

## Convergencias Ilusorias: Quine y Wittgenstein

### I) *Complejidades wittgensteinianas*

Además del invaluable valor intrínseco de las aportaciones filosóficas de Ludwig Wittgenstein alcanzadas a lo largo de su accidentada actividad filosófica, contribuciones en general no cuestionadas pero tampoco mayormente utilizadas por o en la comunidad filosófica internacional, poco a poco nos hemos ido acostumbrando a ver en Wittgenstein a un hombre que requiere ser permanentemente re-descubierto. Que el personaje de Wittgenstein ha sido a menudo mal comprendido es algo que se manifiesta en el hecho de que una y otra vez nos damos cuenta de que los diversos perfiles, patrones, esquemas, machotes o categorías con que se le quiere medir simplemente no permiten dar cuenta satisfactoriamente de él. Por ejemplo, para realzar lo novedoso de su forma de hacer filosofía durante mucho tiempo se propagó la idea de que Wittgenstein prácticamente no había abierto un libro de historia de la filosofía. Ahora sabemos que eso no es cierto y que si bien no era un especialista en la historia de las ideas sí había hecho multitud de lecturas selectas y provechosas de filósofos que él consideraba importantes, desde Platón hasta Russell, y la prueba de ello son sus aunque escasos siempre muy atinados y perspicaces comentarios sobre filósofos tan distintos como Platón, San Agustín, Sto. Tomás, Berkeley, Kant, Hegel, Frege y algunos cuantos más. Bajo la influencia de recolectores de todo lo escrito sobre Wittgenstein y esparcido en un sinnúmero de revistas, periódicos, libros, entrevistas, etc., como R. Monk, durante mucho tiempo se quiso ver en Wittgenstein a un místico inspirado y semi-demencial, completamente desinteresado de los asuntos mundanos. Paulatinamente, sin embargo, nos hemos venido enterando de que era un hombre de fuertes convicciones políticas, interesado como pocos en los eventos que sacudían a Europa por aquellos años y congruente en su teoría y su praxis. Asimismo, se ha venido reconstituyendo la red de amistades de Wittgenstein en Cambridge. Sus relaciones profesionales eran claras y entre ellas figuraban fundamentalmente F. P. Ramsey (mientras vivió), G. E. Moore y su más o menos fiel grupo de estudiantes, entre los cuales se contaban filósofos destacados como N. Malcolm y E. Anscombe, siendo desde luego para bien o para mal Bertrand Russell la figura central y el único a quién él le confería *status* de par. Empero, es un hecho que, con alguna excepción como siempre pasa en estos casos, los filósofos anglosajones simplemente no formaban parte de su red de amigos, del grupo de gente con la que él se sentía más a gusto y con la cual se identificaba, de sus “afinidades selectivas”. Gente así eran más bien personas como P. Sraffa, F. Skinner, N. Bakhtin o F. Pascal, es decir, académicos de orientación marxista y muchos de ellos rusos. De ninguna manera podría conformarse un cuadro fidedigno de Wittgenstein

presentándolo con un miembro más del *staff* académico de un *college* de la universidad de Cambridge, en la cual él, por otra parte, era profesor. Él estaba en Cambridge por razones profesionales o filosóficas, pero tan pronto podía huía del lugar y se instalaba en lugares tan diferentes de Cambridge como los bosques noruegos o las playas irlandesas. De igual modo, pocas cosas serían tan absurdas como pretender ver en Wittgenstein a un “intelectual orgánico”, a alguien que trabaja para reforzar y mejorar el *status quo*, británico o más en general, occidental. Al contrario: si es factible detectar un rasgo típico o definitorio de la actividad intelectual desplegada por Wittgenstein, sobre todo a partir de 1929, es muy probable que dicho rasgo no sea otro que el intento por dismantelar o acabar de una vez por todas con la tradición filosófica occidental, una tradición que no era a sus ojos otra cosa que una gran cadena heredada de incomprensiones y enredos conceptuales. Como muchos profesores e intelectuales de la época, una época de una atmósfera en general mal entendida o sencillamente desconocida inclusive por multitud de agudos y penetrantes estudiosos de la producción wittgensteiniana, Wittgenstein era lo que quizá todavía llamaríamos un ‘hombre de izquierda’ y más concretamente un declarado stalinista. En mi opinión, habría mucho que decir sobre las relaciones que se dan entre su pensamiento filosófico, por un lado, y sus posiciones políticas, por el otro, pero es ese un tema que ni siquiera intentaré rozar en este trabajo. Más bien, sobre la base del reconocimiento del carácter desconcertante (lo cual ni mucho menos quiere decir ‘contradictorio’) del hombre llamado ‘Ludwig Wittgenstein’, lo que ahora quisiera hacer es destacar otro aspecto sorprendente no tanto ya de su vida como de su obra filosófica y que es el siguiente: a pesar de que, y coincido plenamente en esto con lo expresado por G. H. von Wright en su célebre esbozo biográfico de Wittgenstein, el segundo Wittgenstein no tiene antecesores en la historia de la filosofía, es decir, a pesar de ser un pensador enteramente original, de todos modos es factible encontrar multitud de vínculos de diversa índole entre él y otros filósofos del pasado. Por ejemplo, podemos señalar importantes conexiones entre él y San Agustín o entre él y Kierkegaard en lo que a temas religiosos atañe; hay similitudes notables entre el estilo aforístico de Nietzsche y el modo wittgensteiniano de atacar un tema y esclarecerlo; ¿qué decir de las profundas relaciones entre Wittgenstein, Russell y Frege, que sería insensato negar? Asimismo, hay no desdeñables vinculaciones entre el pensamiento de Wittgenstein y el de Marx, vinculaciones que ya han sido estudiadas y analizadas en detalle por diversos especialistas, así como notables coincidencias entre Wittgenstein y, verbigracia, Heidegger. Por ejemplo, la importante categoría heideggeriana de “ser en el mundo” y la wittgensteiniana de “forma de vida” son no idénticas desde luego pero sí muy afines y se prestan a estudios comparativos interesantes. Así, pues, si bien hay un sentido en el que Wittgenstein está solo frente a la tradición filosófica occidental, hay otro en el que está firme y profundamente ligado, de distinto modo en cada caso, a toda una variedad de filósofos ilustres del pasado.

Ahora bien, en el siglo XX, y dejando de lado una vez más el caso especial de Bertrand Russell, podemos apuntar a diversos pensadores, no necesariamente filósofos, que de uno u otro modo (en general de manera negativa) acicatearon a Wittgenstein y de alguna manera lo incitaron a desarrollar sus propios puntos de vista, en general contrapuestos a los de ellos. Podríamos citar en este sentido a K. Gödel, a A. Turing y a A. Tarski. Esos ni más ni menos son algunos de los adversarios **filosóficos** elegidos por el propio Wittgenstein. Hay, sin embargo, otro pensador, estrechamente vinculado a los recién mencionados, de quien podría pensarse que Wittgenstein comparte con él no sólo una perspectiva general sino, lo cual es el tema central de este trabajo, “tesis” filosóficas concretas. Me refiero a W. V. O. Quine. En efecto, parecería que por distintas rutas, por medio de terminologías totalmente diferentes, mediante líneas de argumentación que no tienen nada en común, de todos modos Wittgenstein y Quine habrían llegado a casi las mismas conclusiones, desarrollado si no las mismas por lo menos sí muy semejantes ideas. Una lectura así es de entrada filosóficamente interesante e importante, entre otras razones porque podríamos argumentar que puesto que dos filósofos de primera línea pero tan diferentes coinciden en resultados, se les podría conferir a las tesis comunes establecidas por ambos el *status* de verdades filosóficas definitivas. Pero nos asalta la inquietud: ¿es ello realmente así? ¿Son Quine y Wittgenstein tan afines como para compartir puntos de vista? Lo que al respecto yo deseo sostener es, primero, que hay por lo menos **tres** posiciones filosóficas, expresadas de diferente manera en cada caso, respecto de las cuales podría afirmarse que tanto Wittgenstein como Quine las hacen suyas. Las posiciones en cuestión serían una cierta idea de indeterminación (de la traducción en el caso de Quine y de las reglas en el caso de Wittgenstein), una de relativismo ontológico y el rechazo de la distinción “analítico-sintético”. Y, segundo, me propongo defender el punto de vista de que si bien **aparentemente** hay una coincidencia entre algunas posiciones filosóficas alcanzadas en forma totalmente independiente por Quine y por Wittgenstein, en el fondo no hay tal coincidencia, ya que sus respectivas conclusiones se integran en proyectos filosóficos completamente distintos de manera que no se trata realmente de coincidencias genuinas sino más bien de una clase de espejismo filosófico que nos hace creer percibir algo que simplemente no es el caso. Para intentar zanjar esta cuestión tenemos que reconstituir las líneas de argumentación de nuestros filósofos que llevan a pensar que se dan las coincidencias mencionadas más arriba.

## II) *Temas comunes a Wittgenstein y Quine*

En lo que sigue, procederé del siguiente modo: en el caso de la indeterminación de la traducción y de la inescrutabilidad de la referencia, reconstruiré primero las tesis quinenianas, acto seguido expondré los puntos de vista de Wittgenstein y, por último, confrontaré y, alternativamente, criticaré o defenderé, las posiciones consideradas. En el caso de la distinción “analítico-sintético” haré una breve

exposición de la temática y luego discutiré el problema desde mi propio punto de vista.

### A) *Indeterminación de la traducción e indeterminación de reglas*

a) *Quine*. La tesis quineniana de la indeterminación de la traducción es relativamente simple y bien conocida, por lo que se le puede en forma concisa exponer en unas cuantas palabras, pero a mí me parece que para hacerla realmente comprensible lo que hay que hacer es presentar el trasfondo filosófico que hace que Quine, por así decirlo, desemboque en ella. TrASFondo y motivación son dos importantes factores que hay que tener presentes si a lo que aspiramos es a entender cabalmente el *status* de su tesis y sus implicaciones para diversas ramas de la filosofía.

Como era de esperarse, la tesis de la indeterminación de la traducción, radical en un principio pero presentada después cómo igualmente válida al interior de uno y el mismo lenguaje, no hizo su aparición sorpresivamente. Viendo las cosas retrospectivamente, era hasta previsible que Quine culminara su trayecto filosófico con una tesis así. El marco de su tesis lo constituyen varios elementos. En primer lugar, está el famoso ataque en contra de nociones semánticas como las de significado, proposición, sinonimia y analiticidad. Ese ataque lleva a Quine a desarrollar una idea del lenguaje como un complejo entramado de oraciones rodeado por la experiencia y en el que se pasa mediante mecanismos de inferencia reconocidos y universalmente aceptados de oraciones estrictamente observacionales a las verdades, en principio revisables, de la lógica y las matemáticas, pasando obviamente por las del lenguaje natural y las de las diversas ciencias empíricas. El repudio de entidades abstractas como los sentidos y las proposiciones hace que Quine se incline por un empirismo incondicional, lo cual lo lleva a adoptar lo que podríamos llamar un “cientificismo” radical y éste a su vez a un programa de naturalización de la filosofía, que Quine hace valer para la epistemología pero que en principio es fácilmente extendible a todas sus ramas.

El rechazo de entidades abstractas para las cuales no hay principios de individuación, como las proposiciones, y el empirismo radical adoptado por Quine lo hacen a su vez abrazar una posición “conductista”. Quine, vale la pena señalarlo, no es un conductista ortodoxo: él no habla de conducta humana, de interacción entre personas, de contextos de acción, de condicionamiento operante, etc. Para él hablar de conductismo es simplemente hablar de “disposiciones hacia la conducta lingüística” asociadas con las estimulaciones en los diversos sentidos y órganos (piel, oído, etc., pero sobre todo vista). Lo único que tienen en común Quine y, digamos, Skinner es que ambos consideran que todo lo que esté debajo de la piel es irrelevante para sus respectivas investigaciones (filosofía del lenguaje y psicología), ya que para ambos “lo interno” automáticamente obstruiría la idea del lenguaje

como un “arte social”. Pero para Quine lo que él llama ‘conducta’ es más bien la reacción lingüística ocasionada por el *input* luminoso en la retina que hace que alguien afirme o niegue algo. Ciertamente, conductistas primigenios, como Pavlov y Watson, estaban interesados en esta clase de *data*, pero podría difícilmente sostenerse que lo que Quine afirma es representativo del conductismo contemporáneo.

Lo que hemos presentado son elementos fundamentales del marco dentro del cual la tesis de la indeterminación de la traducción se vuelve significativa e importante. Queremos hablar de que dos expresiones son sinónimas, pero no queremos hablar de significados; queremos decir que dos oraciones expresan lo mismo, pero no queremos hablar de sinonimia y así sucesivamente. La pregunta entonces es: ¿podemos reconstruir nuestro lenguaje y dar cuenta de él como creemos que lo hacemos cuando recurrimos a las nociones semánticas, pero sin recurrir a ellas? Es en relación con preguntas como esta que la tesis de la traducción radical es pertinente. ‘Radical’ sirve aquí simplemente para indicar que se trata de un proceso de traducción de un lenguaje completamente desconocido a uno conocido, esto es, al del hablante/traductor. La tesis de Quine consiste en afirmar que inclusive si se está totalmente sometido a exactamente las mismas estimulaciones, cualquier aseveración hecha en el lenguaje desconocido (el lenguaje objeto) puede ser traducida de un sinnúmero de formas a oraciones de lo que sirve como metalenguaje, siendo éstas traducciones correctas o impecables y, no obstante, difiriendo en valor de verdad. El ejemplo ya famoso de Quine es el de ‘gavagai’, una supuesta palabra de un supuesto lenguaje enteramente desconocido para nosotros. A reserva de matizar el punto, Quine “muestra” que dicho término podría ser traducido como ‘conejo’, ‘parte de conejo’, ‘conejeidad’, ‘universal conejo’, ‘superficie de conejo’, ‘aspecto de conejo’, etc. Todas esas “traducciones” son incompatibles entre sí, pero serían no obstante congruentes con el conjunto total de estimulaciones y con sus efectos sobre los traductores, es decir, serían congruentes con sus respectivas disposiciones a la conducta lingüística. Para ser más precisos: los hablantes/traductores estarían sometidos a exactamente la misma estimulación de significado, pero disenterían en sus respectivas traducciones. Por ‘conducta lingüística’ Quine no entiende, dicho sea de paso, otra cosa que asentimiento y disentimiento, que no es más que otra forma de decir ‘sí’ y ‘no’ y de introducir las nociones de verdad y falsedad.

Una vez formulada lo que más que tesis deberíamos quizá llamar la ‘hipótesis’ de la indeterminación radical, lo que sigue es trabajo meramente reconstructivo, efectuado por medio de un cierto vocabulario y, desde luego, la perspectiva lógica. Así, concentrándose en oraciones “cortas” de carácter puramente observacional (como *Gavagai*), Quine inicia su labor de reconstrucción y pasa a dar cuenta primero de las oraciones moleculares y segundo, apelando a lo que él denomina el ‘aparataje de la identificación’, de las oraciones en las que aparecen

numerales, identidad, pronombres, cuantificadores, etc. A partir de ese momento empieza lo teóricamente interesante: Quine da cuenta de las nociones semánticas en su propia terminología y en su propio marco. Así, él sustituye la antigua noción de identidad de sentido oracional o sinonimia por la noción de mismidad de experiencias confirmatorias para el hablante; la analiticidad es explicada en términos del asentimiento por parte del hablante en todos los casos en los que la estimulación de significado lo impulsa a asentir a cualquier emisión, y así sucesivamente. Obviamente hay muchas sutilezas involucradas en los planteamientos quinenianos, pero me parece que con lo que tenemos nos basta para poder efectuar primero el contraste y luego la confrontación con las posiciones wittgensteinianas.

b) *Wittgenstein*. Contrariamente a lo que diversos comentaristas opinan,<sup>1</sup> yo pienso que el problema mismo de la indeterminación de la traducción, radical o no, no es un tema que emerja con carácter de urgencia de los escritos de Wittgenstein. Desde luego que se puede plantear el problema en cuestión en el marco de la filosofía wittgensteiniana, pero como por ejemplo el mismo Glock lo deja en claro, Wittgenstein no tiene mayores dificultades en salir del aprieto quineniano. El enfoque y el tratamiento wittgensteinianos permiten dar respuestas claras al reto de Quine. El problema de la indeterminación de la traducción, por lo tanto, no representa ninguna amenaza seria para Wittgenstein. No obstante, habría que admitir que también a Wittgenstein se le plantea un problema de indeterminación, esto es, uno específico, es decir, uno que de manera natural emerge de sus propios planteamientos. ¿Cuál es ese problema? El problema de la indeterminación en el contexto de la filosofía wittgensteiniana concierne no a la traducción sino a las reglas, puesto que toda regla es susceptible en principio de un sinnúmero de interpretaciones. Ahora bien, a diferencia de lo que es la respuesta de Quine a su problema de la indeterminación de la traducción, la respuesta de Wittgenstein a su propio problema de la indeterminación potencial de cualquier regla es, como trataré de hacer ver, plenamente satisfactoria.

Como se sabe, las *Investigaciones Filosóficas* tienen una estructura relativamente fácil de detectar y describir. Muy a grandes rasgos podemos decir que una primera parte está destinada al desmantelamiento de la concepción agustiniana del lenguaje, con todo lo que ésta acarrea, así como a la introducción del nuevo aparato conceptual; acto seguido están las reflexiones de Wittgenstein sobre la naturaleza de la investigación filosófica tal como él la está proponiendo. Una vez que queda claro que de lo que se trata es de **hacer** filosofía, empieza una tercera parte, que arranca en la sección 143, consistente en ejercicios filosóficos concretos, que Wittgenstein dedica a los casos de la comprensión y la lectura. Esta sección es para nosotros importante, puesto que es aquí que hace su aparición la noción de

---

<sup>1</sup> H. J. Glock, por ejemplo. Véase su por otra parte interesante artículo "On Safari with Wittgenstein, Quine and Davidson" en *Wittgenstein and Quine*. Edited by R. L. Arrington y H. J. Glock (London/New York: Routledge, 1996).

regla, y culmina en la presentación de la paradoja de Wittgenstein y de su respuesta a dicha paradoja (secs. 201-202). Una cuarta sección, también relevante para nosotros, culmina en la sec. 242, ya que contiene multitud de pensamientos referentes a las aplicaciones y presuposiciones de las reglas. A partir de la sec. 243 se inicia el ataque sobre la noción filosófica de privacidad y las implicaciones de dicho ataque.

Dado que no es mi objetivo en este trabajo efectuar ni en relación con Wittgenstein ni en relación con Quine una labor de exégesis de textos, me limitaré a presentar de manera escueta, mas no por ello en forma inconexa algunas ideas importantes y relevantes para nuestros propósitos.

Wittgenstein inicia su trabajo de filósofo practicante examinando el caso de la comprensión. El *ennemi à abattre* es el mentalista, esto es, quien cree que puede explicar lo que es comprender algo apelando a estados internos, de la clase que sean (sensaciones, convicciones, etc.). Wittgenstein muestra como el que nosotros podamos decir de alguien que ya comprendió algo se explica ante todo por el hecho de que podemos adscribirle al sujeto la interiorización de alguna regla. Las reglas no se explican porque alguien las “comprenda”, sino que el que alguien haya comprendido una regla se explica en términos de su conducta verbal y extra-lingüística. Nadie sabe lo que pasa al interior de otra persona, por lo que lo único que puede suceder es que estemos justificados o no en adscribirle dicha comprensión. Esta adscripción de comprensión (recuerdo, deseo, pensamiento, etc.) es factible porque todos coincidimos en reacciones espontáneas o naturales y es sólo sobre la base de dicha coincidencia que se puede elaborar un sistema reglado de signos, un sistema en el que “lo interno” obviamente no juega ningún papel. Es importante entender, por otra parte, que los hechos brutos de naturaleza humana sobre los que se erige nuestro lenguaje no sirven para explicar ni los contenidos ni las aplicaciones concretas de las reglas. No es una conexión causal lo que aquí está en juego. Ellos son simplemente parte del trasfondo que hay que tener en cuenta para poder explicar la normatividad del lenguaje. ¿Qué otros elementos hay que tomar en cuenta para poder hacer inteligible el recurso a reglas? Por lo pronto está el trasfondo de la acción lingüística, el hecho de que seguir reglas es un asunto de regularidad, de costumbres, de convenciones, de multiplicidad de aplicaciones, de práctica y, por último, que hay una comunidad lingüística en la que se inserta el hablante y que es de donde emana la sanción que garantiza que se está efectivamente siguiendo una regla o que no se le está siguiendo. Como atinadamente nos lo recuerda Wittgenstein, no tiene el menor sentido afirmar que una regla es algo que podría usarse una sola vez o que una regla es algo que un hombre solo y desligado por completo de una comunidad lingüística podría emplear. Sobre estos temas, discutidos ya en abundancia, no diré nada más.

Dado que es en términos del individuo y de sus capacidades, funciones, habilidades, cualidades, propiedades, características y demás como el mentalista tiene que intentar dar cuenta de lo que es seguir una regla, es inevitable que se introduzca en su “explicación” un elemento de arbitrariedad. Desde esa perspectiva, la regla inevitablemente se puede desarrollar o “aplicar” como uno quiera, haciéndola concordar para todos los casos conocidos con lo que para nosotros es la regla, pero haciéndola divergente de nuestra regla de ahí en adelante, aplicándola de tal modo que genere resultados diferentes a lo que normalmente serían para nosotros los efectos de aplicar la regla en cuestión. Se plantea así la paradoja que Wittgenstein. Dice Wittgenstein: “Esta era nuestra paradoja: una regla no podría determinar ningún curso de acción dado que todo curso de acción se puede hacer concordar con la regla. La respuesta era: si todo curso de acción se puede hacer concordar con una regla, entonces también puede entrar en conflicto con ella. Y entonces no habría aquí ni acuerdo ni conflicto.”<sup>2</sup> Con un lenguaje “regulado” de esta manera desaparece *eo ipso* la noción de corrección, puesto que el intérprete de la regla podrá generar los resultados que quiera. Eso obviamente no es un lenguaje y, por lo tanto, la posición del mentalista se tiene que corregir. Hay algo que está profundamente mal en su planteamiento y es labor del filósofo wittgensteiniano extraerlo y enunciarlo, porque entonces la paradoja de manera natural se disuelve. La solución consiste básicamente en mostrar que el planteamiento del mentalista está permeado por una confusión concerniente a la naturaleza de las reglas y es al sacar a la luz dicha confusión que la resolución del enredo se vuelve transparente. Dice Wittgenstein: “Que hay aquí una incompreensión se muestra en que en esta cadena de pensamientos ponemos una interpretación tras otra, como si cada una de ellas nos dejara momentáneamente satisfechos, hasta que pensamos en otra interpretación que una vez más yace detrás de ellas. Lo que con esto nosotros mostramos es que hay una forma de atrapar una regla que *no* es una *interpretación* sino que, de caso en caso de aplicación, se exhibe en lo que nosotros llamamos ‘seguir la regla’ e ‘ir en contra de ella’.”<sup>3</sup>

En resumen: el todo de nuestras acciones está regido por reglas, independientemente de que estemos conscientes de ello o no, de que las hagamos explícitas o no, etc. Ahora bien, ninguna regla, sea la que sea y por elemental que sea, puede hacer dos cosas al mismo tiempo: enunciar algo e indicar qué aplicación que se haga de ella es correcta y cuál es incorrecta. La regla no acarrea consigo sus criterios de aplicación. Dichos criterios los aportan los hablantes mas no cada uno de ellos por separado, sino las comunidades lingüísticas a las que pertenecen y a las que se integran (pudiendo éstas, desde luego, estar a su vez integradas en comunidades más amplias hasta abarcar la totalidad de nuestros congéneres, como pasa con las leyes elementales de la aritmética). Lo que a nosotros aquí y ahora importa no es tal

---

<sup>2</sup> L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*. Traducido al inglés por P. M. S. Hacker y J. Schulte (USA: Wiley-Blackwell, 2009), sec. 201.

<sup>3</sup> L. Wittgenstein, *loc. cit.*

o cual regla en particular o el contenido específico de tal o cual regla, sino esclarecer lo que es esa peculiar forma de actuar de los seres humanos que consiste en seguir reglas y estar en capacidad de explicar qué diferencia hay entre una mera interpretación de una regla y la aplicación correcta de la misma. Wittgenstein describe en forma rigurosa bajo qué condiciones podemos decir que se siguen reglas y cuándo meramente creemos que se siguen, imaginamos que las aplicamos, etc. Y el resultado neto es de primera importancia: dado el trasfondo del cual Wittgenstein nos hace conscientes, el peligro de la indeterminación de las reglas, un problema que hubiera podido dar pie a una refutación de su posición en caso de que no nos hubiera proporcionado la solución correspondiente, simplemente queda conjurado. De paso, vale la pena mencionarlo, Wittgenstein proporciona los elementos para, recogiendo sus resultados, exhibir los sistemas de pensamiento que están expuestos al problema de la indeterminación de las reglas pero del cual sencillamente no pueden dar cuenta.

c) *Discusión.* Es innegable que hay una cierta empatía entre los enfoques de Quine y de Wittgenstein por cuanto ambos repudian el mentalismo, pero en realidad su acercamiento no va más allá. Para Wittgenstein la indeterminación de las reglas es un defecto de la explicación del mentalista, quien pretende dar cuenta de lo que es seguir una regla en términos puramente individuales, usando ‘individuales’ como contrapuesto a ‘sociales’; Quine, en cambio, reivindica la idea de la indeterminación de la traducción como un logro de su explicación. Para Wittgenstein, el mentalista tiene un problema porque, cuando es desarrollada, su posición lógicamente desemboca en una inaceptable paradoja de indeterminación de reglas, en tanto que para Quine es quien no acepta la idea de indeterminación de la traducción quien está en el error y quien se ve comprometido con entidades fantasmagóricas, como las proposiciones, y con nociones inexplicables, como las de sinonimia y analiticidad. Así, sus respectivas actitudes hacia la idea misma de indeterminación son diferentes: uno la rechaza y el otro la ensalza. La oposición, creo yo, no es mínima, inclusive si es sólo aparentemente que no están hablando de lo mismo, porque en mi opinión es plausible sostener que el problema de la indeterminación de la traducción es sólo un caso particular del problema de la indeterminación de las reglas. Hay además otras diferencias.

Para empezar, recordemos que una de las estrategias típicas de Wittgenstein es tomar al pie de la letra las afirmaciones de los filósofos, es decir, tomarlas literalmente, y ver hasta dónde nos llevan. Consideremos el caso de ‘gavagai’. Puede admitirse que no hay absolutamente nada qué objetar a la tesis de la indeterminación de la traducción cuando ésta se plantea **en una primera instancia**. El problema es que es obvio que el asunto no termina allí. Cuando se presentan ambigüedades o indeterminaciones como las que Quine señala los intérpretes apelan a otros mecanismos que el lenguaje mismo ofrece para la resolución de problemas como ese. Aceptemos entonces que efectivamente no sabemos cuál de las dos

traducciones, ‘conejo’ o ‘conejeidad’, es la correcta, pero ahora desarrollemos el ejemplo. Supongamos que el nativo caza al conejo y se lo come: ¿seguiremos teniendo dudas respecto a qué significa ‘gavagai’? No lo creo, porque no creo que pueda titubearse al elegir entre las dos correspondientes propuestas de traducción, a saber, ‘el nativo se comió un conejo’ y ‘el nativo se comió la conejeidad’. Lo que significa que en esta segunda etapa el asunto se aclare es no que no había una ambigüedad en la primera, sino simplemente que dicha ambigüedad es en principio **resoluble** en una etapa ulterior. Si no lo fuera en una segunda fase, lo sería en una tercera y muy probablemente no mucho más allá de ello. Así que la idea de que estamos irremisiblemente comprometidos con la indeterminación de la traducción empieza a sonar como una alarma filosófica tan falsa como la del fin del mundo.

En segundo lugar, habría que reconocer que Quine nos deja con un cuadro decepcionante, por no decir ‘deprimente’, de nuestro lenguaje, regido supuestamente por un rasgo fundamental de indeterminación. Ahora bien, dejando de lado el tema de qué consecuencias podría tener para la comunicación, el conocimiento, la tecnología, etc., el que nuestro lenguaje efectivamente fuera indeterminado, podemos preguntar: ¿es ello realmente así? ¿No tenemos acaso paradigmas de traducción correcta, impecable, incorregible, por no decir ‘perfecta’? Yo creo que, por consideraciones estrictamente empíricas y no de principio, el caso de la traducción es como Quine lo presenta, es decir, la respuesta es ‘no’, pero en todo caso por qué no podemos disponer de una idea aceptable de traducción impecable no es Quine quien lo proporciona, sino Wittgenstein. El asunto tiene que ver con el carácter social de lenguaje. Quine, es cierto, de buena gana reconoce que el lenguaje es un “arte social”, pero ¿qué utilización hace él de dicho *dictum*? ¿Con qué contenido concreto lo inviste? La idea le sirve sencillamente para evitar tener que hablar de *sense-data*, de ideas o de cosas por el estilo, pero eso no basta para explicar el carácter social del lenguaje y, por consiguiente, la no existencia de la traducción perfecta. Para Wittgenstein, también el lenguaje es desde luego un “arte social” sólo que en este caso la idea adquiere un sentido preciso: significa que el lenguaje es un instrumento colectivo al servicio de la vida y que por lo tanto crece y se desarrolla concomitantemente con las instituciones, las tecnologías, el conocimiento científico, la producción artística, la vida política, comercial, etc. En otras palabras, el lenguaje es orgánico a la cultura de la que se alimenta y a la cual da forma. No hay por un lado lenguaje y por otro cultura. Por otra parte, es obvio que aunque vinculadas entre sí por múltiples lazos de toda índole, las culturas se suceden y se transforman, por lo que no pueden ser idénticas. Desde luego que tenemos mucho en común con, digamos, Homero (y no pienso únicamente en la biología), pero de todos modos su mundo era diferente y lo que él quería decir, si bien lo podemos hasta cierto punto rescatar, nunca será equivalente a lo que nosotros podamos ofrecer como traducción de sus poemas. Es por eso que no hay traducción perfecta, pero es claro al mismo tiempo que el problema de la traducción no emana del lenguaje mismo sino de su vinculación con la vida social, de su utilidad o sus

aplicaciones. El lenguaje se adapta a las formas de vida y éstas cambian. ¿Cómo podría entonces sorprendernos que no haya una traducción perfecta? La perspectiva wittgensteiniana, por lo tanto, sí explica el fenómeno de la indeterminación de la traducción (radical o más o menos radical), un problema que en el fondo Quine deja sin resolver.

No podemos extendernos todo lo que quisiéramos en el examen crítico de la posición de Quine, pero no podemos dejar de preguntar: a final de cuentas ¿cuál es realmente el *status* de la tesis de la indeterminación de la traducción? Para empezar, creo que es preciso distinguir dos casos, por más que para Quine sean en última instancia uno y el mismo. Está, por un lado, el caso de la traducción radical en relación con el cual la explicación quineniana no resulta convincente porque, además de fundarse en una concepción general del lenguaje que es insatisfactoria, parece basarse en una mera posibilidad lógica que resulta empíricamente inocua. Los conquistadores españoles en América, por ejemplo, enfrentaban el reto de la traducción radical pero, por lo menos hasta donde se sabe, nunca padecieron los problemas que Quine tanto teme y muy rápidamente se hicieron entender respecto a lo que querían; está, por otra parte, el caso más controvertible aún de la traducción no radical. En este segundo caso más que simplemente inexacta o empíricamente falsa la tesis quineniana da la impresión de ser simplemente absurda. Es declaradamente falso que nosotros, los hablantes de los lenguaje naturales, estemos metidos en un permanente proceso de elaboración de hipótesis analíticas para tratar de determinar inductivamente si las mismas palabras que cada uno de nosotros usa significan lo mismo o no cuando son empleadas por otros o por nosotros mismos en otros momentos, sino que la idea misma de traducción dentro de un mismo lenguaje es una idea a todas luces espuria. Confieso que realmente no sabría cómo obedecer una orden de traducir una oración del español al español, aparte de meramente repetirla. A mí me parece que la idea de que tiene sentido hablar de traducción al interior de un mismo lenguaje sólo la puede hacer suya alguien que crea en la posibilidad o en la inteligibilidad de la idea de un lenguaje privado, en el sentido proscrito por las *Investigaciones Filosóficas*, un sentido que el mismo Quine rechaza y con el que muy probablemente no habría querido verse comprometido. Así que podemos replantear nuestra pregunta de este modo: ¿qué clase de afirmación es la tesis de la indeterminación de la traducción? En concordancia con la concepción quineniana de la filosofía, lo que habría que decir es que dicha tesis es lo que podríamos llamar una ‘hipótesis proto-científica’. Pero ¿qué es eso? No es una tesis empírica, obtenida a través de trabajo de campo, experimentos en laboratorios, observaciones, estadísticas, etc.; desde luego que tampoco es parte de un ejercicio de aclaración conceptual de nada. No queda más que una alternativa: es una típica tesis filosófica, en verdad, metafísica, enteramente *a priori*. Lo que en terminología wittgensteiniana eso quiere decir es sencillamente que se trata de una pseudo-proposición filosófica más.

En relación con la discusión wittgensteiniana sobre lo que es seguir una regla me limitaré a señalar que se trata de una temática nueva en la historia del pensamiento. Con el planteamiento de su paradoja y el sistema de aclaraciones que equivale a su disolución, Wittgenstein descubrió una veta filosófica nueva y sentó las bases para la resolución de múltiples pseudo-problemas filosóficos que han agobiado durante siglos, y lo siguen haciendo, a los practicantes de la filosofía convencional.

## **B) Inescrutabilidad de la referencia y conceptos formales**

a) *Quine*. Difícilmente podría ponerse en duda la originalidad del pensamiento de Quine, pero también difícilmente podrían permanecer ocultas permanentemente sus fuentes de inspiración y no cabe duda de que R. Carnap es una de ellas. Así, frente a las tesis desarrolladas por éste en “Empiricism, Semantics, and Ontology” o más bien como una lectura muy personal de lo que Carnap sostiene, Quine propone una ontología de corte relativista. Por otra parte, no se necesitaba ser clarividente para predecir que la tesis de la indeterminación de la traducción habría de tener consecuencias importantes y que las más obvias e inmediatas habrían de darse en el terreno de la ontología. En efecto, casi habría podido sostenerse que la tesis de la indeterminación de la traducción **tenía** que acarrear consigo una tesis correspondiente de indeterminación de la referencia y así fue. En lo que Quine desembocó fue en la tesis de la inescrutabilidad de la referencia. Veamos rápidamente de qué se trata.

Quine piensa que lo que puede pasar con las traducciones, a saber, que pueden ser diferentes y mutuamente excluyentes pero conductualmente indistinguibles, pasa también con las referencias de nuestros términos. Aquí hay que distinguir dos clases de problemas. Están, primero, los problemas de referencia que plantean palabras “de referencia dividida”, como ‘gavagai’, problemas que son manejables, por más que nunca alcancemos el grado de certeza al que de hecho estamos acostumbrados o por lo menos que hubiera sido deseable. Sobre la base de identidad de estimulaciones y haciendo uso del “aparato de individuación” de su lenguaje, el hablante/intérprete, a base de inducciones, ostensión e hipótesis analíticas puede finalmente llegar a resultados suficientemente satisfactorios y quedar convencido de si ‘gavagai’ quiere decir ‘conejo’ u otra cosa. “Porque la indeterminación entre ‘conejo’, ‘etapa de conejo’ y el resto dependía solamente de una indeterminación correlativa de la traducción del aparato inglés de individuación – el aparato de los pronombres, la pluralización, la identidad, los numerales y así sucesivamente. Ninguna indeterminación así se impone mientras pensemos que este aparato está dado y es fijo. Dado este aparato, no hay ningún misterio acerca de la extensión; los términos tienen la misma extensión cuando son verdaderos de las mismas cosas. Al nivel de la traducción radical, por otra parte, la extensión misma

se vuelve inescrutable”.<sup>4</sup> En segundo lugar, está el problema de que tenemos y empleamos palabras que aunque sabemos que son categorialmente diferentes, de todos modos nos resultaría imposible distinguir entre sus respectivas referencias. Por ejemplo, podemos decir ‘el verde es un color primario’ y aquí ‘verde’ es un “término general concreto”, pero podemos también decir cosas como ‘la silla es verde’ y en este caso ‘verde’ es un “término singular abstracto”. Pero ¿cómo diferenciamos un “verde” del otro? Es claro que las referencias de ‘verde’ son distintas en cada caso, pero dado que en ambos casos se haría exactamente lo mismo para tratar de aclarar de qué hablamos, es decir, se apuntaría con el dedo de exactamente el mismo modo, se harían los mismos gestos, se pronunciarían las mismas palabras, etc., no podríamos diferenciar entre la referencia de un término general concreto y la de un término singular abstracto. Para entender esto debidamente examinaremos después críticamente el papel que juega la ostensión en la explicación quineniana.

La traducción radical plantea en principio un problema de referencia porque el “aparato de individuación” mismo se ve a su vez afectado por la indeterminación de la traducción y entonces no podemos estar nunca totalmente seguros de que nuestros mecanismos de identificación de particulares son los mismos que los de los hablantes de otro lenguaje. Planteado en relación con la traducción, el problema tiene solución, sólo que no es totalmente lingüística, en el sentido de ‘verbal’. Se requiere apelar a otros mecanismos, como por ejemplo la ostensión. De acuerdo con Quine, hay dos modalidades de ostensión: “directa” y “diferida”. Concentrándonos en la primera, lo importante es que con ella se genera lo que Quine llama un “punto de ostensión”, que es donde, por así decirlo, chocan o se topan la línea del dedo que apunta y la superficie coloreada del objeto al que se apunta. Lo distintivo de esta clase de definición ostensiva es, según Quine, que el término se aplica a algo que está, por así decirlo, contenido en el punto de ostensión. Cuánto abarque en el espacio y en el tiempo el punto de ostensión en cuestión y qué tanto el objeto de ostensión se parezca a la cosa ausente que luego reaparece y volvemos a identificar ostensivamente es algo que en principio se puede responder de manera satisfactoria por medio de inducciones y más ostensiones. Ahora bien, si el aparato de individuación propio del lenguaje del hablante tiene su equivalente en el lenguaje que se traduce (o sea, si no estamos hablando de traducción radical), entonces el asunto de la indeterminación de la referencia queda en principio resuelto. Con dicho aparato operando en principio ya se lograría distinguir, por ejemplo, entre lo concreto general y lo abstracto singular. El problema es que con soluciones así no se resuelven las dificultades que plantea la referencia y no sólo en el caso de la traducción radical, sino de esa clase de traducción que Quine imagina que se da al

---

<sup>4</sup> W. V. O. Quine, “Ontological Relativity” en *Ontological Relativity and Other Essays* (New York/London: Columbia University Press, 1969), p. 35.

interior de un mismo lenguaje y para un mismo hablante. En palabras de Quine, “la traducción radical empieza en casa”.<sup>5</sup> Esto es algo que tenemos que dejar en claro.

La idea de Quine es que los usuarios de un lenguaje y quienes traducen de un lenguaje totalmente desconocido al propio hacen básicamente lo mismo. ¿Por qué? Porque así como uno tendría que estar elaborando hipótesis analíticas y apelando tanto a la ostensión como a la inducción, poniendo permanentemente a prueba las propuestas de traducción, así también desde que se inicia en el lenguaje lo que el aprendiz de hablante hace es “traducir” lo que los demás dicen del idioma natural compartido a su “idiolecto”. Para el caso del lenguaje compartido Quine reserva el término ‘traducción homofónica’. Él lleva esta visión al extremo, esto es, la aplica al caso de cada quien, con lo cual da la impresión de que (como él mismo lo reconoce) está haciendo de la idea de referencia una idea casi absurda. No obstante, él parece visualizar una salida. Veamos rápidamente qué propone.

En general, usamos el vocabulario de una teoría para hablar de sus objetos, sus propiedades y relaciones, pero **en** el lenguaje de la teoría no podemos preguntar acerca de la naturaleza de los objetos. Para ello necesitamos un “sistema coordinado” (dicho de manera menos rebuscada, de un lenguaje) y es desde éste que las preguntas por la referencias de los términos del lenguaje de la teoría son significativas. Sin ahondar en el detalle de que lo que Quine afirma en el fondo no es más que una adaptación de la distinción trazada por Carnap entre preguntas externas e internas, queda ahora claro que podemos trazar todas las distinciones teóricas que queramos o necesitemos siempre y cuando no olvidemos que es sólo relativamente a nuestro “sistema coordinado” que las preguntas ontológicas tienen sentido. En este sentido, la ontología es siempre relativa a lo que Quine llama el ‘lenguaje de trasfondo’. Afirma Quine: “Esa era la inescrutabilidad de la referencia, aplicada a nosotros mismos; y hacía un sinsentido de la referencia. Está bien; la referencia *es* un sinsentido excepto relativamente a un sistema coordinado. En este principio de relatividad yace la resolución de nuestra problemática”.<sup>6</sup> Así, pues, hablar de referencia tiene sentido sólo relativamente a un lenguaje de trasfondo. Un peligro que teóricamente se plantea es que de inmediato se genera un regreso al infinito, puesto que para que tengan sentido las preguntas ontológicas que puedan hacerse en relación con el lenguaje de trasfondo se requerirá inevitablemente de un lenguaje de trasfondo más amplio. ¿Es esta dificultad insoluble o cómo se detiene entonces esto que a todas luces es un regreso vicioso? La solución de Quine es simple: “En la práctica, desde luego, terminamos el regreso de sistemas coordinados mediante algo como apuntar. Y en la práctica terminamos el regreso de lenguajes de trasfondo, en discusiones de referencia, aceptando nuestra lengua materna y tomando sus palabras literalmente”.<sup>7</sup> La moraleja quineniana es a primera vista clara: “Lo que tiene

---

<sup>5</sup> W. V. O. Quine, *ibid.*, 46.

<sup>6</sup> W. V. O. Quine, *loc. cit.*

<sup>7</sup> W. V. O. Quine, *op. cit.*, p. 49.

sentido es decir no qué son los objetos de una teoría, absolutamente hablando, sino cómo una teoría de objetos es interpretable o reinterpretada en otra”.<sup>8</sup> El caso de la traducción radical es crucial, porque simplemente no hay hechos a los cuales apelar en caso de discordancias en las traducciones.

Esta es a grandes rasgos la posición quineniana de la inescrutabilidad de la referencia y de la relatividad ontológica. Se trata de una teoría filosófica que hace ver que el conocimiento de la referencia de nuestras palabras siempre presupone un lenguaje más amplio que el que usamos para referir, por lo que la referencia se vuelve sistemáticamente relativa a una teoría o lenguaje que, por así decirlo, contiene al lenguaje mediante el cual hablamos de las cosas o, en palabras de Quine, un lenguaje de trasfondo que abarca al lenguaje referencial. Cuando las afirmaciones se hacen en un lenguaje completamente desconocido, la referencia se vuelve inescrutable, es decir, no es una investigación factual lo que podría determinar qué traducción es la correcta y por lo tanto de qué hablamos. Esto es Quine. Veamos ahora si Wittgenstein tiene algo que decir sobre los mismos temas.

b) *Wittgenstein*. Resulta en verdad tentador argumentar que, aunque en otra terminología y teniendo en mente otros objetivos, el tema quineniano de la inescrutabilidad ontológica está, por lo menos a primera vista, presente en la obra de Wittgenstein, esta vez en el *Tractatus Logico-Philosophicus*. Una vez más, sin embargo, más allá de un cierto paralelismo ello es más que debatible. Los intereses de Wittgenstein conectados con un tema que de lejos parece ser el de la inescrutabilidad de la referencia provienen de contextos de discusión filosófica muy diferentes de los de Quine. Lógicamente, el punto de partida de Wittgenstein es, por una parte, la discusión entre Russell y Bradley en torno a lo que Russell denominó el ‘axioma de las relaciones internas’ y, por la otra, ciertas tesis de G. E. Moore. Básicamente son dos los problemas involucrados. Está, primero, la cuestión de la realidad de las relaciones y, segundo, el tema de las propiedades y las relaciones necesarias. En sus consideraciones sobre las relaciones internas, Wittgenstein se concentra en el segundo de los tópicos mencionados.

El punto de vista de Wittgenstein es, como trataré de hacer ver, intuitivamente atractivo y relativamente fácil de enunciar, si bien (como veremos) tal como él lo presenta está expuesto a una objeción fatal, una objeción que emana de su propia posición general. La idea es la siguiente: podemos distinguir entre propiedades y relaciones externas o contingentes, por una parte, y propiedades y relaciones internas o necesarias, por la otra, así como podemos distinguir entre conceptos genuinos y conceptos formales. Ahora bien, dado que, de acuerdo con el *Tractatus*, todo en el mundo es contingente y podría haber sido diferente de cómo es (puesto que las genuinas proposiciones se caracterizan por su bipolaridad), no hay

---

<sup>8</sup> W. V. O. Quine, *ibid.*, p. 50.

cabida en él para nada necesario que no sea expresable más que mediante tautologías. Y, sin embargo, Wittgenstein de todos modos piensa que podemos hablar significativamente de propiedades y relaciones necesarias. ¿Cómo es eso posible? Una propiedad es necesaria si es impensable que el objeto no la posea y lo mismo se aplica a las relaciones entre objetos. Por ejemplo, Luis puede ser mexicano y podría haber sido chino, pero no podría no haber sido una persona; el número 3 podría haber sido representado por canicas o escrito siempre en rojo, pero no podría no haber sido un número o no haber sido un número non; un libro podría haber sido escrito originalmente en otro idioma que en el que lo fue, pero no podría haber sido un delfín; y así sucesivamente. Ahora bien, lo que Wittgenstein sostiene es que las supuestas propiedades internas o necesarias (o imposibles) de los “objetos” como los mencionados no se pueden enunciar **en** el lenguaje, sino que **se muestran** en el simbolismo empleado, en lo que decimos. Que el 3 es un número se muestra en el hecho de que el signo ‘3’ aparece en operaciones aritméticas y que es un número non se muestra en los resultados a los que conduce. Que es absurdo afirmar que el 3 es un número lo deja en claro el hecho de que su negación, o sea, ‘el 3 no es un número’, **es** abiertamente absurda y no se pasa de una aseveración absurda a una no absurda sólo por añadir o quitar el signo de negación. Por lo tanto, ‘el 3 es un número’ es en algún sentido no banal algo enteramente absurdo. El 3 tiene, por lo tanto, propiedades necesarias sólo que éstas no se pueden enunciar. Lo mismo pasa, *mutatis mutandis*, con “persona”, “cosa”, etc.

Vale la pena observar que desde el *Tractatus* Wittgenstein mostró ser un filósofo analítico radical, en el sentido de que para él las disputas filosóficas se tenían que encarar a través de consideraciones acerca del lenguaje. Así, es el hecho de que nosotros reconocemos que es imposible no acatar ciertas conexiones entre proposiciones, no trazar ciertas inferencias, etc., que automáticamente reconocemos que los objetos o los hechos en cuestión tienen necesariamente determinadas propiedades o necesariamente mantienen entre sí determinadas relaciones. Algo particularmente interesante en el punto de vista de Wittgenstein es que, según él, todo lo necesario tiene una representación simbólica. O sea, no es que nosotros adivinemos cuáles propiedades o relaciones necesarias tiene un objeto, sino que eso es precisamente lo que el simbolismo **revela**. Lo que no podemos hacer es usar el lenguaje, que es un lenguaje regido por lo necesario pero articulado en función de lo contingente, para revertir su función y hablar por medio de él de lo necesario, esto es, de sus propias condiciones necesarias de significatividad. Los rasgos necesarios de la realidad, esto es, los rasgos lógicos, se muestran a través de los rasgos necesarios del lenguaje, pero son en algún sentido serio (lógico) inexpresables.

Ahora bien, así como hay proposiciones genuinas y pseudo-proposiciones tenemos también conceptos genuinos y pseudos-conceptos. Por ejemplo, tenemos por una parte nombres, los cuales sirven para designar objetos, que son sus significados, pero el uso de los nombres automática pero implícitamente indica de

qué clase de cosa estamos hablando. El simbolismo de la lógica de primer orden permite ver esto en forma nítida. La expresión ' $Fa$ ', la cual dice que el objeto  $a$  tiene la propiedad  $F$ , dice exactamente lo mismo que la expresión ' $(\exists x) Fx \ \& \ x = a$ '. Esta segunda formulación, sin embargo, nos permite ver que el objeto  $a$  cae bajo un concepto que no está hecho explícito en la primera fórmula, pero que de todos modos está operando. Lo que se nos está diciendo es algo como: hay algo de una cierta clase particular que tiene la propiedad  $F$  y ese algo se llama ' $a$ '. Sin duda se querrá preguntar: ¿de qué clase de objetos estamos aquí hablando? Esta aparentemente es una pregunta de carácter empírico, a la que Wittgenstein no tendría por qué responder, puesto que él se ocupa únicamente de los rasgos lógicos del lenguaje y de la realidad. Pero más importante aún es que la pregunta es engañosa, puesto que se estaría preguntando por la existencia de algo recurriendo a pseudo-conceptos. Aquí, una vez más, se siente el paralelismo con Quine, para quien conceptos como "objeto", "persona", "número", etc., conformarían el "sistema coordinado" o "lenguaje de trasfondo", por lo que preguntas ontológicas en este caso son asignificativas. Por su parte, Wittgenstein se limita a darnos el esquema lógico de las aseveraciones y las preguntas. Dicho esquema, naturalmente, algo nos muestra, pero cómo el contenido de dicho esquema cambiará de caso en caso, de situación en situación, la respuesta de Wittgenstein no tiene un carácter absoluto. Por ejemplo, podemos suponer que el concepto bajo el cual cae Luis es el de persona, pero podría ser otro, dependiendo de nuestras definiciones y caracterizaciones previas. Wittgenstein cuidadosamente señala el punto cuando dice que palabras como 'objeto', 'propiedad' y 'relación' tienen un "uso movedizo".<sup>9</sup>

Es aquí justamente en donde aparece la idea wittgensteiniana de inescrutabilidad ontológica: lo que no podemos hacer es decir **qué** son los objetos. Podemos decir qué propiedades tienen y qué relaciones mantienen con otros objetos, pero lo que no podemos hacer es hablar de ellos mismos, de su naturaleza última. Qué sean los objetos es algo que **se muestra** en lo que significativamente afirmamos o negamos de ellos, pero nada más. No podemos tratar las supuestas referencias de las categorías fundamentales de nuestro lenguaje como si se tratara de entidades de la misma clase que la que confirman los objetos que caen bajo ellas. Esto a su vez tiene una expresión simbólica: "La expresión de un concepto formal es, pues, una variable proposicional en la cual sólo este rasgo característico es constante."<sup>10</sup> Esto es algo que queda claramente expresado en la fórmula usada más arriba, esto es, ' $(\exists x) Fx \ \& \ x = a$ '. En ella la variable ' $x$ ' está indicando un dominio ontológico, que es el conformado por todas las sustituciones que se hagan de ella por medio de nombres propios. El dominio de la variable es el de todas las expresiones de la forma ' $Fx$ ' tales que al reemplazar la ' $x$ ' por constantes genera oraciones (retratos, en la terminología del *Tractatus*) significativas (genuinos). Aquí tenemos la

<sup>9</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (London: Routledge and Kegan Paul, 1978), 4.123 (c).

<sup>10</sup> L. Wittgenstein, *ibid.*, 4.126 (h).

aclaración de por qué predicar “ser objeto” no es predicar absolutamente nada, sino emitir un sinsentido.

La posición de Wittgenstein es, además de original, profunda, porque él se percata de que no tiene el menor sentido sostener, como lo sugiere Quine, que podemos hablar de la referencia de lo que en nuestro lenguaje primario son las categorías fundamentales sólo que tomando como “lenguaje de trasfondo” otro lenguaje, porque aparte de que inevitablemente caemos aquí en un regreso al infinito, ¿cuál podría ser ese otro “lenguaje de trasfondo”? ¿Desde qué otra plataforma lingüística podríamos hablar de los objetos de los que hablamos en el lenguaje natural? ¿Cuál podría ser el lenguaje de trasfondo para el lenguaje natural? ¿Qué simbolismo podría ser tan omniabarcador que contuviera al lenguaje natural? Ahora bien, que no podamos por razones de orden lógico responder a nuestras preguntas es una cosa, que la inquietud o el deseo de plantear preguntas ontológicas en relación con los conceptos bajo los cuales caen los objetos es otra. Una cosa es en todo caso clara: sea la que sea, la solución tiene que articularse de otra manera que recurriendo a la idea de niveles de lenguaje. Para Wittgenstein, llegamos al estrato último cuando llegamos a los objetos. Es por eso que Wittgenstein tiene razón cuando nos recuerda que “A los objetos sólo puedo *nombrarlos*. Los signos los representan. Yo puedo solamente hablar *de* ellos, *no puedo expresarlos*. Una proposición sólo puede decir *cómo* son las cosas, *no qué* sean.”<sup>11</sup> En otras palabras: los objetos **se muestran** y podemos decir qué propiedades tienen, pero no podemos hablar de ellos, dar su esencia, porque pretender hablar de ellos sería intentar decir algo necesario acerca de su constitución y los rasgos necesarios o lógicos de la realidad no son expresables en el lenguaje de lo contingente, que es el nuestro.

Disponemos ya de las dos perspectivas, esto es, la quinenana y la wittgensteiniana respecto al tema, así bautizado por Quine, de la “inescrutabilidad de la referencia”. Nuestra tarea ahora es contrastarlas, tratar de determinar si efectivamente nuestros filósofos comparten algunas posiciones y en todo caso cuál de las dos posiciones es más sólida y más explicativa.

c) *Discusión*. Salta a la vista que los puntos de vista de Quine sobre la ontología se vinculan con multitud de posiciones desarrolladas por él en relación con otros temas, pero es igualmente cierto que, una vez conectados y pasado por el tamiz o el filtro del análisis, no resulta nada fácil hacer inteligible su posición. Como ya lo mencioné, en lo que a la ontología atañe su discusión está obviamente inspirada en diversas tesis defendidas por Carnap. El enfoque quineniano es el típico de un lógico y tanto su concepción del lenguaje como su idea de cómo se vuelve uno usuario del lenguaje están marcadas por ello. Curiosamente, es precisamente este enfoque de

---

<sup>11</sup> L. Wittgenstein, *ibid.*, 3.221

lógico lo que lo acerca al *Tractatus*. En verdad, la temática misma de la indeterminación de la traducción sólo se le puede plantear a alguien que adopta un enfoque puramente formal y que recurre a la lógica indiscriminadamente. En lo que sigue, sugeriré líneas de crítica en relación con tres puntos concretos: el papel de la ostensión en la explicación quineniana de la adquisición del lenguaje, el modo como Quine conjura el peligro de un potencial regreso al infinito en las explicaciones ontológicas y lo que a todas luces es una cierta mezcolanza de consideraciones que atañen al lenguaje natural, por una parte, y a los lenguajes científicos, por la otra. En relación con Wittgenstein no hay más que una, si bien devastadora, línea de crítica, una crítica que él mismo presenta hacia el final del *Tractatus*.

a) *Ostensión*. Como buen empirista que es, Quine recurre a la ostensión para resolver diversas dificultades que sus propios planteamientos le generan. De hecho, la noción de ostensión no es para él optativa ni sustituible por otra. La ostensión juega un papel fundamental en su explicación de mismidad de estimulación de significado (*stimulus meaning*), su noción primordial quizá. El problema radica en que Quine no parece estar consciente de la demoledora crítica que Wittgenstein eleva en contra de la concepción tradicional de la definición ostensiva (que es la que él hace suya, dicho sea de paso). De hecho, no sería errado sostener que si hay algo para lo cual la tesis de la indeterminación vale literal y rigurosamente ese algo es la definición ostensiva. Wittgenstein hizo ver, en efecto, que la ostensión es sistemáticamente ambigua, en el sentido de que se le puede interpretar de múltiples formas. Esto es relativamente obvio: si un nativo o un niño no sabe de qué hablamos: ¿cómo podría comprender una definición ostensiva como ‘esto es rojo’, sean las que sean sus estimulaciones? Por sí solo él no podría determinar si hablamos del color, de la forma, de la textura, del dedo que apunta, del momento en que se señala, etc. El que haya o no haya un “punto de ostensión”, como Quine llama al punto de intersección del gesto de apuntar y la superficie coloreada a la que se apunta, es totalmente irrelevante, puesto que es precisamente la naturaleza de dicho punto lo que está en entredicho. Contrariamente a lo que Quine piensa, el asunto no depende de la cantidad de inducciones que se hagan ni de la cantidad de hipótesis analíticas que se propongan, puesto que hay un *sinfín*. Quine erróneamente piensa que uno se inicia como hablante recurriendo a la ostensión, en tanto que Wittgenstein ya hizo ver que la ostensión aparece mucho después, es decir, cuando ya se es hablante y se pueden plantear dudas explícitamente. Desde luego que hay en las etapas iniciales lo que Wittgenstein denominó ‘enseñanza ostensiva de palabras’, pero ésta es una combinación de aplicación de palabras y de entrenamiento o **praxis**, nociones totalmente ajenas a la postura empirista de Quine. ¿Quiere todo esto decir que entonces no hay tal cosa como definiciones ostensivas o que éstas no sirven para nada? Claro que no. Lo único que quiere decir es que la ostensión está mal ubicada en el mapa general de la explicación de cómo funciona el lenguaje y que sólo puede cumplir su función cuando el hablante ya puede hacer preguntas y despejar dudas. Contrariamente a lo que Quine sostiene, la ostensión no puede jugar el papel de

plataforma inicial para la adquisición del lenguaje, sean las que sean nuestras estimulaciones. Por lo tanto, el mecanismo de ostensión tal como Quine lo usa, esto es, pre-wittgensteinianamente, no le permite explicar lo que él necesita explicar, a saber, cómo se pone un punto final en los regresos explicativos, lingüísticos u ontológicos, y cómo podemos, al nivel de la observación pura, diferenciar entre, *e.g.*, ‘esto es rojo’ y ‘esto es frío’. En este punto definitivamente la postura de Quine parece ser equivocada.

b) *Regresos viciosos y clases de lenguaje*. Hay dos temas estrechamente relacionados: relatividad ontológica e inescrutabilidad de la referencia. Como vimos, Quine sostiene que las preguntas ontológicas sólo tienen sentido relativamente a un lenguaje marco desde el cual hablamos de los valores de las variables del lenguaje objeto. Si hacemos preguntas ontológicas sobre los objetos del lenguaje desde el cual hablamos tendremos que recurrir a otro lenguaje, más amplio y así indefinidamente. Como es más que obvio que el proceso no puede extenderse al infinito, Quine tiene que encontrar una manera de detenerlo y su salida del problema es de lo más cómodo posible. Permítaseme aquí volver a citar a Quine. Dice: “En la práctica, desde luego, terminamos el regreso de sistemas coordinados mediante algo como apuntar. Y en la práctica terminamos el regreso de los lenguajes de trasfondo, en discusiones de referencia, dando nuestro consentimiento en nuestra lengua materna y tomando sus palabras literalmente” (p. 49). O sea, Quine está explícitamente reconociendo que, cuando lo que tenemos en mente es el lenguaje natural, el supuesto regreso se detiene cuando **ostensivamente** apuntamos a los objetos, para lo cual empleamos **literalmente** las palabras de nuestro lenguaje, esto es, los nombres (de la clase que sean). Esto, ya lo señalamos, es realmente muy tractariano, sólo que Quine no razona como Wittgenstein y por lo tanto no extrae las mismas conclusiones que este último. De lo que Quine no parece percatarse es de que lo que detiene su proceso es simplemente el hecho, no reconocido explícitamente por él, de que no hay una plataforma más universal que el lenguaje natural. No hay otro simbolismo que lo contenga y desde el cual podamos nosotros hablar de él. Es por eso que tranquilamente apela entonces a la ostensión y al significado coloquial de las palabras (sustantivos, nombres comunes, etc.) y cree que con eso resuelve la dificultad teórica “en la práctica”. El problema, claro está, es que eso no es una solución y si lo fuera él no tendría derecho a ella.

El otro problema que se le plantea a Quine y que se combina con el anterior es el siguiente: en su artículo sobre relatividad ontológica, Quine en una primera parte muestra cómo el problema de la indeterminación de la traducción acarrea consigo el problema de la inescrutabilidad de la referencia en el lenguaje natural, pero luego, abruptamente, cambia de contexto y empieza a hablar de los lenguajes de las teorías científicas. Es el contexto de los lenguajes científicos la tesis de la relatividad ontológica suena perfectamente razonable: la pregunta por la naturaleza de los objetos de una teoría sólo se puede hacer desde otra, una más amplia, esto es,

desde el lenguaje de trasfondo de la teoría. Afirma Quine: “Así, la ontología es enfáticamente carente de significado para una teoría finita de objetos nombrados, considerada en y por sí misma. No obstante, estamos ahora hablando significativamente de dichas ontologías finitas. Podemos hacerlo precisamente porque estamos hablando, por vago e implícitamente que sea, dentro de una teoría más amplia que la contiene. Lo que sean los objetos de la teoría finita tiene sentido sólo como un enunciado de la teoría de trasfondo en su propio idioma referencial. La respuesta a la pregunta depende de la teoría de trasfondo, la teoría finita de primer plano y, desde luego, el modo particular como elegimos traducir o incrustar una en la otra.”<sup>12</sup> Pero detengámonos un momento en este punto. Necesitamos determinar desde qué “sistema coordinado” o lenguaje hablamos de los objetos de las teorías científicas, sean éstas las que sean. No hay más que una respuesta: desde el lenguaje natural. O sea, es **en** el lenguaje natural que hablamos de las entidades teóricas, independientemente de cuáles sean. Es evidente que no hablamos nunca en el lenguaje de la teoría de la relatividad, de la química orgánica, de la teoría de fluidos, de la teoría de conjuntos, etc. Los simbolismos empleados en esas teorías no son lenguajes estrictamente hablando y por eso no hablamos “en” ellos, como podemos hablar en alemán o en turco. Pero esto pone de manifiesto el error de considerar que el lenguaje natural es un lenguaje teórico más. Es porque Quine no ve en esto ningún problema que cree que puede tranquilamente traspasar las consideraciones de filosofía de la ciencia acerca de las teorías y los lenguajes científicos al contexto del lenguaje natural. Eso, en mi opinión, es un grave error. Para entender mejor la falla en cuestión contrastemos la posición de Quine con algo de lo que Wittgenstein sostiene sobre lo que a primera vista son los mismos temas.

En el *Tractatus*, Wittgenstein también defiende algo parecido (no idéntico) a la tesis de la inescrutabilidad de la referencia puesto que, como vimos, de acuerdo con él sobre los objetos mismos no se puede **decir** nada. Éstos sólo se pueden nombrar. Los objetos sólo se muestran y no olvidemos que el concepto de mostrar en el *Tractatus* (en una de sus acepciones) es más o menos equivalente a la idea russelliana de *acquaintance*, esto es, de conocimiento directo. O sea, los objetos son eso que conocemos directamente, pero que no podemos poner en palabras. Nosotros no conocemos directamente las entidades teóricas, pero para Wittgenstein si las teorías científicas son empíricamente significativas es porque de uno u otro modo, directa o indirectamente, versan sobre la realidad, es decir, sobre el mundo, el único que hay. Dice Wittgenstein: “De todos modos, a través de todo su aparato lógico, las leyes de la física hablan de los objetos del mundo.”<sup>13</sup> O sea, con las teorías científicas se manipulan entidades teóricas para hablar de los objetos, que son la sustancia del mundo. Para Wittgenstein es claro que hay un tope, un punto final en los regresos ontológicos y lingüísticos que se alcanza cuando se llega a los nombres

<sup>12</sup> W. V. O. Quine, “Ontological Relativity”, pp. 62-63.

<sup>13</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (London: Routledge and Kegan Paul, 1978), 6.3431.

y los objetos del lenguaje natural. Frente a la realidad, por así decirlo “pura” ya no hay nada qué decir, pero el silencio se compensa con lo que **se muestra**.

Yo creo que lo que Wittgenstein sostiene en el *Tractatus* es no sólo comprensible sino también atractivo filosóficamente y hasta convincente, pero no podemos ignorar el hecho de que su posición está expuesta a un ataque demoledor, que él es el primero en emprender y el cual consiste en señalar que todo lo que sostiene sobre propiedades y relaciones internas y sobre conceptos formales es algo que su propia teoría le impide decir. Todas las elucidaciones que Wittgenstein avanza en las secciones del *Tractatus* que someramente revisamos versan sobre diversos aspectos de la lógica de nuestro lenguaje y eso es precisamente lo que la Teoría Pictórica, esto es, la teoría lógica del lenguaje, indica que no puede ser expresado en palabras. Curiosamente, la raíz del problema del *Tractatus* es la misma que la que afecta a Quine y consiste en que ni éste ni Wittgenstein en esta etapa reconocen la universalidad suprema del lenguaje natural. En efecto, Quine comete el mismo error que el *Tractatus*: también él parece pensar que, en algún sentido, el lenguaje natural es en principio dispensable o superable o perfectible, lo cual no pasa con la lógica. Tanto Quine como el Wittgenstein del *Tractatus* yerran en este punto. Quien no cae en estos errores es obviamente el Wittgenstein de la madurez, cuya posición muy probablemente influyó en Carnap, quien a su vez sirvió de inspiración a Quine. La filosofía del Wittgenstein maduro, sin embargo, es una temática que no podremos abordar en este trabajo.

### C) Sinonimia, analiticidad y reglas gramaticales.

Es plausible sostener que el ataque de Quine a la noción de significado constituye la columna vertebral de su filosofía. Una vez más, la sombra de Carnap aparece detrás de los escritos de Quine, muy particularmente del célebre artículo “Dos Dogmas del Empirismo”. Para mis objetivos en este ensayo, sin embargo, no es preciso volver a reconstruir y discutir en forma detallada los diversos argumentos que Quine presenta en su artículo,<sup>14</sup> porque creo que podemos y haríamos mejor en centrarnos en un único punto. Yo creo que la pregunta que debemos hacernos es la siguiente: ¿es la distinción misma “analítico-sintético” redundante o dispensable y, por ende, espuria? Pienso que la pregunta en cuestión tiene que abordarse directamente y no tratar de responder a ella en términos de una idea o concepción del lenguaje *in toto*, por atractiva o sugerente que sea. La idea del lenguaje como una isla rodeada por el mar de la experiencia es afortunada, pero ella por sí sola no puede justificar la respuesta que le demos a nuestra pregunta, puesto que ella misma está sugerida por el rechazo de la distinción. Es, pues, esta última lo que tenemos que examinar.

---

<sup>14</sup> Para una exposición breve y crítica del contenido del artículo de Quine, véase el capítulo “Verdad Necesaria y Analiticidad” en mi libro *Filosofía Analítica: un panorama* (México: Plaza y Valdés, 2012), 2ª edición.

Mi punto de vista es que el rechazo de la distinción “analítico-sintético” está vinculado a un proyecto de uniformización del lenguaje, el cual me parece de entrada un programa filosóficamente desorientado y dañino. Naturalmente, dicha uniformización es realizable sólo mediante un simbolismo particular. Dado el desprestigio del lenguaje natural entre los filósofos de corte científicista, como Quine, la gramática superficial y sus categorías (sujeto, predicado, nombre, cualidad, etc.) quedan descartadas. No queda más que el simbolismo de la lógica de primer orden y, eventualmente, la teoría de conjuntos. Con este simbolismo en mano, no hay nada más fácil que uniformizar la totalidad de las oraciones. El simbolismo nos da la forma abstracta de las oraciones, esto es, su forma lógica. Ésta, huelga decirlo, es prácticamente la misma para todas las oraciones. Este enfoque o táctica tiene una gran ventaja, a saber, que permite una fácil manipulación de signos, como lo pone de relieve la programación en computación, pero tiene también un gran handicap, a saber, que oculta lo importante del lenguaje, esto es, la inmensa variedad de **funciones** que éste desempeña y le permite a los usuarios realizar. Lo que con la uniformización del lenguaje automáticamente se pierde de vista es la variedad de aplicaciones de las oraciones y, por lo tanto, las clasificaciones filosóficamente importantes que desde la perspectiva del uso de los signos se podrían trazar. Lo que se tiene que investigar y dejar en claro, por lo tanto, es qué se suprime con la supresión de la distinción “analítico-sintético”. ¿Con qué funciones lingüísticas está conectada dicha distinción? Si las oraciones son instrumentos y la distinción “analítico-sintético” permite clasificar oraciones, entonces en principio deberíamos poder discernir los diversos roles que éstas desempeñan, los servicios que prestan. Si no preguntamos por el significado sino por el uso de las oraciones, automáticamente detectamos diferencias entre ellas. Podemos entonces diferenciar, por ejemplo, entre hipótesis, profecías, predicciones, descripciones, tautologías, reglas, principios meta-lingüísticos, instrucciones, órdenes, etc., etc. Para dar cuenta de todo esto necesitamos nuevas categorías. La pregunta aquí es: ¿las tenemos? Sí, las acuñó Wittgenstein. Podemos entonces decir que tenemos tantas clases de oraciones como juegos de lenguaje y tantos juegos de lenguaje como formas de vida. Todo eso y mucho más es lo que queda opacado por el formalismo lógico.

Tenemos ahora que preguntar: ¿realmente nos es útil la distinción “analítico-sintético” o responde esta dicotomía simplemente a un capricho filosófico más? Yo creo que la distinción no se deriva de un capricho. A mí me parece que es un hecho que por toda una variedad de razones hay oraciones que simplemente no estamos dispuestos a confrontar con la experiencia, a poner en tela de juicio, a cuestionar, porque nos es útil clasificarlas de ese modo. Por ejemplo, proposiciones así nos sirven como paradigmas en los razonamientos, para explicar algo de determinada manera, para poner punto final a una discusión, para indicar un límite de lo significativo en algún área del discurso, etc. Lo que llamamos ‘oraciones analíticas’ son expresiones que, a diferencia de muchas otras, se posicionan de un modo peculiar frente a la verdad y la falsedad, por una parte, y frente a la significatividad,

por la otra. Ilustremos esto. Las reglas de tránsito, por ejemplo, pueden ser formuladas como oraciones afirmativas, pero es obvio que no son expresiones descriptivas. ‘Está prohibido dar vuelta en U’ no es una descripción de lo que pasa en determinada ciudad, sino una orden a los potenciales conductores de que no hagan algo, so pena de verse sancionados, pagar una multa, perder la licencia de conducir, etc. No tendría el menor caso transcribir eso al lenguaje canónico de la lógica y tener una expresión que se leyera como ‘hay algo que está prohibido y consiste en dar vuelta de tal o cual modo, etc., etc.’. Las oraciones que clasificamos como expresando “proposiciones analíticas” son instrumentos lingüísticos que desempeñan un rol diferente a los de las demás clases de proposiciones. Como dije, pueden servir para indicar, por ejemplo, los límites de la significatividad, como lo haría un signo de “Alto” en la carretera: seguir por esa vía es un absurdo. Pero si lo que digo no es desacertado, lo que está mal, una vez más, es el enfoque puramente formal de la analiticidad, que es lo que Quine discute. De hecho hay un toda una gama de clases de proposiciones analíticas. Están, por ejemplo, las proposiciones analíticas formales, como ‘ $a = a$ ’, pero las hay también no formales, como ‘todo lo rojo es coloreado’ o definiciones de tipo ‘todo soltero es no casado’. Lo mismo pasa con las proposiciones “sintéticas”: éstas son de lo más variado y cumplen una multitud de funciones. Lo que se debería inferir es entonces lo siguiente: la justificación de la distinción en términos puramente formales o inclusive en términos de “significados” es insatisfactoria, pero eso no anula el hecho de que hay una clasificación que trazar. La distinción “analítico-sintético” tiene que ver no con la forma de las oraciones, sino con el rol que ciertas expresiones juegan en el lenguaje. En él encontramos proposiciones que, por así decirlo, fluyen, y tenemos también proposiciones que está fijas. Inclusive podemos admitir que proposiciones que en un momento fueron sintéticas posteriormente pueden quedar tan bien establecidas que se vuelven analíticas. Pero ello depende de su rol, no su forma, sea ésta lógica o gramatical.

Wittgenstein reconoció las dos cosas: las deficiencias de la distinción tradicional en términos formales, pero su indispensabilidad en lo que a roles atañe. Es por eso que de hecho él no usa esas categorías. No obstante, recupera la idea con nociones como la de “movimiento en el juego de lenguaje” y sobre todo con la de “regla gramatical”. Muchas reglas gramaticales son lo que antes hubiera quedado clasificado como “proposiciones analíticas”, pero muchas no. Hay expresiones que sirven para hacer movimientos en los juegos de lenguaje, pero hay expresiones que no sirven para eso **en** los juegos mismos. Todo ello depende del uso que se le dé a la oración. Si le digo a un neófito ‘el rey es la pieza más importante en el juego de ajedrez’ le estoy proporcionando información acerca del juego; si se lo digo a un campeón de ajedrez no estoy realmente haciendo ningún movimiento en el juego de lenguaje. Para el primero, la proposición es sintética; para el segundo, analítica. Tratando de resumir lo que he venido diciendo, me parece que podríamos afirmar que el gran error de Quine en relación con su discusión de la distinción “analítico-

sintético” es que desde el inicio él adopta un enfoque meramente lingüístico, cuando la distinción es más bien de orden praxiológico.

En conclusión, me parece que podemos sostener que aunque hay algo mal en la concepción tradicional de la distinción “analítico/sintético”, de todos modos el ataque de Quine a dicha distinción es fallido; por otra parte, Wittgenstein parece haber rescatado la utilidad de la distinción sin comprometerse con los criterios tradicionales con las que ha estado asociada. Así, parecería una vez que si bien a la mirada superficial Quine y Wittgenstein dirigen sus baterías en contra de uno y el mismo blanco, si nos fijamos con cuidado veremos que detrás de la aparente coincidencia lo que hay son posiciones encontradas y divergencias sin fin.

### **III) Reflexiones finales**

Vimos que, superficialmente considerados, se puede caer en la tentación de adscribirles a Quine y a Wittgenstein posiciones comunes en relación con diversos temas filosóficos primordiales. No obstante, si nuestro breve examen comparativo no es totalmente errado, pudimos determinar que esas semejanzas son más ilusorias que reales. Dejando de lado la cuestión de la confrontación de dos sistemas concretos de pensamiento, me parece que lo importante en este caso es entender que lo que está en conflicto son dos modos de entender y practicar la filosofía que son mutuamente excluyentes. Por un lado, tenemos la filosofía científicista, representada por Quine, en la que se hace uso y abuso del formalismo, se manipulan datos procedentes de teorías científicas y en la que se promueve la teorización filosófica concebida ésta como la vanguardia de la teorización científica. Por otro lado, tenemos la filosofía del wittgensteinianismo cuyo objetivo es desenredar enredos filosóficos concretos, la que proscribe las generalizaciones y promueve en cambio el análisis de casos particulares. Espero haber contribuido a dejar en claro que en sus respectivos esfuerzos por alcanzar la verdad, los derroteros de Quine y Wittgenstein se tocan en diversos puntos tan sólo para alejarse de inmediato uno del otro en direcciones opuestas.