca una salida distinta a las consideradas hasta ahora.

Aunque buena parte de su ponencia se dedica a una comparación de Kripkenstein con Wittgenstein que, como dije al comienzo, no es el tema que nos ocupa, se desprende de ella un punto de vista general sobre la filosofía que nos permitirá acercarnos a una respuesta, siquiera provisional, a la pregunta que da título a estas páginas. Evidentemente Putnam, al igual que Belgrami, no simpatiza con el planteamiento de Kripkenstein. Pero, a diferencia de Belgrami, cree que el significado sin normatividad dejaría de ser significado. La solución a todos los males se encontraría en un retorno al sentido común ins-

pirado en Austin (y James) o, en sus propias palabras, en el retorno a una segunda *naïveté*.⁹ Su estrategia consistiría en “tomar en serio nuestras pretensiones ordinarias de conocimiento sobre (...) lo que Austin denominaba «objetos secos de tamaño medio» (*middle-size dry goods*)” (Putnam, *no publ.*, p. 2) sin suponer que con ello se está ofreciendo una alternativa a las diversas teorías epistemológicas. Por supuesto Putnam reconoce que con ello “parece” que se ignora el problema más que responder a él. Pero se trata de “cuestionar la inteligibilidad misma del supuesto problema” (Ib.). Aplicada a la paradoja escéptica, la estrategia consistiría, en primer lugar, en interpretarla como un simple “«truco» para empezar una discusión filosófica” (p. 3). De otro modo, la pregunta por el significado de, por seguir con nuestro ejemplo, la palabra ‘más’ consistiría sin más en recordar que se trata de una palabra del castellano. Pero, en segundo lugar, incluso si tomamos en serio la pregunta, para saber qué función aritmética está usando alguien bastaría preguntarle por el resultado de “ $n+143$ ”. Suponiendo, para simplificar, que $n=100$, si la respuesta fuera 243 diríamos que ese alguien está usando la función aritmética ‘+’, mientras que si la respuesta fuera 5 diríamos que está usando otra función aritmética. Por supuesto que tanto en uno como en otro caso podrían cometerse errores, pero como dice Putnam (citando nuevamente a Austin), “suficiente es suficiente; no quiere decir todo” (p. 4). Es decir, que al oír la respuesta no podemos estar absolutamente seguros de qué función aritmética se está usando, pero sí razonablemente seguros.

No tengo intención de combatir el sentido común. Pero no creo que para este viaje se necesiten tantas alforjas. Putnam acusa finalmente a Kripke¹⁰ de limitarse a “dar un golpe sobre la mesa” o a “dar una patada en el suelo” (p. 16) a modo de énfasis puesto sobre su idea de que ha de haber, después de todo, hechos sobre el individuo considerado aisladamente en los que consista captar un concepto. Pero, ¿no se limita Putnam a hacer lo mismo en su defensa del sentido común?

Es famoso el *dictum* wittgensteiniano de que la filosofía lo deja todo como estaba. Pero, de ser así, ¿vale la pena dedicarse a ella? Tanto Wittgenstein como algunos de sus seguidores parecen encontrar la valía de la filosofía en su función terapéutica. Pero si no se ha caído enfermo en primer término o si, en el mejor de los casos, la enfermedad ha sido definitivamente erradicada, entonces la filosofía sería un medicamento para el que no habría ya ninguna enfermedad.

Claro que, por otra parte, siempre habrá escépticos. Ningún argumento impedirá sus dudas, puesto que las pueden hacer extensivas a los mismos argumentos que pretenden impedirlos. ¿Quizá ésta, y no una filosofía *excesivamente* metafísica, sea una enfermedad filosófica que nunca será erradicada? Suponiendo que así sea, estamos entonces ante el caso inverso de una enfermedad (?) que no tiene cura. La segunda *naïveté* de Austin y del último (por ahora) Putnam sólo sirve para los conversos de antemano. Pero no parece que vaya a convencer a los escépticos.

⁹ Putnam acepta esta denominación de su postura, sugerida por Avi Sagi, en sus *Dewey Lectures* (94, p. 458), donde desarrolla extensamente su defensa del retorno al sentido común.

¹⁰ A Kripke, y no a Kripkenstein. Putnam sostiene (v. p. 15 y su nota 19) que aquél deja entrever su auténtica opinión, un realismo metafísico muy distinto del escepticismo que atribuye a Wittgenstein. Pero si no era mi intención entrar en la exégesis de Wittgenstein, menos aún lo es entrar en la de Kripke.

Así las cosas, creo que nos encontramos ante el siguiente dilema: o bien dejamos de dedicarnos a la filosofía, o bien, como Kripkenstein, nos tomamos en serio el problema filosófico del escepticismo. Lo que no puede hacerse es, si se me permite usar una expresión inglesa bastante en boga en la filosofía actual, *to have it both ways*,¹¹ haciendo toda una filosofía de un retorno al sentido común, a una segunda *naiveré* que no se sabe muy bien en qué se distingue de la primera. Y hay que reconocerle al último Wittgenstein el mérito de haber por lo menos intentado que su sentido común no se convirtiera en un sistema filosófico (lo que a él le creó tantas tensiones estilísticas y a sus intérpretes tantos problemas exegéticos).

Para acabar, parece oportuno contestar, a la luz de lo dicho, la pregunta planteada al comienzo. ¿Qué estamos haciendo aquí? Si se me permite usar otra expresión de Austin, diría que simplemente estamos haciendo "cosas con palabras". Del mismo modo que un escultor esculpe con su martillo y su cincel, nosotros escribimos marcas o emitimos sonidos que impactan en los demás. Pero es importante que, del mismo modo que dos martillazos iguales pueden producir efectos diferentes en distintos bloques de mármol, o en distintos tipos de piedra o, en general, en distintas circunstancias, las mismas palabras (marcas, sonidos...) pueden producir efectos diferentes en distintas audiencias. No me cabe duda de que estos efectos son naturales aunque, como decía antes, de ahí a conseguir su explicación científica dista un largo trecho. Trecho, además, que se complica al requerir la explicación el uso del mismo instrumento de significación que queremos explicar. Como ocurría con el barco de Neurath, tan querido por Quine, no podemos salir a dique seco y hemos de llevar a cabo todas las reparaciones sin abandonar el instrumento averiado. Quizá el hecho de que los efectos producidos sean diferentes constituya la razón por la que cada época ha de plantearse de nuevo los mismos problemas filosóficos. A no ser que debamos ir más allá incluso, y concluir que en el fondo ni siquiera los problemas filosóficos son los mismos, ya que lo que se hace con las palabras al plantearlos puede ser muy distinto, aunque éstas sean las mismas. Podríamos aprender, en este sentido, de la práctica de los *koan* en el budismo *zen*. Pero esta es otra historia que nos llevaría demasiado lejos.

BIBLIOGRAFIA

- BAKER, G.P. & HACKER, P. M. (1984): "On misunderstanding Wittgenstein: Kripke's Private Language Argument", *Synthese*, 58: 407-50.
- BELGRAMI, A. (1992): *Belief and Meaning*, Oxford: Blackwell.
- BOGHOSSIAN, P. A. (1989): "The Rule-Following Considerations", *Mind*, 98: 507-49.
- CHOMSKY, N. (1986): *Knowledge of Language*, New York: Praeger.
- DRETSKE, F. (1981): *Knowledge and the Flow of Information*, Cambridge, Mass.: The M.I.T. Press.
- HORWICH, P. (1990): "Wittgenstein and Kripke on the Nature of Meaning", *Mind & Language*, 5:105-21.

¹¹ Que podría traducirse libremente como "nadar y guardar la ropa".

- KRIPKE, S. (1982): *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Oxford: Basil Blackwell.
- MCGINN, C. (1984): *Wittgenstein on Meaning*, Oxford: Basil Blackwell.
- MALCOLM, N. (1986): *Wittgenstein: Nothing is Hidden*, Oxford: Basil Blackwell.
- MILLIKAN, R. G. (1984): *Language, Thought, and other Biological Categories*, Cambridge, Mass.: The M.I.T. Press.
- MILLIKAN, R. G. (1993): *White Queen Psychology and other Essays*, Cambridge, Mass.: The M.I.T. Press.
- PUTNAM, H. (1994): "Sense, Nonsense, and the Senses: an Inquiry into the Power of the Human Mind", *The Journal of Philosophy*, 91: 445-517.
- PUTNAM, H. (*no publicado*): "Kripkean Realism and Wittgenstein's Realism", ponencia presentada en Tel Aviv en 1996, adaptada a partir de "Was Wittgenstein Really an Antirealist About Mathematics?", pronunciada en la Universidad de Illinois en 1995.
- SCHIFFER, S. (1987): *Remnants of Meaning*, Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- WRIGHT, C. (1989): "Critical Notice of *Wittgenstein on Meaning* (by Colin McGinn)", *Mind*, 390: 289-305.