



Andamios. Revista de Investigación Social

ISSN: 1870-0063

revistaandamios@uacm.edu.mx

Universidad Autónoma de la Ciudad de México
México

Muñoz Sánchez, María Teresa

Una disolución wittgensteiniana de la metáfora del fundamento

Andamios. Revista de Investigación Social, vol. 8, núm. 15, enero-abril, 2011, pp. 215-237

Universidad Autónoma de la Ciudad de México

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=62819892010>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

UNA DISOLUCIÓN WITTGENSTEINIANA DE LA METÁFORA DEL FUNDAMENTO

María Teresa Muñoz Sánchez*

RESUMEN: En este artículo se defiende una concepción de la normatividad epistémica y la justificación lingüística de raigambre wittgensteiniana. La autora recupera la relevancia de las prácticas sociales y el carácter social del lenguaje en los procesos de justificación de creencias y para dar razón de lo que hace significativo el uso de los términos.

PALABRAS CLAVE: Normatividad, justificación epistémica, escepticismo, fundacionalismo.

INTRODUCCIÓN

Como es de sobra conocido, la epistemología nacida con Descartes tenía como campo privilegiado de reflexión metodológica las ideas; desde este marco se consideraba que pensar era tener ideas. El conocimiento se identificaba con el conjunto de imágenes que representan con precisión lo que está fuera de la mente. Esta forma de entender la posibilidad y naturaleza del conocimiento implica que la forma por medio de la cual la mente conoce es construyendo representaciones (Rorty, 1995: 13). Tal concepto de conocimiento fue asumido por la filosofía y dio lugar a la moderna teoría del conocimiento, que como proyecto supone dos objetivos: apuntando al contexto genético, explicar o dilucidar la naturaleza, alcance y origen del conocimiento humano, bien sea éste cotidiano o científico; y, en el contexto relativo a la validez, dar razón de la posibilidad misma del conocimiento. Esta disciplina, la

* Doctora en Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM. Profesora-investigadora y directora del Instituto de Posgrado, Investigación y Educación Continua de la Universidad Intercontinental (UIC). Correo electrónico: mmunoz@uic.edu.mx

epistemología, no puede ser virgen; se parte de una imagen de la naturaleza del conocimiento mismo: se supone que para que alguien pueda tener conocimiento deben satisfacerse ciertas condiciones, que además se consideran universales y necesarias. Tres de tales condiciones se aluden en este artículo por considerarlas fundamentales para comprender el marco epistemológico fundacionalista gestado en la modernidad: la constitución de la interioridad como ámbito desde el cual se valida, se fundamenta el conocimiento: el mito del espacio interior; la suposición de que el conocimiento es aquello que se encuentra contenido en mi mente, lo dado inmediatamente a la mente ya sea por intuición o por percepción, esto es, sin que medie un proceso inferencial: el mito de lo dado; y, por último, el anhelo de cimientos sólidos para construir el edificio del conocimiento: la metáfora del fundamento. Todo lo anterior requiere un nuevo método heurístico al que se pide fundamentación, descubrimiento y recta conducción del razonamiento.

La epistemología posee, pues, como rasgo diferencial, que toda reflexión acerca de las cosas ha de ser analizada previamente. Antes de hacer afirmaciones sobre el mundo hay que analizar el conocer. La finalidad de este análisis es fundamentar el conocimiento, fundarlo en cimientos sólidos.

En la base de estos supuestos se encuentra, como se verá, la idea de que la representación es el mecanismo por el cual relacionamos nuestros pensamientos con el mundo.

En este artículo parto de la siguiente idea: ninguna justificación de la validez del conocimiento y el lenguaje puede basarse en una teoría de las representaciones que están en relación privilegiada con la realidad. Defenderé una concepción de la normatividad epistémica y la justificación lingüística que recupera la relevancia de las prácticas sociales y el carácter social del lenguaje, tanto en los procesos de justificación de creencias, como para dar razón de lo que hace significativo el uso de los términos. De forma que recuperaré el nexo entre significado y normatividad atendiendo al carácter histórico social del lenguaje.

Así, rechazo la concepción de lenguaje como representación, es decir, la visión de éste como sistema de signos, como modo de designación de los objetos. El lenguaje es una praxis social compartida. En este

artículo, considero prioritaria la condición pragmática del lenguaje, y hago de la semántica y la sintaxis ámbitos dependientes de ella.

Mostraré inicialmente el modelo representacional y fundacionalista de justificación del conocimiento (“La metáfora y los mitos”); expondré, posteriormente, la propuesta wittgensteiniana de explicación del lenguaje en la que se vincula la normatividad y el significado sin apelar a criterios fundacionalistas (“La concepción wittgensteiniana del lenguaje”); y concluiré mostrando las virtudes de este modelo de normatividad frente a la concepción fundacionalista (“Contra el fundamento”). Tal ruta argumentativa me permite afirmar que el lenguaje es condición de posibilidad de la experiencia del mundo; no es posible pensar una situación anterior al lenguaje en tanto éste es articulador de la experiencia. Así, resulta pertinente afirmar que el conocimiento del mundo está mediado por las prácticas lingüísticas: el rol epistemológico del mundo, de los objetos y los hechos del mundo es replanteado desde esta concepción. El rol de la justificación epistémica lo juegan las prácticas sociales en un contexto dado, en unas formas de vida; y articuladas en juegos de lenguaje.

LA METÁFORA Y LOS MITOS

La metáfora del fundamento podría recrearse acudiendo a la formulación de René Descartes en la primera meditación metafísica:

He advertido hace ya algún tiempo que, desde mi más temprana edad, había admitido como verdaderas muchas opiniones falsas, y que lo edificado después sobre cimientos tan poco sólidos tenía que ser por fuerza muy dudoso e incierto; de suerte que me era preciso emprender seriamente una vez en la vida, la tarea de deshacerme de todas las opiniones a las que hasta entonces había dado crédito, y empezar todo de nuevo desde los fundamentos, si quería establecer algo firme y constante en las ciencias (Descartes, 1977: 17).

Este anhelo, esta ansiedad cartesiana conducirá a Descartes por el camino de la introspección a la búsqueda de este “sólido” y arquimédico punto de apoyo (Bernstein, 1983: 16). En la tercera meditación, Descartes sostiene que los contenidos de la mente están en mí y a ellos es a los que accedo con mayor facilidad. Lo objetivo, pues, no es más que lo subjetivo. Antes que al objeto accedo a mi idea de objeto. El filósofo racionalista interpretó la certeza psicológica de la primera persona como una presencia íntima para el sujeto de cierta clase de hechos, y también aseguró que esos hechos están tan determinados como los de la realidad física.

La búsqueda de la verdad se identifica con la vuelta del espíritu a la claridad y evidencia de las ideas, mismas que son estados internos. Es preciso tener un criterio que guíe al método en la delimitación de la verdad (Williams, 1995). En este punto hay que insertar el *cogito ergo sum* de Descartes. *Yo* digo que todo pensamiento que *yo* tengo se me pone de manifiesto en *mi* propia subjetividad. Por ello propone: la búsqueda de la certeza, la instalación en la autorreflexión, la aprehensión de la evidencia de que todo pensar es representación. La mente es el receptáculo desde el que se va gestando el vínculo entre verdad y certeza. El *yo* es sede de la certeza y de la verdad. Lo importante es establecer la relación entre verdad (objetiva en tanto se concibe como adecuación con lo existente con independencia de la mente) y certeza subjetiva. Se produce un deslizamiento de la búsqueda de la verdad al anhelo de indubitabilidad. La metafísica cartesiana busca unas evidencias primeras desde las cuales pueda sostenerse todo el edificio del conocimiento. Es en el juego entre el espacio interior y lo dado en él, donde fundamentamos todo nuestro conocimiento.

El rasgo más general de la perspectiva egocéntrica es su supuesto de que, en último término, todo el edificio del conocimiento ha de cimentarse en las experiencias privadas, inmediatas, del sujeto. De modo que todo nuestro esquema conceptual pende del hecho de que cada uno de nosotros aprende o justifica sus conceptos a partir de los objetos privados que forman la masa con la que

construyen los ladrillos del edificio del conocimiento y aún las sólidas edificaciones de la ciencia (García, 1976: 23).

La búsqueda de la verdad se convirtió con Descartes en una búsqueda de lo indudable. Esta identificación de la verdad con la indubitabilidad constituye el paso fundamental del mito del espacio interior y el mito de lo dado a la metáfora del fundamento.

El espacio interior creado por Descartes como teatro interior de representaciones del mundo externo —mito del espacio interior— no solucionó el problema del origen de las ideas; sólo descubrió el lugar donde éstas se hallan y puntualizó el elemento de instancia última, de fundamentación del conocimiento, que da primacía al individuo con respecto a los objetos: el *cogito*. Con el *cogito* soluciona el problema del traslado del exterior al interior, es decir, el hecho de que los objetos sean representados en la mente cuando el sujeto lo desee.

Locke y Hume pretenden justificar la validez del conocimiento a partir de la explicación que hacen del mecanismo por el que se producen las ideas en la mente. Confunden la justificación, el procedimiento para establecer la normatividad epistémica, y la explicación que sólo enumera los elementos que constituyen la estructura fisiológica por la cual conoce el hombre a través de los sentidos (Rorty, 1995: 134 y ss.). De la confusión entre la justificación epistémica y la explicación fisiológica, se desprende el grave error de sostener que el conocimiento debe reducirse a las imágenes que adquirimos por contacto directo con los objetos. Este error les conduce a suponer que “una explicación cuasi-mecánica de la forma en que se ven abolladas por el mundo material nuestras tablillas inmateriales pueda ayudarnos a conocer lo que tenemos derecho a creer” (Rorty, 1995: 137), y a establecer que los datos de los sentidos juegan un papel de fundamentación para el conocimiento no inferencial. En palabras de Wilfrid Sellars: “[Los filósofos de los datos sensoriales] han tendido a igualar experimentar sensorialmente contenidos sensoriales con ser consciente, [...]” (Sellars, 1997: 144).

En este modelo epistemológico, la justificación es el proceso por el cual se preserva la normatividad del conocimiento: o se evalúa la calidad de la evidencia que posee un sujeto para apoyar sus creencias

(Descartes), o bien, se pretende reducir esta dimensión normativa a meras descripciones de un proceso psicológico (Locke y Hume). Así, pues, cuando los empiristas replantean la dimensión normativa del conocimiento, ésta recae en la revisión y análisis de nuestros procesos de adquisición de creencias. Dicha dimensión normativa es reducida a un análisis psicológico que describe la confiabilidad de dichos procesos naturales. Parece entonces que el papel que se les atribuye a los datos sensoriales en los procesos de justificación del conocimiento se apoya en dos supuestos:

a) La idea de que existen ciertos episodios internos que pueden acontecer a los seres humanos sin que se requiera ningún proceso previo de aprendizaje ni formación de conceptos;

b) La idea de que esos episodios internos son un conocer no inferencial de que ciertas entidades son de tal o cual modo, siendo además tales episodios *condiciones necesarias* del conocimiento empírico en cuanto este proporciona elementos de juicio para todas las demás creencias empíricas (Rorty, 1995: 145).

Conocer es sujetar la facultad de la razón a las percepciones sensibles inmediatas (mito de lo dado). A partir de lo dado, atesorado en el espacio interior es posible construir sobre una base sólida todo el edificio del saber. La normatividad que rige el conocimiento tiene estos dos mitos como supuesto, y permite dar así cumplida cuenta de la metáfora del fundamento. Ésta se cifra en uno de los supuestos más arraigados en la epistemología tradicional: pretender que la justificación de creencias es posible gracias a un acceso directo al objeto o bien a la idea o pensamiento contenido en la mente. De acuerdo con este supuesto, a partir de la creencia verdadera justificada es posible, gracias a criterios —garantizados y garantizadores— de extensión o transmisión, fundamentar todo conocimiento.¹ Se trata de un proceso de justificación del conocimiento que prescinde no sólo del ámbito de los conceptos sino también de los contextos históricos sociales concretos de producción del conocimiento.

¹ Pensemos aquí en la propuesta cartesiana: desde el *cogito ergo sum* como base y fundamento del conocimiento, a la recuperación del resto del saber gracias a las reglas para la dirección del espíritu.

Los supuestos de corte epistemológico esbozados hasta aquí (el mito del espacio interior, el de lo dado y la metáfora del fundamento), son asumidos en términos de representaciones lingüísticas siglos más tarde.² Las reglas que articulan la normatividad para el conocimiento dejan de ser para la dirección del espíritu, y pasan a definir relaciones formales que permitirán conseguir claridad y certeza sobre nuestro pensamiento, proyectado en nuestro lenguaje. En cualquier caso lo que nos interesa destacar aquí es el supuesto de la representación,³ a saber, cómo la idea de copia condiciona la noción de lenguaje como vehículo, como medio, misma que determina la relación del conocimiento con un cierto concepto de lo público. En este marco siguen manteniéndose los mitos del pasado.

La idea de representación presupuesta en la tradición de la epistemología clásica, se explicita a partir de la noción de *forma lógica* formulada por Wittgenstein en el *Tractatus logico-philosophicus*. En su primera gran obra Wittgenstein afirma que “nos hacemos figuras de los hechos” (Wittgenstein, 1987: 2.1) y “lo que la figura ha de tener en común con la realidad para poder figurarla a su modo y manera —correcta o falsamente— es su forma de figuración” (*Ibid.*: 2.17). En otros términos, hacemos proposiciones con las que representamos los hechos del mundo y para que estas figuras, esto es, las proposiciones puedan representar estos hechos es preciso que ambas, hecho y figura-proposición tengan algo en común, la forma de figuración o *forma lógica*.

² Tanto en el caso de Descartes, como en el de Hume, la idea de conocimiento no parece tener ninguna relación con lo verbal, con el lenguaje o las palabras, es decir, cuando afirmaban conocer con verdad, no estaban diciendo: Tengo conocimiento de que... tal y tal sea el caso; sino que creían que el conocimiento era un tipo de relación entre el objeto y el sujeto.

³ En la filosofía contemporánea, el conocimiento se vincula al lenguaje. De manera que se ha producido un giro desde el “conocimiento de” alusivo al contenido de la mente, a las ideas, al “conocimiento de que” vinculado a la noción de lenguaje. Inicialmente, es decir, en la filosofía analítica del lenguaje ideal, este giro no supone un gran cambio en lo que al programa fundacionalista se refiere. Un análisis histórico-crítico del impacto del giro lingüístico en la naturaleza del discurso filosófico se puede encontrar en el libro de Nieto (1997), y en el interesante trabajo de Cristina Lafont (1993), centrado en la tradición alemana. Véase también Rorty, 1967.

Esta propuesta supone asignar a lo lingüístico la función de vehículo de nuestro pensamiento, considerando, por tanto, a éste como conjunto de palabras que designan, que nombran objetos y defendiendo que éstos, los objetos,⁴ son su significado. De nuevo, como ocurría con las ideas en el caso del conocimiento, se planteará el problema del origen y la validez de nuestras proposiciones. En la solución de estas cuestiones volvieron a aparecer, bajo otro ropaje, los mitos que mostré anteriormente: el mito del espacio interior, el de lo dado y la metáfora del fundamento. Frente a este modelo de normatividad epistémica y lingüística, es posible optar por un modelo alternativo, como se muestra a continuación.

LA CONCEPCIÓN WITTGENSTEINIANA DEL LENGUAJE

Desde la perspectiva wittgensteiniana, asumida en este artículo, el lenguaje se entiende como una práctica, una actividad en la cual se articula el significado de los términos con el contexto lingüístico y extralingüístico donde se usan. Las prácticas lingüísticas, tal y como son presentadas por Wittgenstein en sus obras tardías, no se pueden entender más que en el marco de nuestra existencia, y es en este fondo en el que adquieren significado, al tiempo, confieren sentido a nuestras formas de vida. Es comprensible entonces, que en sus últimas obras el planteamiento wittgensteiniano sea analizar el lenguaje como fenómeno, no con la pretensión de explicarlo,⁵ sino de presentarlo. Los significados

⁴ La noción de objeto en el *Tractatus* es bastante oscura. Podemos recurrir para sintetizar al comentario de Anthony Kenny: "Wittgenstein creía en la existencia de objetos simples y de estados de cosas atómicos no porque pensara que podía dar ejemplos de ellos, sino porque pensaba que debían existir como correlatos en el mundo de los nombres y proposiciones elementales de un lenguaje completamente analizado" (Kenny, 1982: 74).

⁵ Desde esta perspectiva, los hechos lingüísticos no pueden ser explicados. El concepto de explicación que se critica aquí es el que implica ofrecer una enumeración de datos y que constituyan estas condiciones necesarias y suficientes. En las *Investigaciones filosóficas* Wittgenstein señala: "[...] Toda explicación tiene que desaparecer y sólo la descripción ha de ocupar su lugar. Y esta descripción recibe su luz, esto es, su finalidad, de los problemas filosóficos. Estos no son ciertamente empíricos, sino que se resuelven mediante una cala en el funcionamiento de nuestro lenguaje [...]" (1988a: I, §109). Aunque en este momento

lingüísticos son, desde esta perspectiva, inseparables de la práctica lingüística concreta.

El lenguaje, tal y como lo interpreto a partir de la lectura de Wittgenstein, puede ser entendido como actividad articuladora, en tanto condición de posibilidad⁶ de nuestro acceso al mundo.⁷ Es posible afirmar el carácter articulador del lenguaje, a partir del abandono de la idea de que la estructura de la realidad determina la estructura del lenguaje; a decir verdad, lo que sucede es todo lo contrario: el lenguaje determina nuestra visión de la realidad, porque vemos las cosas a través de él. No existe un lugar fuera de la experiencia lingüística del mundo desde el cual éste pudiera convertirse a sí mismo en objeto. En otras palabras, cualquier determinación ontológica de la realidad es parasitaria del lenguaje. El pensamiento y la palabra humanos no pueden fundarse en un elemento objetivo exterior independiente, el significado de los términos y la normatividad que rige el uso de las palabras dependen de las prácticas lingüísticas de las que son inseparables. Este planteamiento nos abre a una propuesta de carácter semántico: la afirmación de la preeminencia del significado sobre la referencia.

La relación entre la referencia y el significado, según la propuesta de las *Investigaciones filosóficas*, podría caracterizarse del siguiente modo: el significado de una expresión lingüística no es su referencia, tampoco se determina ni se puede identificar con su referencia. Esto no significa que a las expresiones lingüísticas (nombres propios, etcétera) no les

pueda parecer contradictorio, es preciso señalar que este énfasis en la descripción no impide resaltar el carácter normativo de esta investigación sobre el significado.

⁶ No estoy señalando aquí la idea de condición en el sentido antes aludido de “condición necesaria y suficiente” sino, más bien, haciendo hincapié en la noción de posibilidad. Considero que, sin duda, las cuestiones que preocupan a Wittgenstein tanto en el *Tractatus* como en las *Investigaciones filosóficas* son de corte kantiano. Si bien, no se está preguntando cómo es posible la experiencia, sí se pregunta cómo es posible el lenguaje; no se pregunta tampoco cómo conocemos el mundo pero sí cuáles son las condiciones de posibilidad para que hablemos del mundo (véase Cavell, 1979). Ahora bien, esto no supone aceptar, como se verá, la dualidad esquema-contenido ya criticada por Donald Davidson (1990a).

⁷ Lo que estoy tratando de cuestionar aquí es esa forma de realismo metafísico que postula “cosas en sí mismas” con una esencia o naturaleza intrínseca, que constituyen el dato o contenido de nuestros esquemas conceptuales; en otras palabras, lo que trato de cuestionar es el Mito de lo Dado en una de sus versiones.

corresponda algo en la realidad; ahora bien, lo que les corresponde carece de valor semántico, sin embargo, nos permite saber por qué utilizamos unas expresiones y no otras.⁸ No niega que algunas expresiones (nombres propios, descripciones, nombres comunes) denoten objetos, de manera que exista una referencia. Lo que niega enfáticamente es que todas las expresiones tengan referencia, y que además el significado consista en esta relación referencial. Lo importante es el uso que en algunas ocasiones es referencial, pero ésta no es la cuestión a destacar. El papel que juega la referencia en el lenguaje cuando éste es descriptivo (que no es siempre: insultar, jurar, prometer, etcétera) es garantizar su autenticidad. La descripción no es la función primordial del lenguaje. Se podría, pues, decir: la definición ostensiva explica el uso —el significado⁹— de la palabra cuando ya está claro qué papel debe jugar la palabra en el lenguaje (Wittgenstein, 1988a: I, §30).

Estas conclusiones de su análisis me permiten afirmar que en la propuesta del Wittgenstein tardío encontramos un primado del

⁸ Sólo quisiera añadir, en apoyo a mi perspectiva, algunas tesis explícitas de Wittgenstein sobre la referencia: 1. Con relación a los nombres propios: la destrucción de la referencia no implica en abandono del uso del nombre (1988a: I, §§37-64): el significado de los nombres propios se resume en los criterios de su significado; ese conjunto de criterios de acuerdo con los cuales usamos el nombre propio es el conjunto de descripciones verdaderas de lo extralingüístico. No podemos dar nunca un conjunto finito de criterios para la significación de un nombre propio. 2. Acerca de los nombres comunes: el mismo caso que el anterior (1988a: I, §§80, 384). 3. Lenguaje de sensaciones: Wittgenstein distingue entre, referencia como problema empírico, y significado, que es un problema conceptual; *gramatical*, utilizando su propia terminología. 4. Limitada operatividad de la definición ostensiva y validez del adiestramiento como modo de transmitir los significados (1988a: I, §§5, 6, 7). El adiestramiento es una noción central porque evita problemas tales como el intelectualismo en la explicación de nuestro modo de adquirir el lenguaje (1988a: I, §32) y el esencialismo en la explicación de cómo funciona el lenguaje.

⁹ Lo expuesto hasta aquí podría llevarnos a identificar uso y significado. Wittgenstein no sugiere esto. Hay que abandonar la investigación sobre el significado. No debemos elaborar teorías al respecto. En lugar de esto debemos preguntarnos por el uso (véase Wittgenstein, 1988a: §§27 y ss.). Según Baker y Hacker la correcta interpretación del párrafo 43 de las *Investigaciones filosóficas* es buscar excepciones no a la consideración del significado de una palabra, pero sí a la explicación del significado de "significado". Significado podría ser atribuido a gestos, expresiones faciales, fenómenos naturales ("esas nubes significan lluvia"), señales (semáforos), muestras de color, eventos, rituales y personas (Baker y Hacker, 1980: 250).

significado de los términos sobre la referencia. Esta prioridad semántica puede entenderse como resultado de negar que la función primordial del lenguaje sea representar la realidad (véase, Muñoz, 2004).

La ironía de estas reflexiones radica en que la palabra “significado” remite a la práctica de un uso lingüístico común; lo que llamamos el significado de un término sólo admite ser aclarado mediante el recurso a una pluralidad —factual o posible— de situaciones de uso de un signo lingüístico. Este planteamiento supone una forma de vida y una estructura del juego del lenguaje, de cada juego de lenguaje: “La pregunta ‘¿qué es realmente una palabra?’ —nos dice Wittgenstein— es análoga a ‘¿qué es una pieza de ajedrez?’” (Wittgenstein, 1988a: I, §108).

En las *Investigaciones lógicas*, se vincula la acción a la palabra y se considera al lenguaje como algo orgánico, como una ciudad que crece, usando el símil wittgensteiniano (Wittgenstein, 1988a: I, §18). Lo que se rechaza es que haya dos niveles del lenguaje: el mental —espacio de los conceptos o del pensamiento— y el público —espacio de las palabras entendidas como representación de la idea o concepto o de las oraciones entendidas como proyección del pensamiento.¹⁰ Un ejemplo claro de esta crítica wittgensteiniana lo encontramos en el parágrafo 693 de la obra recién citada, donde Wittgenstein muestra con claridad la diferencia entre una actividad mental y el “querer decir”, esto es, pretender comunicar significado: “¡Y no hay nada más errado que llamar al querer decir una actividad mental!”.

La proposición, entonces, deja de ser concebida como modo de proyección del pensamiento, como retrato del mundo. Es más, no hay una forma general de la proposición (Wittgenstein, 1988a: I, §22), sino un conjunto abierto de *juegos de lenguaje*. Es importante destacar aquí el cambio fundamental en su planteamiento; a saber, el papel atribuido por Wittgenstein, por un lado, a la denotación como práctica, y por otro, a la referencia: en muchos casos es posible distinguir objeto denotado, significado de las expresiones y la referencia que no es el significado.

¹⁰ David Bloor ha denominado a esta idea de que tenemos una imagen mental que es reemplazada por una contraparte no-mental o externa, la regla de externalización (Bloor, 1983: 10-11).

El lenguaje podría entenderse entonces como un conjunto de expresiones lingüísticas utilizadas en contextos y regidas por un conjunto de normas. Se trata, según lo entiendo, de una crítica a las concepciones denotacionistas del lenguaje y, por tanto, a toda concepción que pretenda, como ya se afirmó, una relación transparente entre lenguaje y realidad. De manera que se rechaza tanto el denotacionismo (identificación del significado con la referencia) como el mentalismo (identificación del significado con una posible imagen mental), dos formulaciones del mito de lo dado expuesto al inicio de este artículo. De modo que nada más lejos de ese *factum brutum* que, como en el mito de lo dado, se coloca frente a nosotros y constituye la esencia del decir y del conocer. Cuanto puede ser dicho viene delimitado por las prácticas lingüísticas (*juegos de lenguaje*) y extralingüísticas (*formas de vida*) realizadas o dadas en contextos.

CONTRA EL FUNDAMENTO

*La certeza es, por decirlo así,
un tono en el que se constata cómo son las cosas;
pero del tono no se sigue que uno esté justificado.*

WITTGENSTEIN

Por lo expuesto hasta aquí se puede afirmar que, desde la perspectiva tardío-wittgensteiniana, las convicciones, juicios y creencias de un sujeto se entrelazan en juegos lingüísticos y en formas de vida.

Con respecto a esta vinculación, un pensador escéptico podría plantear un aparente problema, a saber: si renunciamos a la tesis de que a partir de un mundo objetivo absolutamente independiente del decir justificamos nuestras afirmaciones sobre dicho mundo, y con ello, a la idea de una referencia determinante del significado, entonces no podemos garantizar las afirmaciones que hacemos sobre el mundo, y con ello, el conocimiento. Dicho de otro modo, si aceptamos que en el lenguaje articulamos el mundo, tenemos que asumir que “lo dado”, no puede ser ya instancia garantizadora del decir, en tanto, “lo

dado” está ya lingüísticamente constituido.¹¹ No podríamos entonces dar razón de lo que hace significativo nuestro lenguaje (escepticismo semántico) y, con ello, no podríamos afirmar que conocemos (escepticismo epistemológico).

Para poder dar cuenta de esta objeción y al mismo tiempo ofrecer un modelo de justificación de creencias distinto al representacional es necesario aclarar una noción que ya ha aparecido implícitamente en el texto: la idea de “comunidad de certezas”. Dicha idea nos remite a la afirmación de que nada sirve como justificación a no ser por referencia a lo que aceptamos ya. La única forma de salir de nuestras creencias y de nuestro lenguaje para establecer el significado de nuestras expresiones es atender a nuestras prácticas sociales compartidas.

La existencia de un lenguaje depende, desde la perspectiva que vengo presentando, de la existencia de una concordancia en ciertos juicios: 1. Aceptar que ciertas proposiciones son indubitables, no abiertas a disputa (Wittgenstein, 1988b: §88) (tal es el caso de aseveraciones como “Yo soy María Teresa Muñoz” y “La Luna no es de queso”). 2. Concordar en la manera de entender los juicios que son indubitables (*Ibid.*: §95) (el que yo no pueda poner en duda a quién me refiero cuando utilizo el concepto “yo” tiene que ver con los criterios normativos que rigen dicho concepto). Estos dos rasgos dan cuenta del tipo de normatividad que rige nuestro lenguaje. Mostrando ésta, responderé al problema que se plantea. “¿Cuáles son y qué caracteriza a esas certezas o proposiciones exentas de duda?”, podría preguntar nuestro escéptico. Wittgenstein propone que toda comunidad lingüística es una comunidad que comparte una serie de certezas (*Ibid.*: §170). En los distintos lenguajes existen ciertas proposiciones que, en principio, están exentas de duda; son certezas o seguridades que los sujetos tienen que aceptar sin cuestionarse, que de hecho asumen al ser introducidos en una forma de vida y en los juegos de lenguaje que ella conlleva (§94). Estas certezas se constituyen implícitamente como reglas que permiten justificar

¹¹ De alguna forma esta idea del carácter articulador del lenguaje recupera el llamado nominalismo psicológico de Sellars según el cual “todo percatarnos de géneros, parecidos, hechos, etc., en resumen, de entidades abstractas (y en realidad, incluso de entidades singulares), es un asunto lingüístico” (Sellars, 1997: 63).

otras proposiciones no exentas de duda (§344). Así, nuestro lenguaje está compuesto de observaciones las cuales, bajo la apariencia de constataciones —tales como las que hice más arriba, a saber: “yo soy María Teresa Muñoz” y “La luna no es de queso”—, muestran criterios de uso de los términos. Este carácter normativo es lo que hace de ellas reglas del lenguaje.

Es preciso señalar que en el conjunto de nuestro lenguaje, no todas las proposiciones¹² tienen este peculiar papel normativo, —aunque, dependiendo del contexto, puedan tenerlo. En determinados contextos una proposición empírica puede convertirse en —jugar el rol de— indubitable (Wittgenstein, 1988b: §§167, 318-321, 371), y así pasar a ser una *observación o regla gramatical*: “Puede suceder, por ejemplo, que *toda nuestra investigación* se establezca de tal modo que ciertas proposiciones, una vez formuladas, queden al margen de la duda. Permanecen en los márgenes del camino que recorre la investigación” (Wittgenstein, *Ibíd.*: §88, cursivas de Wittgenstein).

El que esto ocurra no depende, en sentido estricto, del contenido de la proposición, esto es, de la creencia que expresa ni del hablante, sino del contexto y de la acción lingüística. Son entonces, *los juegos del lenguaje* y las *formas de vida* los que articulan éstas y no otras como proposiciones exentas de duda. Recordemos la idea ya apuntada en los análisis anteriores de las *Investigaciones lógicas* de que ser partícipe de unos *juegos de lenguaje* significa estar entrenado en el dominio de un lenguaje (Wittgenstein, 1988b: §161). Para el asunto que ahora nos ocupa, aprendemos a confiar en la verdad de ciertas proposiciones tales como “Hay objetos”, “Los objetos no desaparecen”, “Yo soy María Teresa Muñoz”. Y éstas adquieren o mantienen en el interior de ciertos juegos de lenguaje un estatuto diferente: lo relevante no es su contenido informativo sino que determinan los márgenes del sentido de ciertos juegos de lenguaje en el contexto de una *forma de vida*. Se trata de creencias cuyo valor semántico no se debe a que se deriven de la

¹² Es muy importante entender la concepción de proposición en el segundo Wittgenstein. Se trata de una jugada en el juego del lenguaje. Estas pueden ser empíricas, tal y como las definía en el *Tractatus*, pero con la particularidad de que hay proposiciones empíricas que pueden ser indubitables. No son hipótesis. Se trata entonces de proposiciones gramaticales, observaciones sobre la lógica de nuestro lenguaje (Wittgenstein, 1988b: §83).

experiencia,¹³ sino a que son las que constituyen la experiencia (*Ibid.*: §§130,131); “Podríamos imaginar que algunas proposiciones, que tienen la forma de proposiciones empíricas, se solidifican y funcionan como un canal para las proposiciones empíricas que no están solidificadas y fluyen; y también que esta relación cambia con el tiempo, de modo que las proposiciones que fluyen se solidifican y las sólidas se fluidifican” (§96).

La particularidad de esta perspectiva consiste, pues, en que dependiendo de las circunstancias en que sea formulada una proposición puede ésta jugar el papel de proposición empírica o de proposición gramatical. Así, es su posición sobre el tablero, como en el caso de la pieza de ajedrez, lo que determina su valor.¹⁴ Como cualquier otra expresión lingüística estas proposiciones sólo tienen significado en la medida en que se encuadran en un contexto lingüístico y en una comunidad de certezas (Wittgenstein, 1988b: §§141, 142). No existe

¹³ Peter Strawson ha calificado esta concepción de naturalismo suave: aquella perspectiva filosófica que se limita a señalar una serie de creencias como sedimentadas en nuestra naturaleza humana de tal manera que podríamos caracterizarlas como “pre-epistémicas”, es decir, que no pueden convertirse en tema de investigación y que, por lo tanto, están “exentas de duda”; ellas constituyen el andamiaje de todo nuestro pensamiento (véase Strawson, 1999).

¹⁴ Es por ello que Wittgenstein distingue entre actitudes epistémicas que pueden encontrarse con relación a todo lenguaje: 1. La ausencia de duda y la ininteligibilidad de la duda (1988b: §§156; 194, 195). 2. Entre el error y la perturbación mental (*Ibid.*: §§77 y 70-74). Dentro de las primeras se encuentran aquellas aserciones que a partir de la evidencia de que dispone el sujeto, pueden o no ofrecer duda a dicho sujeto en particular. “Este señor que viene por el pasillo es mi amigo Andrés”, se trata de una afirmación de carácter empírico, cabe el error, puede que sea otra persona que se parece a mi amigo Andrés o que yo no vi bien porque estaba oscuro, la persona en cuestión está demasiado alejada y se trata sólo de la silueta de otra persona, etcétera. Esto es, puedes ser corregido por alguien que está más cerca, que ve mejor y además tiene los lentes puestos, en fin... Sin que ello haga de la proposición un sinsentido, sino simplemente un error. En cambio, si entrando por la puerta afirmo con pretensión de verdad: “Yo soy mi amigo Andrés”, esta conducta sería tildada de perturbación mental, en este caso es ininteligible el error. Lo que está en juego es mi dominio del uso del término “yo”. En el *Cuaderno azul*, con relación al uso de la palabra “yo” hace Wittgenstein la siguiente acotación: “(En ajedrez distinguimos entre jugadas buenas y malas y llamamos un error al hecho de exponer una reina a un alfil. Pero no es error alguno convertir un peón en rey)” (Wittgenstein, 1989: 101).

ninguna creencia justificada que sea no-proposicional, y ninguna justificación que no sea una relación entre proposiciones.¹⁵

El valor de verdad de estas proposiciones es un asunto que, en última instancia, no puede decidirse más que a partir de nuestro tráfico con la realidad y no hay una realidad pre-gramatical, como ya mostré más arriba, que opere como *fundamento* o garantía del pensar o del decir; con ello no se está renunciando a la idea de certeza, verdad u orden. El rechazo es a la absolutización de las nociones de verdad y orden como elementos fundantes del conocimiento: “Queremos establecer un orden en nuestro conocimiento del uso del lenguaje: un orden para una finalidad determinada; uno de los muchos órdenes posibles; no *el* orden” (Wittgenstein, 1988a: §132).

Es importante señalar aquí la diferencia que existe entre la noción de indubitabilidad que discutí al revisar la propuesta cartesiana, y esta nueva noción. Señalé en el primer apartado que la investigación cartesiana identificó la búsqueda de la verdad con la búsqueda de la indubitabilidad de ciertos estados de conciencia. Cuando Wittgenstein habla de la ausencia de duda y de la imposibilidad de la duda en cuanto a las proposiciones que forman “el cauce del río”, lo que nos encontramos es que dicha indubitabilidad es asunto que compete al juego de lenguaje y la comunidad de certezas donde dichas creencias adquieren ese carácter, no se trata de una característica de las creencias que podamos establecer *a priori*. No hay pues, un fundamento último, ni criterios fijos establecidos, condiciones de verdad, que funcionen como garantes de verdad. Wittgenstein parte de una pluralidad de juegos de lenguaje y de formas de vida para disolver la falsa imagen de la necesidad de absolutos. Lo único que necesita el lenguaje para poder ser significativo es que los objetos no cambien —y ésta, como diría Wittgenstein, no es una proposición empírica sino gramatical—, es decir, que las proposiciones no cambien arbitrariamente de valor de verdad.

Y nuestro escéptico podría seguir insistiendo: Si la afirmación de que hay proposiciones indubitables no responde al anhelo de ese

¹⁵ Este carácter holista es el que autores como Willard Van Orman Quine y Donald Davidson llevarían hasta sus límites (Rorty, 1991). En el caso de Davidson esta concepción le llevó a un discutido coherentismo.

fundamento último, entonces ¿qué es lo que fija el valor normativo de dichas proposiciones? ¿En qué consiste la verdad de este tipo de proposiciones a las que Wittgenstein denomina gramaticales?, y ¿qué relación guardan con el resto de nuestras creencias? La respuesta, como dije, sería que estas creencias conforman nuestro sistema de referencia (Wittgenstein, 1988b: §83).

Si a esta última afirmación se añan las conclusiones de los pasados apartados: el significado no corresponde a la existencia de entidades (ni mentales, ni extra-mentales), sino que está en función del uso convencional e implícitamente asumido, y es la práctica de los hombres en contextos dados la que constituye el significado; entonces se puede afirmar que también en el ámbito epistemológico nuestras certezas son constituidas por la interrelación entre *formas de vida* y *juegos de lenguaje*, en definitiva, en el lenguaje mismo, al tiempo que posibilitan nuestros conceptos acerca del mundo. Como ya se afirmó, no hay una experiencia pre-lingüística¹⁶ que sirva de fundamento al conocimiento: lo verdaderamente primario son las prácticas (Wittgenstein, 1988b: §§96 y ss.). Hay que recordar que también Wittgenstein asegura que “El niño aprende al creer al adulto. La duda viene después de la creencia” (*Ibid.*: §160).

Con todo lo expuesto, espero haber contestado a nuestro escéptico. Cabe recordar que planteaba lo siguiente: si renunciamos al supuesto de un mundo objetivo independiente del decir que funcione como fundamento del conocer, y con ello, a la idea de una referencia determinante del significado, no podemos garantizar el conocimiento. De acuerdo a la propuesta wittgensteiniana, el pretendido —si es que ese hubiera sido el caso— “fundamento” del conocimiento, esto es, las proposiciones indubitables, no es una base sólida, inamovible y

¹⁶ Richard Rorty define el nominalismo metodológico como “la creencia en que todas las preguntas que los filósofos se han hecho sobre conceptos, universales subsistentes o ‘naturalezas’ que a) no pueden ser contestadas mediante investigación empírica sobre la conducta o las propiedades de los particulares subsumidos bajo tales conceptos, universales o naturalezas, y que b) pueden ser respondidas de *algún* modo, pueden serlo contestando preguntas sobre el uso de expresiones lingüísticas, y de ninguna otra manera” (Rorty, 1998: 67). Esta es la posición que estoy tratando de caracterizar aquí con esta lectura del llamado segundo Wittgenstein.

determinable *a priori* (Wittgenstein, 1988b: §166). Las certezas cobran fuerza en tanto juegan un papel dentro de nuestras *formas de vida*.¹⁷ La aceptación de dichas certezas es algo que se muestra en nuestras conductas (Wittgenstein, 1988a: §§7, 204, 427-428, 284-285, 344). Lo que se enfrenta con este desarrollo acerca de la posibilidad o imposibilidad de justificar nuestras creencias es una cuestión gramatical —esto es, relativa a los criterios de uso de nuestros conceptos— que requiere, dado su carácter, explicitar la noción misma de lenguaje como praxis socialmente compartida (asunto del que me ocupé en el segundo apartado de este texto) y, por tanto, mostrar que la única justificación filosófica sobre el uso de una expresión lingüística es el *uso* o aplicación de la misma en *circunstancias concretas*. Así, el peso normativo de esta propuesta recae en la coincidencia de los significados compartidos, o lo que es lo mismo, la coincidencia en una *comunidad de creencias*.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

En la concepción del lenguaje representacional rechazada en este artículo se prescinde de una dimensión del lenguaje, la pragmática. Por esto, es posible pensar el lenguaje como instrumento mediador entre el mundo y el pensamiento. De este modo se construye un paradigma monologante que olvida la dimensión intersubjetiva del lenguaje. La hipóstasis de la labor del lenguaje como vehículo del conocimiento, permitió a los clásicos olvidarse del habla, de la condición histórico-social irrenunciable de lo lingüístico. Este olvido tiene su base en los tres mitos brevemente caracterizados en este texto: el mito del espacio interior, el mito de lo dado y la metáfora del fundamento.

Desde la interpretación que defiende en este texto, nuestro conocimiento del mundo no está basado en la representación que de él nos hacemos, ni en las ideas con las cuales lo retratamos, sino en nuestro tráfico con él. Este rechazo a la idea de representación supone

¹⁷ Una tesis en este mismo tenor es la que sostiene Davidson en 1990b. Sin embargo, su propuesta le lleva a caer en un mito opuesto al de lo dado, el coherentismo. Véase la crítica a éste de John McDowell, en especial “Concepts and Intuitions” (1994: 3-23).

cuestionar una cierta noción de certeza absoluta, que tradicionalmente se relaciona con la posibilidad de un retrato fiel. Tal consideración supone descartar la idea de fundamento del conocimiento. Se rechaza entonces la metáfora del fundamento tal como la planteé anteriormente, en tanto al renunciar a la definición del lenguaje como representación se pone en tela de juicio el concepto mismo de copia, base de la epistemología clásica que fundamentaba el conocimiento en el acceso directo a la idea, representación del objeto en la mente. Estoy entonces oponiéndome al llamado mito de lo dado en su versión epistemológica; y también, como mostré, en su versión semántica. De este modo, el asunto que me ocupaba desde el inicio de este artículo —la relación entre conocimiento y normatividad o justificación epistémica—, ha sido atendido sin necesidad de apelar a condiciones necesarias y suficientes ni sucumbir al escepticismo. El valor de verdad de muchas de nuestras creencias no corresponde a la corroboración de hechos empíricos, sino que depende de la confianza en, y aceptación de un conjunto de creencias compartidas por la comunidad de hablantes a la que pertenecemos. Sólo en el marco de contextos lingüísticos podemos apelar a una cierta noción de objetividad del conocimiento, sin por ello asumir presupuestos realistas, ni escépticos. No se trata, en ningún caso, de establecer condiciones *a priori*, necesarias y suficientes a través de las cuales garanticemos estas certezas, tal como solapadamente nos pide el escéptico preso del modelo fundacionalista. Y ésta, más que una respuesta, es una disolución de su aparente paradoja: ni renuncia al conocimiento ni condiciones *a priori* necesarias y suficientes a través de las cuales garanticemos el fundamento mismo, tal y como se propone en el modelo fundamentalista que aquí he caracterizado como la metáfora del fundamento.

He ofrecido una visión de aquellos presupuestos que han venido propiciando un modo de concebir nuestro mundo y las relaciones que en él establecemos. En esta reconstrucción, de la mano de Sellars y Rorty, he acudido a la caricaturización breve de los tres mitos ya mencionados. El horizonte de esta labor crítica es caracterizar un paradigma de normatividad para el conocimiento y el significado que prescinde de las condiciones histórico-sociales de producción del conocimiento y

de articulación de significado. Tanto las reglas para la dirección del espíritu como las leyes de la lógica extensional son normas que articulan el conocimiento y el lenguaje sin atender a los contextos de gestación de ambos. Tal modelo de normatividad es el que he confrontado con la noción de normatividad implícita en la propuesta wittgensteiniana. En esta interpretación he tratado de desmontar los tres mitos que sostienen cierta imagen de la epistemología y la filosofía del lenguaje, y he mostrado una concepción de la normatividad que nos abre a la posibilidad de descentrar el mundo y desmitificar la razón. Con ello he argumentado acerca del carácter prescindible de la metáfora del fundamento: es posible dar razones, argumentar tanto en el ámbito del conocimiento como del lenguaje, sin necesidad de imponer un modelo de orden lógico como criterio de significación, atendiendo precisamente a aquello de lo que no se puede hablar. En dicho paradigma, que he criticado aquí, se prescinde de la dimensión pragmática del lenguaje y el conocimiento. Y se renuncia al mismo tiempo a la dimensión intersubjetiva.

De esta manera he argumentado, de la mano de Wittgenstein, y con el fin de enlazar mi reconstrucción de su pensamiento con la temática de este escrito, que la relación entre el lenguaje y el mundo es de carácter normativo en un doble sentido: por un lado, se considera como un supuesto irrenunciable para que nuestros conceptos sean significativos que existe un mundo en el cual nuestras prácticas son significativas; y por otro lado, ese mundo, que funciona como un “constreñimiento racional externo” para el uso de nuestros conceptos, depende de nuestras creencias y juicios.

Ahora bien, este constreñimiento que propongo, a diferencia de McDowell,¹⁸ se apoya en el carácter social del lenguaje.¹⁹ De manera que se encuentra más próximo a la concepción de responsabilidad hacia los otros que propone Robert Brandom en *Making it Explicit* (1994). En esta obra, Brandom señala que las inferencias son los mecanismos para la transmisión de justificación, sin embargo, también reconoce que la justificación puede ser transmitida por comunicación *deferencial*,

¹⁸ Véase McDowell, 1994. Véanse también las críticas de Rorty (2000), las cuales comparto.

¹⁹ Brandom, 1994: capítulo 3.

es decir, por el testimonio de otra persona. Brandom concibe la normatividad no como “responsabilidad hacia el mundo”, sino como responsabilidad de los seres humanos los unos con los otros. En el modelo de Brandom, toda fuente de justificación es social.

Así, para responder a la pregunta: ¿cómo es posible dar razón del contenido empírico de nuestras creencias y juicios?, no necesitamos apelar a un dato conceptualmente puro, sino que partimos de que toda nuestra experiencia está estructurada *gramaticalmente*, de forma que evitamos tanto la caída en el mito de lo dado; como en el mito de la construcción o coherentismo, que afirma que sólo una creencia puede justificar otra creencia. Si bien admitimos esto último, lo que nos permite integrar una noción de justificación es la idea de comunidades de certezas, esto es, el recurso a la comunidad de hablantes y a la práctica compartida. Lo que se modifica aquí es el papel que se otorga al contenido empírico de nuestras creencias, sin renunciar a éste. El mundo compartido es la causa de dicho contenido pero no juega ningún papel en el nivel de la justificación epistémica. El rol de la justificación lo juegan las prácticas sociales en un contexto dado, en unas formas de vida, y articuladas en juegos de lenguaje.

FUENTES CONSULTADAS

- BAKER, G., HACKER, P. M. S. (1980), *Wittgenstein: Understanding and Meaning*, Oxford: Basil Blackwell.
- BERNSTEIN, R. J. (1983), *Beyond Objectivism and Relativism. Science, Hermeneutics and Praxis*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- BLOOR, D. (1983), *Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge*, Nueva York: Columbia University Press.
- BRANDOM, R. (1994), *Making It Explicit. Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- CAVELL, S. (1999) [1979], *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*, Oxford: Oxford University Press.

- DAVIDSON, D. (1990a), "De la idea misma de un esquema conceptual", en *De la verdad y de la interpretación. Fundamentales contribuciones a la filosofía del lenguaje*, Barcelona: Gedisa, pp. 189-203.
- (1990b), "El método de la verdad en metafísica", en *De la verdad y de la interpretación. Fundamentales contribuciones a la filosofía del lenguaje*, Barcelona: Gedisa, pp. 204-218.
- DESCARTES, R. (1977), *Meditaciones Metafísicas con objeciones y respuestas*, Madrid: Alfaguara.
- GARCÍA SUÁREZ, A. (1976), *La lógica de la experiencia*, Madrid: Tecnos.
- KENNY, A. (1982) *Wittgenstein*, Madrid: Alianza.
- LAFONT, C. (1993), *La razón como lenguaje*, Madrid: Visor.
- MCDOWELL, J. (1994), *Mind and World*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- MUÑOZ, M. T. (2004), "Más allá de la palabra. Notas para una reflexión sobre el carácter constitutivo del lenguaje", en *Devenires. Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura*, año V, núm. 9, enero, Morelia: Facultad de Filosofía "Samuel Ramos"/Instituto de Investigaciones Filosóficas-Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, pp. 26-49.
- NIETO BLANCO, C. (1997), *La conciencia lingüística de la filosofía. Ensayo de una crítica de la razón lingüística*, Madrid: Trotta/Fundación Marcelino Botín.
- RORTY, R. (2000), "La idea misma de una responsabilidad humana hacia el mundo: la versión del empirismo de John McDowell", en *Verdad y progreso*, Barcelona: Paidós, pp. 183-201.
- (1998) [1967], *El giro lingüístico*, 1a reimpresión, Barcelona: Paidós/Instituto de Ciencias de la Educación (ICE)-Universidad Autónoma de Barcelona (UAB).
- (1995) [1979], *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, 3a ed., Madrid: Cátedra.
- (1993) [1991], *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Barcelona: Paidós.
- SELLARS, W. (1997) [1956], *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

- STRAWSON, P. F. (1999), "Escepticismo, naturalismo y argumentos trascendentales", en Isabel Cabrera (comp.), *Argumentos trascendentales*, México: Instituto de Investigaciones Filosóficas (IIF)-UNAM, pp. 135-160.
- WILLIAMS, B. (1995) [1978], *Descartes: el proyecto de la investigación pura*, México: IIF-UNAM.
- WITTGENSTEIN, L. (1987), *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid: Alianza.
- (1988a), *Investigaciones filosóficas*, Barcelona: Crítica/IIF-UNAM.
- (1988b), *Sobre la certeza*, Barcelona: Gedisa.
- (1989), *Los cuadernos azul y marrón*, Madrid: Tecnos.

Fecha de recepción: 24 de agosto de 2008

Fecha de aprobación: 8 de marzo de 2010