

## Wittgenstein como lector de Kant\*

LUIS M. VALDÉS VILLANUEVA

**Resumen:** El objetivo de este artículo es ofrecer algunas reflexiones sobre ciertas analogías entre el pensamiento de Kant y el de Wittgenstein. En la primera parte, «La filosofía y los límites del sentido» expongo la solución de Wittgenstein al problema kantiano del límite y subrayo que el denominado «giro lingüístico» no es tan inocuo para la filosofía trascendental como suele suponerse. En la segunda parte, examino la «Refutación del idealismo» de Kant y sus similitudes con el argumento del lenguaje privado de Wittgenstein. La afirmación de Kant de que para la determinación temporal se requiere algo permanente —y no una mera representación— es discutida en conexión tanto con los criterios públicos de uso como con las técnicas de fijar el significado.

**Palabras clave:** Kant, Wittgenstein, giro lingüístico, problema del límite, necesidad, significado, representación, filosofía trascendental, refutación del idealismo, argumento del lenguaje privado, definición ostensiva, criterios públicos de aplicación, técnicas de fijar el significado.

**Abstract:** The aim of this paper is reflect on some analogies between Kant and Wittgenstein. In the first part «Philosophy and the Limits of Sense» I expose Wittgenstein's solution to the Kantian problem of the limit and I underline that the linguistic turn is not so harmless to transcendental philosophy as it is supposed to be. In the second part, I examine the Kantian «Refutation of Idealism» and its similarities with Wittgenstein's «private language argument. Kant's tenet to the effect that for temporal determination something permanent —and not a mere representation— is required is discussed in connection with both public criteria of use and techniques for fixing meanings.

**Key Words:** Kant, Wittgenstein, linguistic turn, problem of the limit, necessity, representation, transcendental philosophy, refutation of idealism, private language argument, meaning, ostensive definition, public criteria of use, techniques of fixing meaning.

### I. Introducción

Si me atuviera estrictamente al título bajo el que se acoge este ciclo de conferencias me temo que esta charla difícilmente superaría los 60 segundos. Wittgenstein, como todos ustedes saben, no era un típico profesor germánico de filosofía presto a dedicar todas sus energías a desmenuzar algún aspecto problemático de un autor con la esperanza de que el honor de colocar un sólido «ladrillo» en el edifi-

---

Fecha de recepción: 26 junio 2004. Fecha de aceptación: 2 julio 2004.

\* Dirección: Luis M. Valdés Villanueva. Departamento de Filosofía. Universidad de Oviedo, E-33071, Oviedo, Spain. e-MAIL: lnavaldes@uniovi.es. Luis M. Valdés, además de haber publicado numerosos artículos en revistas especializadas sobre temas de filosofía del lenguaje y de la mente es el editor y traductor (con abundantes notas y comentarios y un estudio inicial) de las obras de Wittgenstein: *Últimos escritos sobre filosofía de la psicología II* (Madrid, Tecnos, 1996) y *Tractatus Logico-Philosophicus* (Madrid, Tecnos, 2003, 2ª edición).

Este artículo reproduce, con algunas ligeras modificaciones, una conferencia pronunciada en Murcia el 24 de marzo de 2004 dentro del ciclo conmemorativo del segundo centenario de la muerte de Immanuel Kant que organizó la Sociedad de Filosofía de la Región de Murcia. Quiero agradecer a los miembros de dicha Sociedad y, en particular, a Eduardo Bello y Enrique Ujaldón, su amable invitación para viajar a Murcia con este motivo y sus inmerecidos elogios en el acto de presentación.

cio de la ciencia coronase su vida académica. En la película de Derek Jarman «Wittgenstein» hay una deliciosa escena en la que, en el curso de una recepción, la amante de Bertrand Russell, Lady Ottoline, le espeta a Wittgenstein «¿Cuál es su opinión sobre Aristóteles?» Ante la estupefacción de la dama, el Wittgenstein cinematográfico responde: «¡Pero si nunca he leído a Aristóteles!». Wittgenstein no podría haber replicado de esa manera si tal pregunta hubiera versado sobre Kant. Pues Wittgenstein sí leyó a Kant aunque no fuera en las mejores circunstancias ni, desde luego, con la profundidad y la dedicación que académicamente suelen exigirse. Tanto McGuinness en *Wittgenstein: el Joven Ludwig* [McGuinness (1988)] como Ray Monk en su monumental *Wittgenstein: la obligación de un genio* [Monk (1991)] cuentan que durante su estancia como prisionero en el campo de concentración de Monte Cassino, Wittgenstein formó un grupo de lectura en el que, entre otras obras, se leía la *Crítica de la razón pura*. Pero este detalle no es especialmente significativo del interés de Wittgenstein por Kant: fue el azar el que quiso que la Cruz Roja suiza se preocupara de crear en el lugar de detención una pequeña biblioteca para los prisioneros austriacos y, entre las obras enviadas, estaba un ejemplar de la *Crítica*. El *Tractatus*, que suele considerarse famosamente como un libro de inspiración kantiana ya estaba terminado por aquél entonces e incluso se habían iniciado los trámites para su publicación: es imposible por tanto que la lectura de Monte Cassino tuviera algún efecto en su confección.

Por supuesto, no es imposible que Wittgenstein hubiera leído alguna obra de Kant antes de escribir el *Tractatus*. No obstante, si tenemos en cuenta sus hábitos y preferencias, el asunto es bastante dudoso. Con todo, esta cuestión fáctica no parece que sea esencial para lo que traemos entre manos; es evidente que no se necesita haber leído a Kant para preocuparse por problemas semejantes a los que Kant trató, o para estar empapado de ideas de raigambre kantiana. Pues, por una parte, es de sobra conocido que Wittgenstein estaba familiarizado con la obra de autores muy influidos por Kant, como es el caso de Schopenhauer, Hertz o Boltzmann. Pero tampoco se debe olvidar que un tema kantiano típico es la reflexión sobre el estatuto epistemológico de la matemática y éste forma parte del legado que Wittgenstein recibió de Frege y de Russell. Por si esto fuera poco, está documentado que Wittgenstein simpatizaba con el enfoque crítico de Kant. Desmond Lee, por poner un caso, recoge en sus notas de las clases de Wittgenstein en Cambridge entre 1930 y 1932 la observación siguiente:

Ése [se refiere al de Kant] es el enfoque correcto: Hume, Descartes y otros habían empezado a filosofar a partir de una proposición tal como «Cogito ergo sum» y construían otras proposiciones a partir de ella. Kant, sin embargo, no estaba de acuerdo con ello y comenzaba con lo que sabemos que es de esta y aquella manera y se dedicaba a examinar la validez de lo que se supone que sabemos.

Estoy seguro por tanto de que ninguno de ustedes se sorprenderá si, a partir de ahora, doy por sentado que los problemas y preocupaciones kantianos que podamos hallar en la obra de Wittgenstein formaban parte de la atmósfera intelectual en la que respiraba y que Wittgenstein, un poco como el personaje de Monsieur Jourdan que hablaba en prosa sin saberlo, si era kantiano, probablemente no lo supiera.

Autores muy conocidos y de diverso signo vienen señalando desde hace años las coincidencias existentes entre las reflexiones filosóficas de Kant y las de Wittgenstein<sup>1</sup>. Sin embargo, como H. J.

1 Notablemente Ayer en *Lenguaje, Verdad y Lógica* (1936), Stenius en *Wittgenstein's Tractatus* (1960), D. Pears en *Wittgenstein* (1971), P. Hacker, *Insight and Illusion* (1972, 1986), Bennett en *Kant's Analytic* (1966), Strawson en «Imagination and Perception» (1982).

Glock [Glock (1997)] ha defendido, es verosímil que las discusiones acerca de la posible inspiración kantiana de Wittgenstein no hayan sido todo lo clarificadoras que debieran dado el nivel de suma generalidad en que se han planteado. Muy particularmente, la queja de Glock apunta a la necesidad de que la apelación a similitudes superficiales entre Wittgenstein y Kant no dé como resultado un cuadro en el que se difuminen las notables diferencias entre sus posturas filosóficas. Pues ¿quién no es capaz de encontrar, si se lo propone, algún precedente histórico de cualquier pronunciamiento de un filósofo que elijamos al azar? Pero esto no es suficiente para sustentar paralelismos substanciales entre filósofos concretos. De hecho, el que podamos detectar con facilidad tales precedentes sólo es un reflejo de la tesis wittgensteniana de que los problemas filosóficos, puesto que tienen su origen en trampas lingüísticas de las que nunca podemos desembarazarnos totalmente, *recurren* a lo largo de la historia de diferentes guisas.

Mi pretensión en esta charla es más bien modesta; desde luego no intento hacer un despliegue de erudición kantiana que no poseo, ni poner definitivo remedio a la situación denunciada por Glock, aunque sí he tomado buena nota de su queja. En lo que sigue sólo voy a tratar *un par de aspectos* del pretendido parentesco filosófico entre Kant y Wittgenstein. El primero, ciertamente muy trillado, se refiere a la concepción crítica de la filosofía que ambos parecen compartir. Me limitaré, en el caso de Wittgenstein, a la época del *Tractatus*. El segundo apunta hacia la posible anticipación de determinados elementos del famoso argumento de Wittgenstein en contra de la posibilidad de un lenguaje privado en ciertas intuiciones kantianas contenidas en la «Refutación del idealismo».

## II. La filosofía y los límites del sentido

Casi desde la publicación del *Tractatus* se ha venido insistiendo en el carácter esencialmente kantiano de la empresa filosófica que Wittgenstein se propone en ese libro. Aún con una consideración superficial, el parentesco entre ambos salta a la vista. Para empezar, ambos concibe la filosofía como una suerte de actividad que tiene sólo la «[...] utilidad *negativa* de no extender sino solo clarificar nuestra razón y mantenerla libre de errores [...]» [A 11-12/B 25-26] (cursivas más)<sup>2</sup>, que «no es ninguna de las ciencias naturales [sino] algo que est[á] por encima o por debajo de ellas» [T 4.111] y que «no es una teoría sino una actividad» cuyo objetivo es «la clarificación lógica de los pensamientos» [T 4.112]<sup>3</sup>. Además, tanto uno como otro están de acuerdo en que una

2 Las citas de la *Crítica de la razón pura* se dan entre paréntesis cuadrados siguiendo la norma habitual; «A» seguido de un número se refiere a la página de la primera edición y el número que sigue a «B» se refiere a la paginación de la segunda. Cuando se hacen constar ambas paginaciones el pasaje en cuestión aparece en ambas ediciones; en caso contrario el pasaje aparece sólo en la edición citada. Están basada en la edición alemana de Raymund Schmidt, Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 1926. Las traducciones son mías. He tenido en cuenta la traducción de Norman Kemp Smith, Londres, MacMillan, segunda edición con correcciones, 1933. Por lo que se refiere al *Tractatus* aparece entre corchetes una «T» seguida del número de párrafo. El prólogo se cita por el número de página. Cito por mi propia traducción, segunda edición, en Madrid, Tecnos, 2003. En el caso de las *Investigaciones filosóficas* uso, también entre corchetes, las siglas *IP* seguidas del número de párrafo o del de la página según corresponda la cita a la primera o segunda parte.

3 Glock [Glock (1992), (1997)] afirma que es Kant el que efectúa el «giro reflexivo» en filosofía que Wittgenstein profundizará y modificará tanto en el *Tractatus* como en las *Investigaciones*. La «revolución copernicana» a la que Kant alude en el prólogo de la segunda edición de la *Crítica* es precisamente la que tiene ese efecto: no es la intuición la que se conforma a la constitución de los objetos; «es el objeto (como objeto de los sentidos el que tiene que conformarse a nuestra facultad de intuición» [B xvii]. Es aquí donde reside, de acuerdo con Glock, la «ruptura del consenso» que asignaba a la filosofía la tarea de ocuparse bien de los rasgos más generales de la realidad o de algún tipo de entidades ya

tarea prioritaria de la filosofía es la de *establecer límites* entre las formas de discurso legítimas —que en el *Tractatus* se circunscriben a «la controvertida región de la ciencia natural» [T 4.113]— y la *especulación* que es fruto del *extravío* de la razón teórica cuando *sobrepasa* los límites de toda experiencia posible —lo que Kant llama metafísica «dogmática» o «transcendente» [A xi-xii/B xxxv-xxxvi]—.

Hay un famoso pasaje del prólogo del *Tractatus* que reza así:

El libro quiere trazar un límite al pensar o, mejor dicho, no al pensar sino a la expresión de los pensamientos; porque para trazar un límite al pensar tendríamos que pensar ambos lados de ese límite (tendríamos que pensar lo que no puede pensarse).

Por ello el límite sólo podrá trazarse en el lenguaje y lo que está al otro lado del límite será, simplemente, un sinsentido [T, p. 103].

Este texto suele contemplarse —además de como partida de nacimiento del «giro lingüístico»— como el esqueleto del argumento que supera la aporía kantiana del límite. Efectivamente la *deducción trascendental* de Kant es la investigación de la razón teórica que muestra los límites de toda experiencia posible más allá de los cuales aquélla sólo puede extraviarse. Ahora bien, la dificultad insistentemente señalada tanto por los seguidores de Kant como por sus críticos casi desde el día siguiente de la publicación de la *Crítica* consiste en que, si ha de trazarse una línea de demarcación entre lo que legítimamente podemos afirmar que conocemos y todo lo demás parece imposible que podamos lograrlo sin presuponer, al menos tácitamente, algún conocimiento de lo que está *más allá* de ese límite que es, justamente, lo que se intenta colocar fuera del alcance del conocimiento legítimo. Wittgenstein es uno más de los que percibió el problema: su intuición es que en el mismo momento que creemos haber captado los límites de lo que nos es dado conocer ya estamos inclinados a creer que *también* podemos comprender aquello que cae del otro lado del límite. ¿Cómo salir de este impasse?

Una modificación parcial de las tesis de Kant parece ser la solución. Eso sí, el cambio, como veremos, no es *inocuo* para el kantismo por más que algunas veces se lo presente como tal. La idea es ésta: si en vez de concebir en términos psicológicos aquello a lo que la razón teórica puede tener acceso —lo que es «intuible», «imaginable» o «inteligible»— pasamos a contemplarlo en términos de lo que es *pensable*, la tarea se configura entonces como la de establecer los límites del discurso significativo pues, para Wittgenstein, un pensamiento no es sino «una figura lógica de los hechos» [T 3], «una proposición con sentido» [T 4].

Podría argüirse que la maniobra wittgensteniana sólo cambia de lugar el problema; pues si la línea de demarcación la establece ahora lo pensable ¿no estaríamos inclinados de nuevo a *pensar* lo que está más allá del límite? Puede que lo estemos, pero sólo porque no hemos reparado en el trasfondo de la posición de Wittgenstein; la esperanza es que, cuando nos demos cuenta de qué es lo que conlleva el establecer en el pensamiento los límites del discurso significativo, tal inclinación deje de ejercer su atractivo. En realidad, lo que está más allá de lo pensable no puede *pensarse* porque no se

---

fueran éstas abstractas o empíricas. La reorientación Kantiana consiste en insistir en que la filosofía trascendental «se ocupa no tanto de los objetos como del modo de nuestro conocimiento de los objetos» [B 25]. De este modo la filosofía —a diferencia de la ciencia o del sentido común que se tratan de la realidad y sus objetos— se convierte en una disciplina de *segundo orden* que se preocupa más bien del modo en que experimentamos, representamos o figuramos la realidad.

puede usar como «proyección de una situación posible» [T 3.11] —esto es: como una *proposición con sentido*, como un *pensamiento* [T 4]— y, por consiguiente, tampoco puede *expresarse*. Dado que «Una proposición es un signo proposicional en su relación proyectiva con el mundo» [T 3.12] y que «El método de proyección es *pensar* el sentido de una proposición» [T 3.11] (cursivas mías), intentar pensar algo que esté más allá del límite es intentar pensar algo *ilógico*. Pero, «No podemos pensar nada ilógico; si lo hiciéramos tendríamos que pensar ilógicamente» [T 3.03]. Esto último resulta, a su vez, imposible porque en el *Tractatus* es la lógica es la que establece las *condiciones necesarias de toda representación*; «Toda figura [proposición, proyección de una situación posible] es también una figura *lógica*» [T 2.182] (cursivas mías).

De acuerdo con lo anterior, resulta evidente que no es posible *expresar lingüísticamente* —esto es: utilizando proposiciones con sentido— los límites del discurso significativo; en tal caso necesitaríamos pensar tanto lo que está dentro como lo que está fuera del límite y esto último son meras combinaciones de signos *sin sentido* alguno, no son proyecciones de una situación posible. Se sigue entonces que el límite sólo puede señalarse «desde dentro»: «[La filosofía] Desde dentro y a través de lo pensable debe establecer límites a lo impensable» [T 4.114]. Es en la lógica donde «se manifiesta por sí misma la naturaleza de los signos naturalmente necesarios» [T 6.124]; por tanto, ya hemos trazado el límite una vez que conocemos el conjunto de reglas que determina qué signos proposicionales pueden ser usados como proyección de una situación posible —la *sintaxis lógica* de un lenguaje de signos [T 6.124]—. Fuera del límite así trazado no nos queda otra cosa que combinaciones de signos que, al no poder ser pensadas como proyección de una situación posible, resultan ser meros sinsentidos.

Recapitulemos un momento. Como resultado del denominado «giro reflexivo» —al que ya hemos aludido en la nota 4—, la filosofía tiene que transformarse, si quiere ser una empresa legítima, en una reflexión de *segundo orden*; esto es: no ha de tratar de los objetos sino del *modo* en que los objetos nos son dados en la experiencia. El problema que plantean los juicios sintéticos *a priori* cuando se aplican a los objetos de experiencia se solventa por razón de que expresan condiciones necesarias de la posibilidad de experimentar objetos: «las condiciones de posibilidad de la experiencia en general son también condiciones de posibilidad de los objetos de experiencia, y [...] por esta razón tienen validez objetiva en un juicio sintético *a priori* [A 158/B 196]. Ahora bien, el giro reflexivo es transformado por Wittgenstein en la cuestión de cómo representamos o figuramos la realidad, en cómo «Nos hacemos figuras de los hechos» [T 2.1]. Al igual que Kant insiste en que la filosofía no se ocupa tanto de los objetos como de nuestro *modo* de conocerlos [B 25], Wittgenstein hace lo propio separando la región de la ciencia natural —que trata de lo que es el caso, del mundo— de la única investigación filosófica legítima: las condiciones de toda representación. Podemos decir entonces: del mismo modo que Kant emprende «una investigación crítica respecto de los límites de mi posible conocimiento [de objetos] [A 758/B 786]», Wittgenstein sigue la postura crítica kantiana con el sólo añadido del sesgo lógico-lingüístico: para él la investigación ha de conducirse más bien respecto de cómo representamos la realidad.

Efectivamente esto último es verdad y, por cierto, una verdad no trivial, pues resulta ser, como hemos visto, un modo de solucionar el problema kantiano del límite. Pero esto, con ser importante, no da cuenta de las diferencias que origina la adopción en el *Tractatus* del giro lingüístico. Me referiré sólo a dos aspectos en los que las divergencias entre Kant y Wittgenstein son conspicuas.

En primer lugar, el *Tractatus* nos presenta un cuadro en el que, a diferencia de las proposiciones empíricas, las proposiciones de la lógica «no tratan sobre nada» [T 6.124]. Desde luego no versan sobre *objetos lógicos* puesto que Wittgenstein afirma que su pensamiento fundamental [T 4.0312] es

que no hay tales objetos [T 5.4]. Tales proposiciones son «reglas del simbolismo» que determinan las condiciones más generales de representación. Ahora bien, esto quiere decir que la investigación kantiana sobre los límites del posible conocimiento de objetos se transfiere a la región de las verdades analíticas. Es por ello por lo que Wittgenstein afirma que «La lógica es trascendental» [T 6.13]; y ciertamente lo es de acuerdo con su concepción, pues se ocupa no de la realidad sino de sus condiciones de representación. Pero con ello Wittgenstein certifica que *no* hay proposiciones sintéticas *a priori*, la justificación de cuya posibilidad constituía precisamente el problema de la razón pura [B 19] y el motivo original del «giro copernicano». Pero además, el *Tractatus* sólo concede sentido a las proposiciones empíricas y, por cortesía, a las tautológicas que, aunque carecen de sentido, no son absurdas. Ahora bien, las proposiciones del propio *Tractatus* no son ni empíricas ni tautológicas; deben ser por tanto *sinsentidos*. Y esto es justamente lo que Wittgenstein concluye: «Mis proposiciones son elucidaciones de este modo: quien me entiende las reconoce al final como sinsentidos» [T 6.54]. Resulta entonces que la combinación de la postura crítica con el giro lingüístico nos lleva a considerar a la filosofía trascendental como un «extravío» de rasgos semejantes a la filosofía dogmática. Vemos ahora porque la «pequeña modificación» a la que he aludido más arriba no es inocente. Es difícil pensar en una conclusión más antikantiana sobre el carácter de la filosofía que la que Wittgenstein alcanza en el *Tractatus*.

En segundo lugar quiero sólo mencionar otro resultado antikantiano que Glock señala en su artículo [Glock (1997)]. Se trata de la concepción de Wittgenstein sobre el fundamento de la necesidad. Aunque, como hemos visto, ésta se deriva de que las proposiciones de la lógica son reglas del simbolismo, una pequeña reflexión nos muestra que, en última instancia, el carácter necesario de tales proposiciones se deriva de los rasgos de los objetos (tractariamente concebidos) que constituyen «la sustancia del mundo» [T 2.021]. En una entrada de los cuadernos de notas de Wittgenstein correspondiente a 1916 leemos: «Mi trabajo se ha extendido desde los fundamentos de la lógica a la naturaleza del mundo». Hay aquí una suerte de «confesión»: preocupado en principio por los problemas de fundamentación de la necesidad lógica y matemática Wittgenstein se ve llevado a investigar la esencia de la representación y se encuentra, casi sin quererlo, con que la característica esencial de toda figura, la *forma lógica*, resulta ser el rasgo estructural que reflejan las proposiciones necesarias y que todo sistema de representación tiene que compartir con la realidad para ser capaz de figurarla. «Dar la *esencia de la proposición* quiere decir dar la *esencia de toda descripción*, por tanto la *esencia del mundo*» [T 4.711] (cursivas mías). Ahora bien, este resultado se sigue de que la forma lógica de la proposición viene determinada por la *forma* de sus nombres constituyentes y la de éstos, a su vez, por la de los objetos (nuevamente en el sentido del *Tractatus*) de los que son *representantes*. Pero «la forma de un objeto es la posibilidad de su ocurrencia en estados de cosas» [T 2.0141]; esto quiere decir que «una vez que se dan todos los objetos se dan también todos los posibles estados de cosas» [T 2.0124] puesto que la forma de los objetos determina los estados de cosas (combinaciones de objetos) posibles que, a su vez, son la forma de la realidad [T 2.022-2.023]. La representación exige una suerte de isomorfismo lógico-metafísico entre el lenguaje y la realidad, pero las relaciones entre lenguaje y realidad son *asimétricas*: el isomorfismo se exige porque el lenguaje tiene que reflejar el mundo cuya sustancia —los objetos fijos e inalterables— «contienen la posibilidad de todas las situaciones [estados de cosas]» [T 2.014]. Ahora bien, esto quiere decir que son los objetos —ciertamente inefables e incognoscibles— los que ontológicamente fundamentan la necesidad de las proposiciones de la lógica. Pero entonces, como afirma Glock, difícilmente podemos escapar a la conclusión de que Wittgenstein adopta en el *Tractatus* una actitud pre-crítica hacia los objetos, combinada con el giro lingüístico.

### III. La «Refutación del idealismo» y el argumento del lenguaje privado

Que yo sepa, ha sido Jonathan Bennett en su comentario de la *Crítica*, [Bennett (1966)] el primer<sup>4</sup> estudioso de Kant que ha visto en «La Refutación del idealismo» [B 274-279] una anticipación parcial —si bien insinuada en la Deducción Trascendental [A 108]— del famoso argumento de Wittgenstein en contra de la posibilidad de un lenguaje privado. La «Refutación del idealismo» es, en palabras de Kant «la única adición propiamente dicha» que él hace al contenido de la *Crítica* en su segunda edición y «una demostración estricta [...] de la realidad objetiva de la intuición externa» [B xxxix, nota]. No se trata de un mero añadido: Kant confía mediante él en poner remedio «al escándalo que supone para la filosofía y para la razón humana en general el que la existencia de cosas fuera de nosotros [...] tenga que aceptarse meramente por fe. [Ibíd.]. Bennett es de la opinión que el argumento no está totalmente logrado; es, dice, «el *chef d'oeuvre* kantiano de la oscuridad» y, continúa, si queremos entenderlo, tendremos que tenernos *especular* sobre lo que Kant realmente quería decir. Una manera de elucidarlo consiste desde luego en ponerlo en conexión con argumentos similares y ésta parece ser la razón por la que se ha considerado ilustrativo contemplarlo a la luz del argumento de Wittgenstein. Pero antes de proceder a las especulaciones que recomienda Bennett voy a exponer la «Refutación»<sup>5</sup> en el orden que aparece en la *Crítica*.

La pieza a abatir en la «Refutación» es una variedad de escepticismo, el denominado por Kant «idealismo problemático» de Descartes [B 274]. Tal variedad mantiene que «hay sólo una aserción empírica que es indudablemente cierta, a saber: que «yo existo» [...] y «que la existencia de objetos fuera de nosotros es meramente dudosa e indemostrable» [Ibíd] ya que «la causa de las representaciones que adscribimos, quizás falsamente, a las cosas externas, puede residir en nosotros» [B 276]<sup>6</sup>. La demostración que se requiere ha de establecer por tanto

que tenemos experiencia y no meramente imaginación de las cosas externas; y esto, según parece, no puede lograrse a no ser por la demostración de que incluso nuestra experiencia interna, que para Descartes es indudable, es sólo posible bajo el supuesto de la experiencia externa [B 275].

Esto es: si se ha de refutar al idealista problemático es necesario mostrar que el conocimiento empírico interno —la «experiencia interna»— que no resulta problemático para el cartesiano tiene como condición de posibilidad el conocimiento empírico externo que, dado que la causa de las representaciones puede residir en nosotros, sí resulta discutible para este tipo de escéptico.

La *tesis* de la Refutación afirma:

- 
- 4 Las publicaciones sobre este tema han crecido en los últimos años, aunque no se puede decir que sean excesivamente abundantes. Incluyen Gochauer (1974), Walker (1978), pp. 114 y ss., Stevenson (1982), y Hymers (1997). Allison (1983) y Noë (1991) han argumentado en contra de la posible conexión wittgensteniana con la «Refutación del idealismo».
  - 5 En la exposición del argumento de la «Refutación» sigo en esquema de Michael Hymers en el artículo antes citado ya que me parece, de todos los que conozco, el que mejor ha captado el problema wittgensteniano cuya anticipación podría encontrarse en Kant.
  - 6 Al idealismo problemático se opone el idealismo dogmático de Berkeley que mantiene que «el espacio, con todas las cosas que hay en él es en sí mismo imposible y que considera las cosas por tanto como meras entidades imaginarias» [B 275].

*La mera, si bien empíricamente determinada, conciencia de mi propia existencia, demuestra la existencia de objetos en el espacio fuera de mí [B 275]<sup>7</sup>.*

La primera premisa de la refutación reza así:

(1) Soy consciente de mi propia existencia en tanto determinada en el tiempo [B 275],

¿Qué quiere decir que mi conciencia está *determinada en el tiempo*? Una sugerencia obvia expresada en Hymers (1997), p. 445; es ésta: mi conciencia está determinada en el tiempo si y sólo si hay un determinado *orden* en el que mis estados de conciencia ocurren; o dicho de manera más precisa: para cualesquiera dos estados conscientes puede determinarse de manera objetiva cuál es el que precede al otro que, a su vez, es su sucesor. Ser consciente de mi existencia en tanto que determinada en el tiempo equivale entonces a ser consciente de un determinado orden de mis estados conscientes. Pero es también ser consciente de que cada estado *dura* un período determinado: pues «sólo a través de algo permanente adquiere la existencia en las diferentes partes de la serie temporal una magnitud que puede merecer llamarse duración» y sin duración, piensa Kant, no puede haber relación temporal (A 183/ B 226).

La segunda premisa dice:

(2) Toda determinación temporal presupone algo permanente [*etwas Beharrliches*] en la percepción [B 275].

Lo que Kant podría querer decir aquí es lo siguiente: supongamos que tengo una ordenación de estados conscientes en una serie temporal *determinada*. El que la serie sea determinada exige que exista un modelo único para esa ordenación; de lo contrario la ordenación sería indeterminada. Dado que no tenemos percepción directa del tiempo —sólo lo percibimos mediante algo que existe de forma duradera y que funciona como modelo de ordenación— tal modelo no puede ser un objeto de existencia efímera, «necesitamos un fundamento subyacente que existe en todo tiempo, que es algo *perdurable* [...] [A 182/B 225-6, cursivas mías]. En consecuencia, cualquier cosa que sirva de modelo para una ordenación temporal determinada ha de ser «algo permanente», algo relativamente durable.

Ahora bien,

(3) Ese algo permanente no puede, sin embargo, ser algo en mí pues precisamente mi existencia en el tiempo sólo puede determinarse mediante ese algo que es permanente [B 275].

7 En Hymers (1997), pp.444-5 se hace la siguiente puntualización que yo asumo como parte de los previos del argumento. Cuando en la tesis anterior se alude a la «conciencia de mi propia existencia *empíricamente determinada*», tal autoconciencia debe distinguirse de la «pura apercepción» de la que se habla en §16 de la «Deducción trascendental». En este último caso se genera la representación '*yo pienso*' que «no puede ir acompañada por ninguna otra representación» [B 132]. Pero la pura apercepción debe distinguirse a su vez de la apercepción empírica, la «unidad de conciencia subjetiva», «empírica» [B 139, 140] que es «una determinación del sentido interno» [B 139] y que es lo que concierne a la refutación como es evidente a partir de la nota 1 de B 277: «Ciertamente la representación «Yo existo» que expresa la conciencia que puede acompañar todo pensamiento, incluye inmediatamente en sí misma la existencia de un sujeto; pero no incluye ningún *conocimiento* de ese sujeto, y por tanto ningún conocimiento empírico, esto es: no incluye experiencia alguna de él [B 277]».

Por consiguiente, dado que

(4) la percepción de ese algo permanente es sólo posible por una *cosa* fuera de mí y no mediante la mera *representación* de una cosa fuera de mí [B 275];

tenemos entonces que:

(5) la determinación de mi existencia en el tiempo sólo es posible por la existencia de cosas reales que percibo fuera de mí. Ahora bien, la conciencia [de mi existencia] en el tiempo está ligada necesariamente a la conciencia de la [condición de la] posibilidad de su determinación temporal. Dicho de otra manera, la conciencia de mi propia existencia es, al mismo tiempo, conciencia inmediata de la existencia de otras cosas fuera de mí [B 275-276].

Kant se da cuenta de que su argumento quedaría cortocircuitado si el idealista problemático argumentase que sus estados de conciencia están ordenados en una sucesión temporal determinada cuyo modelo temporal fuera un *yo* permanente. Esto haría que el enunciado (3) perdiera su fuerza pues el cartesiano argumentaría que hay algo *en mí*, el yo, que es *permanente* y que podría funcionar como modelo de la ordenación. Adelantándose a esta posible maniobra Kant puntualiza (3) en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica* de la manera siguiente:

(3') *Pero este algo permanente no puede ser una intuición en mí. Pues todos los fundamentos de determinación de mi existencia que se encuentran en mí son representaciones; y en tanto que representaciones mismas exigen algo permanente distinto de ellas en relación con lo cual sus cambios y, por tanto, mi existencia en el tiempo mientras ellas cambian, puedan determinarse* [B xxxixa].

Lo que Kant podría querer decir aquí es lo siguiente. Aceptemos provisionalmente que el idealista problemático podría tener razón al objetar a (3) que hay algo *permanente*, el yo, y que, a pesar de ello, el yo es «algo en mí». Un «yo» así especificado podría servir entonces como el modelo temporal permanente respecto del cual se ordenan mis representaciones. La respuesta de Kant consiste en objetar que el cartesiano sólo puede dar cuenta, como máximo, de una *representación* de su yo permanente; ahora bien: debe distinguirse entre «*algo* permanente» y, lo que es un asunto completamente distinto, «una *representación* de algo permanente». Pero esto último, que es justamente de lo que habla el cartesiano, es algo de naturaleza *efímera*, puesto que *ninguna representación es permanente*. En consecuencia, si el cartesiano insiste en querer garantizar un orden temporal determinado para sus representaciones apelando a un yo permanente que es, con todo, «algo en mí», la respuesta de Kant habrá de ser que tal representación *necesita* ella misma un modelo temporal permanente que no sea una representación, si es que algo *permanente* ha de realizar la tarea.

Ciertamente Kant —un poco *à la Hume*<sup>8</sup>— niega que haya intuición alguna del yo como algo persistente que subsiste a los cambios; su representación carece de contenido y de multiplicidad propia [A 381-382]. Es más, en la nota 2 de la «Refutación» afirma:

8 No se me ocultan, desde luego, las diferencias notables entre Kant y Hume a este respecto: «sólo en la medida en que la que puedo captar la multiplicidad de las representaciones de una conciencia las llamo *mías* todas a una. Pues, de otra manera, tendría yo que tener un yo de tantos colores y tan diverso como representaciones tengo de aquello que soy cons-

Mi autoconciencia en la representación de «yo» no es una intuición, sino una mera representación *intelectual* de un sujeto pensante. Este «yo» carece por tanto del más mínimo predicado de intuición que, en tanto que permanente, podría servir como correlato para la determinación del tiempo en el sentido interno — de la manera en que, por ejemplo, la *impenetrabilidad* hace ese servicio en nuestra intuición *empírica* de la materia [B 277].

Kant parece estar certificando aquí que es justamente la ausencia de cualquier componente que proceda de «fuera de mí» lo que hace que el «yo» no pueda desempeñar el papel de modelo permanente para la determinación temporal. Pero uno estará tentado sin duda a preguntar ¿Por qué no ha de ser suficiente la posesión de cualquier idea de autoconocimiento por deflactada que esté —la «mera representación intelectual», por ejemplo—, para la determinación temporal? ¿Por qué no nos sirve de ayuda la que nos viene servida por la aperccepción trascendental?

Es en este punto donde, especulando como recomienda Bennett, Kant haría uso de un razonamiento que mantiene cierta analogía con al menos una de las interpretaciones del argumento en contra de la posibilidad de un lenguaje privado avanzado por Wittgenstein en las *Investigaciones filosóficas*.

En el famoso caso del «diario privado» de [IF 258], Wittgenstein nos pide imaginar que queremos llevar un diario en el que vamos a anotar la recurrencia de una sensación. Para ello la asociamos con un signo «S» y lo escribimos siempre que la sensación ocurre. El «lingüista privado» —como llamaremos al protagonista del caso— imagina que «S» se introduce por el simple expediente de pronunciar o escribir el signo concentrando, al mismo tiempo, su atención en la sensación y, por así decirlo, señalándola internamente (téngase en cuenta que, de este modo, el significado de «S» sería tanto óptica como epistémicamente privado). A continuación Wittgenstein pregunta para qué sirve toda esta *ceremonia* de mirarse dentro y repetir el signo. Pues ¿cómo logra establecer todo esto un significado para «S»? Dice Wittgenstein:

Bien, esto ocurre precisamente al concentrar la atención; pues por ese medio me imprimo la conexión del signo con la sensación. — «Me la imprimo», no obstante, sólo puede querer decir: este proceso hace que el futuro yo me acuerde de la conexión correcta. Pero en nuestro caso yo no tengo criterio alguno de corrección [IF, 258].

Lo que se sigue entonces es que el usuario del lenguaje privado no logra dar significado a «S». De acuerdo con la interpretación estándar, este argumento se leería de la manera siguiente: el lingüista privado introduce «S» asociándolo con una sensación, pero dado que la sensación original ya no está presente cuando usa «S» en el futuro, no hay nada que pueda servir como modelo de referencia que pueda justificar el uso futuro de «S». El lingüista privado puede en el futuro confiar en que *recuerda* la muestra que ha usado como modelo. Ahora bien, dado que tal recuerdo sólo puede servir como modelo si es un *recuerdo correcto* de la muestra, no hay manera no circular de justificar un uso futuro de «S». Efectivamente, el que carezca aquí de criterio de corrección equivale a que *no tengo criterio de corrección no-circular* y, por tanto, no tiene sentido tampoco hablar en este caso de «correcto» o «incorrecto». «S» no tiene significado porque no hay manera de *fixar* el futuro uso correcto de «S». El único remedio para esta situación consistiría en proporcionar alguna forma

---

ciente. La unidad sintética de la multiplicidad de las intuiciones, en tanto que generada *a priori*, es entonces el fundamento de la identidad de la aperccepción misma, que precede *a priori* todo *mi* pensamiento determinado [B 134].

de comprobación *independiente* respecto del uso de «S» ligando el signo con criterios públicos de aplicación<sup>9</sup>.

Del mismo modo, el argumento de Kant tendría su apoyo en el hecho de que mis juicios sobre la ordenación temporal de mis estados conscientes son significativos sólo en tanto que se puedan justificar haciendo referencia a un modelo temporal independiente. Esto es: «ser consciente de mi propia existencia en tanto que determinada en el tiempo» equivale a captar que mis episodios conscientes presentan un determinado *orden objetivo*. ¿Qué quiere decir esto? Desde luego, que tengo que tener la posibilidad de estar en lo correcto o de equivocarme cuando juzgo que un determinado estado consciente ha ocurrido en algún lugar de la secuencia temporal en la que está ordenado. Tomemos la secuencia de estados conscientes  $\langle C_1, C_2, C_3 \dots C_n \rangle$ ; para que tal serie de estados conscientes sea efectivamente una secuencia temporal, esto es: para que esté *ordenada* en el tiempo, tiene que haber algún modelo que sea *independiente* de la propia secuencia y respecto de la cual esté ordenada. Ahora bien, si el modelo respecto del cual se determina la ordenación no es sino *esa misma* ordenación particular, entonces cualquier ordenación de tales estados puede ser el modelo de orden. Pero esto es lo mismo que decir que *no hay ordenación* alguna de la serie que sea la ordenación *correcta*, pues cualquier ordenación que alguien pueda elegir se justificará a sí misma por el mero hecho de ser la elegida y, por tanto, será la ordenación correcta. Como resulta evidente, esto convierte en un sinsentido la propia idea de corrección. Una ordenación temporal que es sólo un acontecimiento mental del que la instituye como tal ordenación es como una imagen mental del horario de salida de los trenes que yo aseguro recordar correctamente pero cuya corrección no se puede poner a prueba porque tal horario sólo existe en mi imaginación. «Es como si alguien comprara varios ejemplares del periódico para asegurarse de que lo dice es verdad» [IF 265].

Ahora bien, puesto que necesitamos que haya una ordenación correcta de la secuencia temporal tiene que haber un modelo de orden que no sea la propia ordenación subjetiva de mis estados —no hay nada que sea una ordenación *subjetiva* [IF 265]— y que determine de forma objetiva que la secuencia en cuestión está ordenada correctamente. La única posibilidad es entonces que existan objetos espacio temporales persistentes de los que tenemos experiencia y no meramente imaginación» [B 275].

Alguien podría insistir en la *validez* de la ordenación subjetiva y decir: ¿por qué tiene que haber un orden que sea el «correcto» distinto del que yo *establezco como correcto* si hemos de hablar aquí de «correcto» e «incorrecto»? Si nuestra respuesta es —como debería serlo—: bien, supongamos que no hay ningún modelo de ordenación excepto el que yo digo que es el correcto. En ese caso no puede haber distinción entre *pensar* que la ordenación es correcta y que la ordenación sea efectivamente correcta [IF 202] y esto destruye toda posibilidad de hablar de ordenación. Esto último, diría el defensor de las ordenaciones subjetivas, no es un argumento demasiado fuerte, sólo se basa en un discutible *escepticismo sobre la memoria*. Pero NO, la cuestión aquí es más bien que a lo que nos lleva la admisión de ordenaciones subjetivas es a que yo *no puedo equivocarme* en el momento que digo que una ordenación particular es correcta. Puedo perfectamente establecer en un momento que la secuencia es  $\langle C_1, C_2, C_3 \dots C_n \rangle$ ; y, a continuación que es  $\langle C_n, C_2, C_1 \dots C_3 \rangle$  o  $\langle C_3, C_1, C_2 \dots C_n \rangle$ ; etc. y todo esto que consideraríamos intolerables cambios de parecer no serían otra cosa, desde el punto de vista del defensor de la ordenación subjetiva, que

9 Desde luego no se está diciendo que el uso de «S» en primera persona tenga que ser guiado por tales criterios públicos; más bien que tiene que haber criterios públicos respecto de los cuales pueda comprobarse cada aplicación nueva de «S» que realiza el usuario.

secuencias *consistentes* con el orden de la primera y para cuyo rechazo hemos sido privados de recursos. Pues, si los juicios de ordenación se pueden hacer «privadamente» me convierto en virtud de ello en un Humpty-Dumpty de la ordenación de representaciones: es correcto el orden que yo pienso que es el orden correcto y *no puede* haber distinción aquí entre el orden correcto y el que a mí me parece que es correcto.

La exigencia de Kant de que haya algo permanente que no sea una intuición en mí y que garantice que hay una ordenación correcta de mis representaciones apunta a que el modelo de ordenación tiene que hacer uso de la existencia de objetos espacio-temporales. Dicho de otra manera: si los juicios sobre la ordenación temporal de mis representaciones han de tener algún peso objetivo, entonces sus criterios de aplicación no pueden ser *óntica y epistémicamente privados*: todo el mundo tiene en principio puede poder aprenderlos. Es decir, el uso de conceptos como «*x* es el antecesor de *y*» o «*y* es el sucesor de *x*» tienen que tener criterios públicos de aplicación y eso sólo puede proporcionarlo la sucesión de algo objetivo en el espacio que está fuera de mí. Del mismo modo que la palabra «dolor» no puede adquirir significado mediante el expediente de fijar mi atención en la sensación de dolor que experimento «*x* es antecesor de *y*» e «*y* es el sucesor de *x*» no pueden adquirir significado en el ámbito privado de las representaciones: en ambos casos, dice la historieta wittgensteiniana, se necesitan criterios públicos de aplicación.

Ahora bien, el argumento en contra de la posibilidad del lenguaje privado tiene otra lectura en la que los criterios públicos de aplicación, aún siendo una pieza importante, no ocupan el asiento delantero. Recuérdese el caso del diario privado: no tener criterio de corrección puede querer decir también que cuando hablo o escribo el signo y al mismo tiempo concentro mi atención en la sensación no por ello determino una *técnica lingüística* para usar «S». La razón de que no haya nada que pueda contar como un uso correcto de «S» en el futuro es justamente el que no hay ninguna técnica lingüística que permita usar «S» y que tenga su significado *fijado* por mi acto de mirarme dentro y concentrar mi atención en lo que siento. El problema no es tanto que «S» se refiera a algo que sólo pueda conocerse por introspección cuanto que el lingüista privado intenta determinar a qué se refiere «S» por un mero acto de introspección. El énfasis reside aquí más bien en la imposibilidad de dar un nombre a una sensación por el mero expediente de mirarse uno a sus adentros y decir la palabra. Esto no implica, por ejemplo, que el lenguaje no pueda conectar con lo interno; implica que *no puede conectar con lo interno sobre la base de la introspección*. Y naturalmente, el mismo argumento se aplica a las palabras para sensaciones del lenguaje público: mirarse dentro y concentrarse en lo que uno siente no desempeña tampoco ningún papel incluso cuando la gramática del concepto hace claro que la referencia es una sensación.

En *IF* Wittgenstein utiliza una famosa analogía para explicar su posición respecto de la tesis de que dolor es simplemente un *esto* —aquello a lo que la palabra «dolor» se refiere y que se ha determinado *señalando internamente* la sensación de dolor—, dice así:

Supongamos que cada uno tuviera una caja con algo dentro: llamémoslo un «escarabajo». Nadie puede mirar en la caja del otro y todo el mundo dice que sabe lo que es un escarabajo mirando *su* propio escarabajo. —Aquí sería posible que cada uno tuviera algo diferente en su caja. Uno podría imaginar incluso que fuera una cosa que cambiara constantemente—. Pero supongamos que la palabra «escarabajo» tuviera un uso en el lenguaje de esa gente. Si fuera así no sería usada como el nombre de una cosa. La cosa que está en la caja no tendría un lugar en absoluto en el juego de lenguaje; ni incluso como un *algo*; pues la caja podría estar vacía. — No, nadie podría «cortar por lo sano» por la cosa que hay en la caja; se cancela, cualquier cosa que sea [*IF* 292]

Wittgenstein compara aquí la idea de que cada uno de nosotros sabe lo que es dolor identificando un objeto interno —localizado en el cuerpo de cada sujeto, y al que sólo individualmente tenemos acceso— con la posibilidad de que todo el mundo tuviera conocimiento de lo que es un escarabajo —un objeto físico ordinario— mirando *su propio* escarabajo que está contenido en una caja a la que, por hipótesis, sólo él tiene acceso. En esta situación no es posible determinar qué es lo que hay en las cajas de los demás: cada uno podría tener en su caja privada una cosa diferente y que, incluso, estuviera en perpetuo flujo. Pero además la palabra «escarabajo» tiene un uso en el lenguaje de esa gente, esto es: hay una *práctica* de usar «escarabajo» dentro de los juegos de lenguaje en los que ellos participan. Ahora bien, en tales juegos de lenguaje el objeto que hay dentro de la caja no desempeña papel alguno por mucho que uno mire dentro de la caja y se repita a sí mismo «*esto que estoy mirando es un escarabajo*» (no de manera distinta a cuando uno mira hacia sus adentros y repite «*esto que estoy experimentando ahora es dolor*»). La situación que Wittgenstein plantea es tal que el objeto de la caja no puede ser ni siquiera un *algo* porque el contenido de la caja puede estar en perpetuo cambio: puede incluso no ser *nada*. A pesar de todo ello, esas personas usan habitualmente la palabra «escarabajo» en sus transacciones lingüísticas y eso quiere decir que ya han *fijado* su significado. Pero entonces, mirar dentro de la caja carece de efecto: es como la palanca de la locomotora cuyo cambio de posición no tiene ningún efecto porque no está conectada al mecanismo. Mirar dentro de la caja es una verdadera ceremonia: no está conectada con los juegos de lenguaje efectivos de los hablantes que usan la palabra «escarabajo».

Algo paralelo sucede con las palabras para conceptos psicológicos. Si dolor significara el *esto* que señalamos internamente entonces, igual que sucede con «escarabajo», la sensación de dolor *desaparecería* del juego de lenguaje en el que usamos la palabra. No es sólo que carezcamos de criterios públicos de aplicación, sino que el *esto* al que presumiblemente se refiere «dolor» no está fijado. La *ceremonia* de la definición ostensiva interna puede calificarse de tal al menos por dos razones: porque, desde luego, no logra fijar el significado de la palabra; pero también más propiamente porque, como sucede con «escarabajo», la palabra «dolor» *ya* está conectada con la sensación, sólo que *no* por medio de una definición ostensiva interna: palabra y sensación se conectan por el hecho de que la primera es una *expresión natural* de la segunda. Insistir en la conexión por medio de la definición ostensiva es condenar a la propia sensación al papel de «palanca no conectada al mecanismo» y privarla de relevancia alguna en el juego de lenguaje de sensaciones. Pero «¿Qué podría ser una diferencia mayor que la que existe entre la conducta de dolor acompañada de dolor y el puro fingir dolor?» [IF §304].

Volvamos ahora a la «Refutación». Lo que Kant argumenta es que mis juicios sobre la ordenación temporal de mis estados mentales sólo pueden ser significativos si conceptos como «*x* es el antecesor de *y*» o «*y* es el sucesor de *x*» tienen un significado determinado. Kant es perfectamente consciente que ya lo tienen en un lenguaje público, pero no puede hacer uso de esa información sin ser acusado por el idealista cartesiano de una petición de principio. Ahora bien, si el idealista cartesiano acepta la primera premisa de la «Refutación»: «Soy consciente de mi propia existencia en tanto que determinada en el tiempo» —esto es: que hay un determinado orden en el que mis estados conscientes ocurren— tiene que explicar a continuación cómo su significado de «*x* es el predecesor de *y*», etc., *conecta* con su significado público. Su única escapatoria es intentar una definición ostensiva privada, pero ya sabemos que esto le deja tan inerte como en el caso del dolor: mirarme dentro no establece ninguna técnica para usar las expresiones en cuestión del mismo modo que mirar el objeto que hay en la caja no establece técnica alguna para usar el término «escarabajo». Pero entonces los conceptos de «predecesor» o «sucesor» carecen de significado fijo dentro de los confines que

el idealista cartesiano se fija. En ausencia de tal determinación, el idealista cartesiano o bien rechaza la primera premisa del argumento, o bien está obligado a aceptar (5) «la determinación de mi existencia en el tiempo sólo es posible mediante la existencia de cosas reales que percibo fuera de mí». Por supuesto, también es posible considerar que el que no se pueda conferir significado a tales términos pide a gritos interpretar la inmediatez de mi experiencia externa —recuérdese la famosa afirmación de Kant «la conciencia de mi existencia es al mismo tiempo una conciencia inmediata de la existencia de otras cosas fuera de mí» [B 276]— como basada en el hecho de que el conocimiento empírico tiene más que ver con nuestra participación en prácticas, lingüísticas y no lingüísticas, que constituyen una forma de vida que con tener ciertos tipos de representaciones. Esto es: podríamos suponer que mi conciencia inmediata de los objetos externos y durables es práctica, no está basada en síntesis alguna y está conectada con nuestra conducta. Pero me temo que abandonar el modelo de las representaciones sería tanto como hacer que se evaporase el idealismo trascendental. Y, desde luego, esto no es asunto para esta conferencia.

### Referencias bibliográficas

- Allison, H. (1983), *Kant's Transcendental Idealism*, New Haven, Yale University Press.
- AYER, A. J. (1936), *Language, Truth and Logic*, Harmondsworth, Penguin (ed. de 1971).
- Bennett, J. (1966), *Kant's Analytic*, Cambridge, Cambridge University Press. Versión castellana en Madrid, Alianza, 1979.
- Glock, H.- J. (1992), «Cambridge, Jena or Vienna? The Roots of the *Tractatus*», *Ratio*, Vol 5 (1), pp. 1-23.
- Glock, H.- J. (1997), «Kant and Wittgenstein: Philosophy, Necessity and Representation», *International Journal of Philosophical Studies*, Vol 5 (2), pp. 285-305.
- Gochnauer, M. (1974), «Kant's Refutation of Idealism», *Journal of the History of Philosophy*, pp. 195-206.
- Guyer, P. (1987), *Kant and the Claims of Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Guyer, P. (ed.) (1992), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Hacker, P.M.S. (1972), *Insight and Illusion*, Oxford, Clarendon Press; segunda edición, 1986.
- Hymers, M. (1997) «Kant's Private-Clock Argument», *Kant Studien* 88, pp. 442-461.
- Kant, I. (1926), *Kritik der reinen Vernunft*, Edición de Raymund Schmidt, Hamburgo, Felix Meiner Verlag.
- Noë, R. A. (1991), «Did Kant Anticipate Wittgenstein's Private Language Argument?», *Kant Studien* 82, pp. 270-284.
- McGuines, B. (1988), *Wittgenstein, A Life. Young Ludwig 1889-1921*, Londres. Duckworth. Versión castellana en Madrid, Alianza, 1991.
- Monk, R. (1991), *Ludwig Wittgenstein: the Duty of Genius*, Vintage books. Versión castellana en Barcelona, Anagrama, 1997.
- Pears, D. (1971), *Wittgenstein*, Londres, Fontana. Versión castellana en Barcelona, Grijalbo.
- Stenius, E. (1960), *Wittgenstein's Tractatus*, Oxford, Blackwell, 1960.
- Stevenson, L. (1982) «Wittgenstein's Transcendental Deduction and Kant's Private Language Argument», *Kant Studien*, pp. 321-337.
- Strawson, P. (1966), *The Bounds of Sense*, Londres, Methuen. Existe versión castellana en Madrid, Revista de Occidente.

- Strawson, P. (1982), «Imagination and Perception»: en Walker (1982).
- Walker, R. (1978), *Kant*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
- Walker, R. (ed.) (1982), *Kant on Pure Reason*, Oxford, Oxford University Press.
- Wittgenstein, L. (1922), *Tractatus Logico-Philosophicus*, con una traducción inglesa de D. F. Pears y B. F. McGuinness, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1961 (Segunda edición con correcciones). Versión castellana (por donde cito) de Luis M. Valdés, Madrid, Tecnos, segunda edición 2003.
- Wittgenstein, L. (1953), *Philosophische Untersuchungen/Philosophical Investigations*, Oxford, Basil Blackwell; segunda edición 1958. Versión castellana de A. García Suárez y U. Moulines en Barcelona y México, Editorial Crítica y UNAM, 1988.
- Wittgenstein, L. (1980), *Wittgenstein's Lectures: Cambridge 1930-32*, editadas por Desmond Lee a partir de las notas de John King y Desmond Lee, Oxford, Blackwell.

