

## **Wittgenstein y el pluralismo conceptual**

*Efraín Lazos*

Instituto de Investigaciones Filosóficas  
Universidad Nacional Autónoma de México  
eflazos@unam.mx

### **Resumen:**

En este artículo defiendo dos tesis: primero, a partir de la interpretación del pasaje XII de la segunda parte de las *Investigaciones Filosóficas*, que en los planteamientos wittgensteinianos podemos encontrar una forma de pluralismo conceptual; y segundo, que dicho pluralismo no puede ser vulnerado por el tipo de argumentos que Davidson presentó contra el relativismo conceptual.

**Palabras clave:** pluralismo, holismo, relativismo, Wittgenstein.

## **Wittgenstein and Conceptual Pluralism**

### **Abstract:**

In this article I defend two theses: first, that from the interpretation of passage XII of the second part of *Philosophical Investigations*, we can find a form of conceptual pluralism in Wittgensteinian approaches; second, that such pluralism is not vulnerable to the kind of arguments that Davidson presented against conceptual relativism.

**Keywords:** pluralism, holism, relativism, Wittgenstein.

El punto de partida de este artículo es el siguiente pasaje de las *Investigaciones filosóficas*:

Si la formación de conceptos se puede explicar a partir de hechos naturales, ¿no nos debería interesar entonces, en vez de la gramática, lo que subyace a ella en la naturaleza? —Ciertamente, también nos interesa la correspondencia de conceptos con hechos naturales muy generales. (Con aquellos que debido a su generalidad no suelen llamar nuestra atención.) Pero resulta que nuestro interés no se retrotrae hasta esas causas posibles de formación de conceptos; no hacemos ciencia natural; tampoco historia natural —dado que también nos podríamos inventar una historia natural para nuestros fines.

No digo: Si tales y tales hechos naturales fueran distintos, los seres humanos tendrían otros conceptos (en el sentido de una hipótesis). Sino: Quien crea que ciertos conceptos son los correctos sin más [*schlechtweg*]; que quien tuviera otros no apreciaría (justamente, *eben*) algo que nosotros apreciamos —que se imagine que ciertos hechos naturales muy generales ocurren de manera distinta a lo que estamos acostumbrados, y le serán comprensibles formaciones conceptuales [*Begriffsbildungen*] distintas a las usuales.

Compárese un concepto con un modo de pintar: ¿Es también nuestro modo de pintar arbitrario? ¿Podemos escoger uno a discreción? (por ejemplo, el de los egipcios)? ¿O se trata aquí sólo de lo que es bonito y feo?<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Ludwig Wittgenstein: *Investigaciones filosóficas*, Parte II, Pasaje xii. (En lo sucesivo citaremos los pasajes de esta obra del siguiente modo: *IF*, II, xii.)

Comenzaré con un primer esbozo del problema. Nadie dudaría que los conceptos vienen en multitud. Para ponerlo en una jerga más o menos tradicional, tener un concepto es tener muchos conceptos. Pero, ¿hay un orden en la multitud? Doy por sentada una respuesta afirmativa a esta pregunta, por lo que la cuestión abierta es cómo entender el orden de los conceptos. Es cierto que es esta una manera poco wittgensteiniana de plantear el punto —por general, y por inducir una respuesta “teórica”. De cualquier forma, espero hacer ver que la pregunta por el orden de los conceptos es importante, y las respuestas, o quizás mejor, las reacciones argumentadas ante ella definen el tipo de filosofía que uno adopte. Uno puede hacer filosofía a la manera tradicional, o argumentar al modo wittgensteiniano. El pluralismo conceptual que voy a proponer a partir del último Wittgenstein es desde luego una forma de holismo, en el sentido mínimo en que tener un concepto es tener muchos conceptos. Pero es también algo más que el holismo. Enuncio pues, inicialmente, qué es lo que voy a entender por pluralismo:

Pluralismo (actual): donde hay un orden conceptual hay muchos órdenes conceptuales.

Es evidente que este planteo inicial de las cosas desemboca en varias inquietudes. Aquí tendré como tarea atender sólo una de ellas: ¿es el pluralismo conceptual una forma (quizás embozada) de relativismo? Una vezado davidsoniano podría desarrollar esta inquietud en un texto que llevaría entonces por título, “Sobre la verdadera idea de un orden conceptual”.

Para dar una idea más clara de la posición que defiendo (y explicitar el modelo de orden conceptual que es propio del pluralismo, como lo entiendo y como puede extraerse de los escritos del último Wittgenstein), lo que haré primero es contrastarla, así sea como esbozo, con otros modelos de lo que es un orden conceptual; estos modelos son los que se pueden atribuir mal que bien a Kant, el primero, y a Quine, el segundo. Por razones que van a emerger más adelante,

me referiré a estos modelos como monoteísmo y corporativismo, respectivamente. Después, haré algunas observaciones sobre lo conceptual —sobre los conceptos, los componentes del orden. Con ello abordaré las críticas de Davidson a la idea de esquema conceptual, para dar una respuesta a la pregunta de si el pluralismo es un relativismo.

De manera que el texto está dividido en cuatro secciones: I. *Monoteísmo*, corporativismo; II. *Pluralismo*; III. *Pluralismo*: el orden conceptual *à la* Wittgenstein; y finalmente, IV. Pluralismo, esquemas conceptuales y relativismo.

### **I. *Monoteísmo*: el orden conceptual kantiano**

Debemos a Kant la idea de que toda experiencia posible posee una estructura o forma.<sup>2</sup> Se trata fundamentalmente de una estructura dual que es producto de las capacidades receptiva (sensibilidad) y activa o espontánea de la mente humana (el entendimiento). La sensibilidad ordena el material sensorial mediante las formas puras de la intuición, espacio y tiempo; mientras que el entendimiento ordena categorialmente lo dado a la intuición. Parte central del modelo kantiano es que las categorías o conceptos puros del entendimiento (señaladamente los de sustancia, causalidad) deben tener aplicación en la experiencia si es que ha de haber propiamente experiencia de un mundo objetivo unificado. De modo que el que tengamos experiencia del mundo como una totalidad espacial, temporal y causalmente interconectada se debe a determinadas condiciones subjetivas de la mente humana. En suma, poseemos ciertos conceptos básicos que nos permiten organizar el material sensorial en bruto en un mundo de figuras, magnitudes, sucesiones, causas y

---

<sup>2</sup> Peter Strawson: *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, London, Methuen, 1966.

efectos. Nótese que el modelo kantiano admite por supuesto que cada persona pueda usar una gran diversidad de conceptos específicos, —conceptos tales como perro, gato, nagual, etcétera, y que cada sujeto pueda usar diferentes conceptos específicos; pero la idea es que hay ciertos conceptos básicos que conforman la experiencia de todos los sujetos pensantes; son la estructura necesaria o forma de toda experiencia posible. De modo que el modelo kantiano no sostiene solo que la experiencia supone que algunos de sus elementos sean más básicos o primitivos que otros, —las formas puras de la intuición y las categorías—, sino, señaladamente, que hay uno y sólo un grupo de conceptos básicos que deben ser operativos si es que la experiencia humana ha de ser inteligible.

Esto explica el *monoteísmo* del modelo kantiano: a pesar de la diversidad de conceptos que los pensadores de hecho usan y pueden usar, hay un orden, y sólo un orden conceptual sin el cual nadie —ningún humano— podría pensar nada. Hay que notar que los componentes del orden conceptual kantiano son criaturas mentales, y esto vale tanto para los conceptos ordinarios —que formarían la masa del orden— como para los conceptos básicos. Éstos últimos forman algo así como el hardware mental únicamente con el cual pueden procesarse los contenidos sensibles [—este es, el inquietante paso de lo mental a lo normativo<sup>3</sup>]. Por otro lado, la imagen kantiana de un marco categorial fijo ha inducido la idea de que los conceptos básicos son un *esquema* o estructura formal que puede distinguirse nítidamente de su *contenido*; hasta ahí puede pues rastrearse lo que en la terminología de la segunda mitad del siglo pasado es la distinción entre esquema conceptual y contenido empírico. Como han mostrado Donald Davidson y sus seguidores, la distinción entre los conceptos que forman el esquema, y aquello que el

---

<sup>3</sup> Philip Kitcher: *Kant's Transcendental Psychology*, New York, Oxford University Press, (1990), 2011.

esquema organiza u ordena, obliga a distinguir, en el terreno de los juicios o enunciados, aquellos que son verdaderos sólo en virtud de los conceptos que los componen —los analíticos— de aquellos que son verdaderos en virtud de lo que es el caso en el mundo —los sintéticos. En suma, el modelo kantiano pretende que hay una separación radical entre los enunciados que describen el esquema conceptual, y los que describen el mundo.

Finalmente, conviene indicar que el orden conceptual kantiano es fundacional (en sentido estructural o formal, no en sentido material). Explico esto, primero con una metáfora: la retícula de nuestros conceptos es propiamente un orden —y no un amasijo arbitrario— en virtud de que algunos de sus nódulos son indispensables para la retícula entera, mientras que otros, la inmensa mayoría, no lo son. Ya sin metáfora, los conceptos básicos del orden conceptual kantiano son fundacionales en tanto todo y cualquier uso de conceptos tiene como condición el uso de conceptos básicos (o formales, para incluir espacio y tiempo). En efecto, si toda experiencia posible presupone necesariamente un conjunto fijo de conceptos básicos o formales, y puesto que la experiencia es necesaria para los conceptos no básicos o materiales, tal conjunto fijo de conceptos básicos es asimismo necesario para la formación y uso de cualquier concepto, en cualquier contexto, por parte de cualquier pensador. El orden conceptual kantiano es estructuralmente fundacional con relación a la diversidad de conceptos que lo componen.

## **II. Corporativismo: el orden conceptual quineano**

Sin demasiada pretensión de narrar aquí historia filosófica, podría decirse que hacia los años cincuenta del siglo pasado —acaso con el advenimiento de lo que Rorty llamó el giro lingüístico— el modelo kantiano fue abandonado en sus rasgos principales. Acaso por el convencimiento de que el pensamiento está intrínsecamente conectado con el lenguaje —o no es sino lenguaje—, acaso por la obligación adoptada de ceñirse al realismo científico

(en alguna versión de esta empresa proteica), el orden conceptual se entendió como *marco lingüístico*.<sup>4</sup> Correspondientemente, se tomó como elementos del orden ya no a los conceptos sino a los enunciados —la idea es que son éstos, y no los componentes sub-oracionales, los que cuentan como portadores básicos de significado lingüístico. He aquí Quine, con una expresión de su modelo:

La totalidad de nuestro así llamado conocimiento o creencias, desde los asuntos más casuales de la geografía y la historia hasta la leyes más profundas de la física atómica, e incluso la matemática y la lógica, es una tela hecha por el hombre (*a man-made fabric*) que impacta con la experiencia en los bordes.<sup>5</sup>

Como se aprecia en este pasaje, la imagen con la que Quine mismo describe su modelo es la de una tela o una red, ninguna de cuyas partes resulta inmune a la revisión y al cambio. Esta es no sólo una imagen holista del orden conceptual (“la totalidad de nuestras creencias”), sino también corporativista: la red cubre la realidad como un solo cuerpo. Por ello, no hay en esa red ningún nódulo o ningún conjunto de nódulos que sea más básico o fundamental que otros. El orden conceptual, pues, no es un propiamente un marco de conceptos que usamos para hacer inteligible la experiencia del mundo, sino el conjunto de enunciados revisables que aceptamos a la luz de la experiencia: “es una tela de enunciados que la ciencia ha aceptado como verdaderos, así sea provisionalmente”.<sup>6</sup> Bajo el modelo quineano, además, dos hablantes comparten el

---

<sup>4</sup> Rudolf Carnap: “Empiricism, Semantics, and Ontology”, en *Meaning and Necessity: A Study in Semantics and Modal Logic* (edición ampliada), Chicago, Chicago University Press, 1956.

<sup>5</sup> Willard V. O. Quine: “Two Dogmas of Empiricism” (1953), en *From a Logical Point of View*, Cambridge, Harvard University Press, p. 42, 1980.

<sup>6</sup> Willard V. O. Quine: *Ontological Relativity and Other Essays*, New York, Columbia University Press, p. 40, 1969.

mismo orden conceptual cuando los enunciados que usan son intertraducibles. Nótese que esto abre la puerta a la idea de órdenes conceptuales alternativos, i.e., cuando es imposible correlacionar los respectivos enunciados que los componen. Para formular esto con mayor precisión puede tomarse la noción de traducción en términos extensionales, y definir un orden conceptual como un lenguaje *L* que consiste en un conjunto de enunciados declarativos libres de vaguedad y ambigüedad. Dada una “interpretación” (o sustitución) de *L*, cada término general tendrá una determinada extensión y cada término singular tendrá su designación. Así, se dice que *L* puede traducirse a *L'* cuando los enunciados del primero tienen la misma extensión y los mismos referentes en su términos, que la extensión y referentes de los términos que componen los enunciados del segundo. En ese caso, ambos lenguajes son distintas expresiones de un mismo orden conceptual. Y eso quiere decir, según la terminología quineana, que ambos lenguajes comparten uno y el mismo esquema. Este planteamiento suscita una cantidad de interrogantes (e.g. La indeterminación de la traducción, entre ellas), pero el punto a destacar aquí es que la imposibilidad de correlacionar enunciados de dos lenguajes del modo descrito indica que estamos ante órdenes conceptuales alternativos.

Una de los sellos característicos del modelo quineano, y a la luz de su autor, una de sus más grandes ventajas, es que no se compromete ni implica una distinción entre enunciados analíticos y enunciados sintéticos. Si, como sostiene el modelo, cualquier enunciado es revisable (e.g. a la luz de nueva evidencia, poder predictivo, continuidad con el resto de lo que se sabe, etc.), no tiene mucho caso sostener, como el modelo kantiano y la tradición moderna, que los juicios o enunciados que tenemos por verdaderos vienen en dos sacos separados: los enunciados que son verdaderos en virtud de los conceptos que lo componen, y los enunciados que son verdaderos en virtud de la experiencia —o de cómo es el mundo. Para Quine, un orden conceptual es una red de creencias (“a web of belief”), y en el centro de la trama se hallan aquellas creencias a las que



difícilmente renunciaríamos, mientras que en los bordes están las creencias que estamos más dispuestos a abandonar. Pero cualquiera de ellas es revisable a la luz de la experiencia —esto es, no hay creencias o enunciados (ni siquiera “todos los solteros son no-casados”) que sean analíticamente verdaderos— no hay verdades conceptuales. En lugar de tomar al orden conceptual como un compuesto de dos elementos —los conceptos por un lado, y las creencias sobre el mundo, por otro— tenemos que pensarlo, según Quine y sus seguidores, como la totalidad de un lenguaje que se relaciona con la totalidad de la experiencia. Más aún, la interconexión propia de la red de creencias se entiende en Quine como *coherencia*, de modo que una modificación en una parte de la red tiene efectos y lleva a reajustes, quizás imperceptibles, quizás abismales, en otras partes de la totalidad. Esta es pues la imagen quineana: no sólo holista, sino *corporativista*: la red de creencias confronta la realidad como una corporación (como un solo hombre).

### **III. Pluralismo: el orden conceptual à la Wittgenstein**

Aquí me demoraré un poco más. Quizás suene sacrilego hablar de 'orden conceptual' en el último Wittgenstein. Correré el riesgo. 'Orden conceptual' es la expresión que uso para referirme a lo que en el pasaje citado al comienzo Wittgenstein denomina 'formaciones conceptuales' [*Begriffsbildungen*]. ('*Bildung*', como se sabe, es un término sobrecargado, y con una larga historia en la tradición de la filosofía alemana clásica.) Comienzo diciendo lo que claramente no es una formación conceptual: no es una totalidad de enunciados que se tienen por verdaderos. Lejos está el Wittgenstein de las *Investigaciones Filosóficas* y *Sobre la certeza* de esta noción aséptica del orden conceptual. Una formación conceptual es un conglomerado de conceptos generales y específicos empleados en las proposiciones que expresamos en el lenguaje y el pensamiento. Una metáfora apta es acaso, la de las formaciones rocosas, o mejor, las formaciones coralinas.

Dicho sea tentativamente, el concepto de 'concepto' que está en juego aquí es eminentemente funcional. Los conceptos son lo que compone el contenido proposicional de nuestras afirmaciones, creencias, interrogaciones, bromas, órdenes —de toda la amplísima gama de 'cosas' que hacemos los animales lingüísticos. Así, tener un concepto, o captar un concepto, por parte de un hablante significa que él o ella es capaz de usarlo correctamente en la aserción, la creencia, la duda, la interrogación, etc. Tener el concepto de 'árbol', por ejemplo, es ser capaz de distinguir, en la inmensa mayoría de los casos, lo que es un árbol de lo que no lo es, ser capaz de hacer juicios acerca de los árboles, y entender al menos algunas de las consecuencias de esos juicios. Quizás sea útil distinguir los conceptos en términos de lo que se ha llamado sus condiciones de posesión.<sup>7</sup> Tómese el concepto de conjunción lógica. Las condiciones bajo las cuales puede decirse que uno posee tal concepto son aquellas en las que uno infiere, sin mayor evidencia,  $p, q$  de  $p \& q$ , y viceversa. Similarmente, puede también aludirse a las condiciones en las que un concepto se aplica correctamente —sus condiciones de aplicación. Para seguir con el ejemplo, el concepto de conjunción se aplica correctamente cuando, sin requerir mayor evidencia, se infiere  $p, q$ , de  $p \& q$ , y viceversa. Las condiciones de posesión y las de aplicación están, desde luego, íntimamente conectadas. En efecto, trivialmente, uno posee el concepto  $F$  cuando uno puede aplicar correctamente  $F$ , y uno no puede aplicar correctamente un concepto a menos que uno capte o posea ese concepto. De modo que captar un concepto no es sino poder aplicarlo correctamente, y aplicarlo correctamente implica que uno capta ese concepto.

Importa recordar que la noción de lo conceptual en el último Wittgenstein se aleja de la noción tractariana y

---

<sup>7</sup> Christopher Peacocke: *A Study of Concepts*, Cambridge, MIT, p. 6, 1992.

fregeana —acaso la noción de lo conceptual dominante en el siglo XX. He aquí Frege:

Una definición de un concepto (un posible predicado) debe estar completa; debe determinar sin ambigüedades, en lo que concierne un objeto cualquiera, si cae o no bajo ese concepto... Podemos expresar esto metafóricamente como sigue: un concepto debe tener límites precisos.<sup>8</sup>

En esta noción, que se ha llamado *crystalina*, de los conceptos<sup>9</sup>, la aplicación de un concepto está 'completamente determinada', y sus límites son siempre y en todos lados precisos. El requerimiento para la posesión/aplicación de un concepto no es sólo universal sino modal, esto es, un concepto tiene que estar determinado hasta el punto de que, para cualquier objeto, actual o *posible*, o bien se aplica o no se aplica, independientemente de cualesquiera otros contextos o circunstancias. Es éste el sentido en el que los conceptos son, como los cristales, rígidos y 'puros'. Pero también son transparentes, pues para captar un concepto, es decir, para satisfacer sus condiciones de posesión, hay que saber cómo tiene que ser aplicado en todos los casos futuros posibles. Así, la metáfora cristalina es la médula de una imagen de los conceptos según la cual entender un concepto (captar un concepto) es, en todos los casos, saber las condiciones necesarias y suficientes de su aplicación. (No digo nada sobre las motivaciones de las que resulta esta imagen (*picture*), ni de porqué nos ha mantenido cautivos.)

En contraste, del último Wittgenstein puede extraerse otra metáfora para los conceptos —la de la fluidez. En efecto, los conceptos, como las formaciones coralinas, se

---

<sup>8</sup> Frege, 1952: 159.

<sup>9</sup> Michael P. Lynch: *Truth in Context: An Essay on Pluralism and Objectivity*, Cambridge, Massachusetts Institute of Technology, p. 57, 1998.

desplazan, cambian, se traslapan. Me voy a concentrar en dos notas que explican esta metáfora. Aquí Wittgenstein, en dos de sus características provocaciones:

“La palabra 'concepto' es demasiado vaga.”<sup>10</sup>

“El de 'concepto' es un concepto vago.”<sup>11</sup>

Lo primero que hay que notar es que, para Wittgenstein, las condiciones de posesión y aplicación de los conceptos no requieren ser completas (o “absolutamente determinadas”). De nuevo Wittgenstein:

Frege compara el concepto con un área y dice: un área que no está claramente delimitada no podría en absoluto llamarse un área. Esto probablemente quiere decir que no podríamos emprender nada con ella. —Pero, ¿acaso no tiene sentido decir: “¡Detente más o menos ahí!”?<sup>12</sup>

El punto es que tenemos usos imprecisos e indeterminados del lenguaje todo el tiempo en nuestra vida —y no se nos escapa nada con ellos. El último Wittgenstein se curó de su neurosis previa, de su preocupación de que los conceptos indeterminados no podrían comunicar, y pide en cambio “mirar y ver” que, de hecho, usamos así esos los conceptos prevalentemente. Como se sabe, el concepto de 'juego' le sirve a Wittgenstein como ejemplo señalado. Sencillamente no hay ningún hilo común que recorra todas nuestras aplicaciones del concepto, y en virtud del cual se entienda que cada una de las inmensamente variedades de actividades que llamamos 'juegos' sean eso, juegos.

Pero otra manera en que los conceptos son fluidos, y esto es lo segundo que quiero notar, es que su aplicación

---

<sup>10</sup> *OFM*, §412, vii 45

<sup>11</sup> *OFM*, §433, vii 71

<sup>12</sup> *IF*, § 71b.

*futura* es abierta. En otro de sus escenarios, Wittgenstein nos pide suponer que una silla aparezca y desaparezca intermitentemente ante nuestros ojos, o que cambie súbitamente de tamaño, o que se desplace a sí misma.

¿Qué debemos decir ahora? ¿Tienes listas reglas para tales casos —que digan si aún entonces se puede llamar a algo 'silla'?; ¿y vamos entonces a decir que no le damos ningún significado a la palabra porque no estamos equipados con reglas para todas sus posibles aplicaciones?<sup>13</sup>

Pero desde luego que palabras tales como 'silla' tienen un significado, incluso si la aplicación futura del concepto fuera abierta, no cerrada. Como se ha señalado (Fogelin 1996: 50), el último Wittgenstein desautoriza su demanda tractariana de que los conceptos se comporten con la “pureza cristalina de la lógica”, e indica en cambio que tal pureza “no era el resultado de la investigación sino un requisito” (IF §107). En otras palabras, el último Wittgenstein no sólo rechaza la imagen cristalina del lenguaje, sino que rechazaba las motivaciones que lo habían hecho cautivo de ella.

No es sorpresa que la imagen de los conceptos como fluidos y flexibles sea grata al pluralista conceptual. Pero no hay que saltar muy rápido a la conclusión de que para los pluralistas todo concepto es vago. En primer lugar, lo vago, como su contraparte, lo preciso, es un asunto relativo (o contextual).<sup>14</sup> No tiene mucho caso llamar, por ejemplo, una medición precisa, si no se tiene un estándar o un marco comparativo desde se realiza la medición. Así que no tiene mucho caso decir que los conceptos son vagos, a menos que especifiquemos un estándar mediante el cual

---

<sup>13</sup> *IF*, § 80

<sup>14</sup> No es, por ello, casual que con el ascenso del contextualismo se haya incrementado el interés por la vaguedad.

compararlos. En segundo lugar, el término 'vago' puede tener una indeseable connotación peyorativa —lodoso, confuso, falta de entendimiento. Pero el pluralista, al tomar los conceptos como fluidos y flexibles, no afirma que los hablantes normales estamos todos confundidos en los conceptos que usamos. El punto es, ya lo dije, que los conceptos no son absolutamente determinados, y que no tienen un uso fijo en toda situación posible. Esto no implica, sin embargo, que ningún concepto tenga un uso determinados en toda situación actual. Algunos de ellos pueden estar bien delimitados en situaciones actuales pero no en toda situación posible.

Diríamos entonces, haciendo un lado la connotación peyorativa, que un concepto es vago cuando hay casos actuales en los que no es ni verdadero ni falso que se aplica. O, para decirlo de otro modo, un concepto es vago cuando hay desacuerdos sobre su aplicación, incluso cuando los usos en competencia sean todos concordantes con el uso pasado. ('nagual', 'perro') El pluralista sostiene que muchos conceptos son vagos justamente en este sentido. A esto es a lo que se refiere la metáfora de la fluidez. Ahora, bien, también está la flexibilidad, esto es, para el pluralista nuestros conceptos están sujetos a una posible extensión a la luz de circunstancias no previstas. Por ello, y esto es importante para este escrito, puede haber desacuerdos irresolubles sobre cómo aplicar cualquier concepto. En este sentido, los conceptos son siempre posiblemente vagos en un sentido no peyorativo o, como dijo por primera vez Weismann<sup>15</sup>, tienen una “textura abierta”.

Hemos hablado hasta ahora sobre todo de los componentes del orden conceptual a la Wittgenstein. Abordemos ahora más de cerca en qué consiste ese orden, y

---

<sup>15</sup> Según Hacker y Backer, en Gordon P. Backer y Peter Hacker: *Wittgenstein Understanding and Meaning*, Vol 1. Oxford: Blackwell, 1980.

de qué manera lleva eso a la posición de que ahí donde hay un orden conceptual hay muchos órdenes —la versión de pluralismo que propongo. Comencemos con una reserva que, acaso, surge naturalmente con lo que hasta ahora se ha expuesto. (La reserva me fue expresada en conversación privada con una filósofa.) Todo lo que se ha dicho hasta ahora sobre el orden conceptual wittgensteiniano es compatible con la noción de juego de lenguaje. ¿No es esto sólo una argucia retórica, terminológica? ¿Por qué no hablar, más llana y wittgensteinianamente, de la pluralidad juegos de lenguaje? Preventivamente, dijimos más arriba, a propósito de la larga cita con la que inicia el trabajo, que Wittgenstein mismo habla de formaciones conceptuales. Pero hay algo más de fondo aquí que un mero adorno terminológico. Tal y como veo el asunto, no sería correcto identificar sin más lo que he llamado 'orden conceptual' con 'juego de lenguaje'. La razón es relativamente simple: los juegos de lenguaje son *grosso modo* conjuntos de prácticas lingüísticas que tienen una regularidad y un propósito, y que siguen ciertas normas locales. De modo que, en efecto, un orden conceptual como lo entiendo es propiamente un juego de lenguaje. Pero, y esto es crucial, no todo juego de lenguaje configura un orden conceptual. O, para decirlo alternativamente, no todo juego de lenguaje involucra conceptos —según la caracterización de los conceptos que expuse arriba. Piénsese en el juego de lenguaje de los constructores<sup>16</sup>. Ciertamente es 'primitivo', pero también completo, y, sobre todo, funciona sin que por ningún lado aparezca el requerimiento de que los participantes posean conceptos y creencias. De modo que el pluralismo conceptual que le atribuyo al último Wittgenstein tiene un alcance relativamente restringido: concierne sólo los juegos de lenguaje que involucran propiamente conceptos y creencias; de ellos es de los que digo que vienen en legión.

---

<sup>16</sup> En *IF*, § 2

### ***Wittgenstein y el pluralismo conceptual***

Este es un buen lugar para notar que los conceptos y las creencias vienen siempre juntos. Podemos dar por buena, entonces, la idea —en la que insisten Quine y Davidson— de que nuestros conceptos se forman junto con las creencias que tenemos sobre las cosas, y viceversa. No obstante, es preciso agregar que los conceptos y las creencias que viajan con ellos, como las formaciones coralinas, no se dan aisladamente, sino que son elementos de una totalidad orgánica más amplia, que incluye los intereses y propósitos que permiten explicar por qué usamos determinados conceptos y adoptamos determinadas creencias; los valores que se entremezclan con esos intereses, así como las prácticas y capacidades que limitan y definen nuestro sitio en el mundo (natural). Esa totalidad orgánica es lo que a veces Wittgenstein llama 'una forma de vida'. Stanley Cavell, en un viejo y célebre trabajo, lo expresa de un modo a mi ver todavía no superado:

[Nuestros conceptos están esencialmente atados a] rutas de interés y sentimiento, a sentidos del humor, y de lo que cuenta como significativo (importante); de lo que es intolerable, de lo que es similar, de lo que cuenta como contestación, de lo que cuenta como perdón; a cuándo una expresión es un aserto, cuándo una petición, cuándo una explicación —todo el torbellino de organismo [the whirl of organism] que Wittgenstein llama 'formas de vida'.<sup>17</sup>

Es justamente la inserción de nuestros conceptos y creencias en determinadas formas de vida lo que explica que no sean convencionales. Como los estilos de pintura y el sentido del humor, no pueden ir y venir a voluntad; y no

---

<sup>17</sup> Stanley Cavell: *Must we mean what we say? A book of Essays*, New York, Scribner, p. 52, 1969.



podemos 'inventar' conceptos como inventamos nuevas formas de clasificar los libros de una biblioteca.

#### **IV. Pluralismo, esquemas conceptuales, relativismo**

Cerraré este trabajo discutiendo cómo podría lidiar el pluralismo conceptual a la Wittgenstein con los argumentos de Donald Davidson en contra de la idea misma de un esquema conceptual. Aquí mi propósito es hacer ver que la idea de órdenes conceptuales alternativos no implica la posición del relativismo conceptual. Como se sabe, la crítica central de Davidson tiene en como primer blanco a Quine, y adopta la forma de un dilema: si los esquemas son lenguajes, y dado que para Quine el criterio de identificación de esquemas es la intertraducibilidad, entonces habrá distintos esquemas sólo si es imposible traducir entre ellos. Esto se debe a que, si pudiéramos traducir entre los lenguajes no tendríamos dos maneras distintas de conceptualizar, sino uno y el mismo esquema con expresiones lingüísticas diferentes. Pero si no podemos traducir las emisiones sonoras de algún ser extraño, entonces, como dice, “probablemente debemos mantener que una forma de actividad que no puede ser interpretada en nuestro lenguaje no es un comportamiento lingüístico.” De modo que no es coherente suponer que puede haber un esquema alternativo o extraño, y, por lo tanto, la noción misma es espuria.

El pluralista podría cuestionar el supuesto de que la teoría del significado de Davidson es correcta. Pero ello en realidad no es necesario. El pluralista sólo requiere indicar que un orden conceptual no es para él un esquema, un conjunto de enunciados declarativos, sino un conglomerado de conceptos fluidos y flexibles. De ahí se sigue que un orden conceptual alternativo no es un conjunto de enunciados que se presumen verdaderos, y que el argumento fracasa en hacer la conexión relevante.

Ahora bien, hay una intuición básica detrás de los argumentos davidsonianos. La expresa en este conocido pasaje:

La metáfora dominante del relativismo conceptual, la de los puntos de vista diferentes, parece traicionar una paradoja subyacente. Diferentes puntos de vista tienen sentido, pero sólo si hay un sistema coordinado común en el cual trazarlas; y sin embargo la existencia de un sistema común desmiente la pretensión de incomparabilidad dramática.<sup>18</sup>

Para Davidson, el 'sistema coordinado común' debe ser un lenguaje, pues el lenguaje, dice, es necesario para el pensamiento o, en cualquier caso, para el tipo de pensamiento que se requiere para formular redes de conceptos.<sup>19</sup> Pero no es necesario identificar los esquemas con los lenguajes para señalar la verdad obvia de que los lenguajes reflejan o expresan sus conceptos. Davidson podría pedirnos considerar la posibilidad de un esquema conceptual extraño que fuese expresado en un lenguaje radicalmente diferente e incompatible con el nuestro. En tal situación, o bien podemos o bien no podemos traducir ese lenguaje al nuestro. En el primer caso, el resultado es que ese lenguaje no opera con conceptos distintos a los nuestros, sino que se trata de los mismos conceptos expresados de modo diferente. Pero si no podemos traducir ese lenguaje, entonces, según Davidson, no tenemos ninguna buena razón para pensar que los ruidos y marcas que hacen los extraños expresan conceptos.

Lo que hay que decir ante esto es que, de ser la reconstrucción correcta, el argumento descansa en un

---

<sup>18</sup> Donald Davidson: *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Oxford University Press, p. 184, 1984. (La traducción es mía.)

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 185

supuesto verificacionista que no hay porqué aceptar.<sup>20</sup> En efecto, la pregunta de Davidson podría formularse así: ¿qué situación verificaría la existencia de un esquema conceptual alternativo? Respuesta: ninguna situación. Puesto que no podríamos nunca verificar la existencia de un esquema alternativo, no son posibles esquemas alternativos, y la idea misma puede abandonarse. Pensemos esto un momento. Supongamos, por mor del argumento, que nunca pudiéramos verificar si el comportamiento de ciertas criaturas extrañas (e.g. de otra galaxia) fuera la expresión de conceptos distintos de los nuestros. ¿Por qué eso probaría que no son posibles esquemas conceptuales alternativos? Es cierto que nunca podríamos 'salir' de nuestros propios conceptos para ver cómo serían las cosas para alguien que usara distintos conceptos —pero eso únicamente significa que solo podemos conceptualizar con nuestros propios conceptos, y no prueba que no puede haber otros conceptos. Viene a la mente T. Nagel: eso sería como dictaminar que no hay tal cosa como ser un murciélago, porque no hay modo de verificar que hay una manera de sentir las cosas, distinta de la nuestra, y que los murciélagos tienen y nosotros los humanos no tenemos.

Pero la reserva ante los argumentos de Davidson no tiene que depender del antiverificacionismo. Podríamos sencillamente acudir a nuestro pasado conceptual para hacer perfectamente comprensible la posibilidad de esquemas conceptuales alternativos. Con base en lo que sabemos del pasado de la especie, sabemos que nuevos conceptos llegan a usarse constantemente. De hecho, disponemos de muchos conceptos con los que no contaban nuestros antepasados en las culturas antiguas. Más aún, dado que las capacidades cognitivas humanas son limitadas, hay conceptos que olvidamos y desechamos

---

<sup>20</sup> Peter Hacker: *Wittgenstein's Place in Twentieth Century Analytic Philosophy*, Oxford, Blackwell, 1996.

rutinariamente. En consecuencia, los antiguos tenían conceptos que nosotros no usamos, y todo habla en favor, y nada en contra, de que en el futuro lejano habrá cúmulos de conceptos distintos de los nuestros y que los usuarios de esos conceptos carecerán de muchos conceptos que nosotros damos por sentados.

Esto nos lleva a otro ángulo del argumento de Davidson. Recordemos que su blanco crítico no es sólo contra la idea de un esquema conceptual radicalmente alternativo, uno que sería, en sus términos, “completamente intraducible”, sino también contra la noción de esquemas parcialmente extraños, o sólo parcialmente traducibles. Este ángulo de su crítica descansa, como se sabe, en el célebre principio de caridad. Cuando nos embarcamos en lo que él llama la “traducción radical”, debemos partir del supuesto de que hay un acuerdo generalizado entre uno mismo y los hablantes cuyo lenguaje traducimos. Esto es, debemos asumir que la masa de las creencias de nuestros interlocutores es verdadera. La caridad respecto de las creencias es una precondition de la comprensión; en consecuencia, dice Davidson, las creencias y los significados están entremezclados. Sobre esa base es que argumenta contra la existencia de esquemas conceptuales parcialmente intraducibles: He aquí lo que escribe:

Si escogemos traducir un enunciado que los hablantes extraños rechazan, por un enunciado al que estamos fuertemente apegados por un sesgo de nuestra comunidad, podemos estar tentados a llamar a esto una diferencia de esquemas; si decidimos acomodar la evidencia de otro modo, sería más natural hablar de una diferencia de opinión. Pero cuando otros piensan de modo distinto, ningún principio general... puede

obligarnos a decidir que la diferencia radica en nuestras creencias y no en nuestros conceptos.<sup>21</sup>

En otras palabras, no hay nada que nos obligue a decir que una anomalía en la traducción es una diferencia de creencias, en contraste con una diferencia de conceptos. De ahí Davidson concluye que no puede dársele un significado claro a la noción de un esquema conceptual distinto y parcialmente intraducible, dado que siempre será posible decir que los extraños tienen creencias distintas pero comparten nuestros conceptos.

Hay un problema con este argumento. Su médula es la premisa de que las creencias y los significados se entremezclan según el principio de caridad. Y efectivamente, para evaluar los significados de enunciados ajenos suponemos un área entrecruzada, quizás más gruesa que delgada, donde hay acuerdo en las creencias. Ahora bien, supongamos que esto por sí mismo implica que no hay una diferencia clara entre la adscripción de creencias falsas y la adscripción de diferentes conceptos. Pero de la premisa de que no hay una diferencia clara en tales casos no se sigue que nunca podamos determinar si un hablante usa conceptos distintos a los nuestros. (Piénsese en el rey que fue educado en la creencia de que la Tierra comenzó a existir con su nacimiento, en SC§92). En otros términos, del hecho de que en muchos casos no podamos decidir si se trata de una creencia falsa o de un concepto distinto, no se sigue que todos los casos son igualmente indeterminados.

Estas son, en suma, las razones por las que pienso que el pluralismo es inmune a los dos argumentos principales de Davidson en contra de la idea de esquema conceptual. Con ello, espero haber mostrado, también, cómo puede entenderse la idea de órdenes conceptuales alternativos sin

---

<sup>21</sup> Davidson, Donald, *Op. Cit.*, p. 197

que ello desemboque en un compromiso con el relativismo conceptual.

### **Unas palabras para cerrar**

A lo largo de estas páginas he defendido y caracterizado una forma de pluralismo conceptual. Efectivamente, los conceptos nos vienen en formaciones. En este contexto, una formación conceptual es, como vimos, un conglomerado de conceptos generales y específicos. Me he ocupado de los aspectos flexibles y fluidos de las formaciones conceptuales —los conceptos— y también, muy especialmente, del orden de estas formaciones. Los rasgos específicos de este orden, a diferencia del kantiano y el quineiano, me permitieron mostrar cómo este tipo de pluralismo es inmune a las acusaciones de relativismo que Davidson hizo a los esquemas conceptuales.

Si mi argumento es válido, y yo creo que lo es, esta forma de pluralismo *à la* Wittgenstein nos ofrece la posibilidad de evitar tanto el monoteísmo kantiano como el corporativismo quineano sin por ello caer en el relativismo.