LAS *INVESTIGACIONES* DE WITTGENSTEIN Y LA POSIBILIDAD DE LA FILOSOFIA

Por ROBERTO TORRETTI

"In der Philosophie werden nicht Schlüsse gezogen... Sie stellt nur fest, was Jeder ihr zugibt". (PU, 599)

"Wir wollen etwas *verstehen* was schon offen vor unsern Augen liegt". (PU, 89)

1

EL *Tractatus* de Wittgenstein, aparecido en 1921, intenta llevar a sus últimas y más radicales consecuencias una concepción del conocimiento y su objetividad que, más o menos explícitamente, ha acompañado a nuestra tradición intelectual desde el apogeo de la filosofía clásica griega. Para esta concepción, el conocimiento se deja expresar en proposiciones. Las proposiciones que enuncian conocimientos son las proposiciones verdaderas. A menos que las proposiciones sean triviales, y no efectivamente instructivas, su verdad no se puede reconocer por la sola inspección directa de lo que dicen; normalmente habrá que contrastarlo con aquello a que se

refieren; sólo si concuerda con esto quedará establecida la verdad de la proposición. Antes que Wittgenstein, otros pensadores estudiaron las condiciones que deben cumplirse para que sea posible enunciar proposiciones verdaderas y constituir así un conocimiento objetivo. El más notable de ellos, Kant, buscaba determinar mediante este método de argumentación "trascendental" el modo general de ser de los objetos conocibles, y fundar así una ontología de los fenómenos. Wittgenstein radicaliza el procedimiento kantiano:[1] para poder contrastar la proposición con aquello de que habla es menester que ella tenga un sentido determinado, esto es, que pueda saberse precisamente lo que dice, independientemente de que sea verdadero o no. Según Wittgenstein, para que el sentido pueda ser determinado, se requiere que toda proposición se deje analizar en último término en proposiciones elementales, de cuya verdad o falsedad dependa la verdad de la proposición compuesta; y que las proposiciones elementales, a su vez, sean analizables en elementos simples (T., 3.23); la mutua relación entre los elementos simples de la proposición elemental representa una situación objetiva descrita por ésta. Como es obvio, no sólo las situaciones efectivamente existentes pueden ser representadas por proposiciones. Esta posibilidad de describir lo que no existe —sin lo cual, el sentido de las proposiciones no podría ser independiente de su verdad— se entiende, según Wittgenstein, como sigue: los elementos simples de la proposición mientan elementos inanalizables de la situación —son nombres de *objetos;* la disposición de los nombres en la proposición elemental corresponde a la configuración de los objetos en una situación posible; si esa situación existe, la proposición es verdadera; si no existe es falsa; la condición para que una proposición pueda representar una situación independientemente de que esa u otras situaciones existan o no (es decir, la condición para que la proposición tenga un sentido determinado independiente de su verdad o de la verdad de otras proposiciones) consiste según Wittgenstein en que existan objetos simples que son la sustancia de todos los mundos posibles (T., 2.02, 2.021, 2.0211); estos objetos deben contener en sí la posibilidad de todas las situaciones en que pueden estar insertos (T., 2.0121, 2.0123; cf. 2.0124), las cuales corresponden a todas las maneras como pueden disponerse los nombres de esos objetos en una proposición elemental. Como todas las proposiciones verdaderas o bien describen configuraciones efectivas de objetos simples, o bien son funciones de verdad de tales descripciones, todas las proposiciones verdaderas son proposiciones de la ciencia empírica (T., 4.11). La actividad filosófica no puede conducir, por lo tanto, al establecimiento de proposiciones; su meta es aclarar el pensamiento (T., 4.112). La elucidación filosófica se hace hablando, incluso con elocuencia, pero busca persuadir de la inanidad de todo discurso teórico que no pertenezca a la ciencia. "El método correcto de la filosofía consistiría propiamente en no decir nada más que lo que se deja decir, esto es, proposiciones de la ciencia natural —o sea, algo que con la filosofía nada tiene que ver— y luego cada vez que otro quisiera decir algo metafísico, demostrare que en sus proposiciones no ha conferido significado a ciertos signos" (T., 6.53). "Mis propias proposiciones elucidan gracias a que quien me entiende al final las reconoce como sin sentido, una vez que a través de ellas, sobre ellas, ha ascendido por encima de ellas. (Por así decir, tiene que arrojar la escalera después que ha subido por ella)". (T., 6.54). La filosofía es, pues, una exhortación al silencio.

En las *Investigaciones Filosóficas*, publicadas póstumamente en 1953, Wittgenstein arremete contra todas las ideas decisivas de esta concepción del *Tractatus*. No acepta ahora que las proposiciones complejas que enunciamos corrientemente se dejen descomponer en proposiciones elementales bien determinadas cuya combinación en cierta función de verdad dice lo mismo que la proposición compleja correspondiente (PU, 60). Tampoco admite que existan situaciones objetivas elementales (descritas en las proposiciones elementales) que no sean más que una configuración de objetos simples eternos. Antes bien, el distingo entre lo simple y lo compuesto es relativo al contexto en que figura, a las intenciones con que se lo hace; lo que es simple para ciertos efectos puede ser compuesto para otros, y viceversa. "¿Cuáles son las partes simples de que se compone la realidad? ¿Cuáles son las partes simples de un sillón? ¿Los pedazos de madera de que está ensamblado? ¿O las moléculas? ¿O bien los átomos? "Simple" quiere decir: no compuesto. Y entonces importa saber en qué sentido "compuesto". No tiene ningún sentido hablar de "las partes simples del sillón, absolutamente". (PU, 47). "La palabra "compuesto" (y en consecuencia la palabra "simple") es empleada por nosotros en un sinnúmero de modos diferentes, emparentados entre sí de diversas maneras" (PU, 47). "Compárese 'composición' de las fuerzas, 'división' de un trazo por un punto situado

[1] Hasta donde yo sé, el primero que destacó el carácter trascendental de la argumentación del *Tractatus* fue Eric Stenius, en su magnífico libro *Wittgenstein's "Tractatus". A critical exposition of the main lines of thought.* Oxford, 1960, pp. 218 ff.

fuera de él; estas expresiones muestran que en ciertas circunstancias también estamos dispuestos a considerar lo más pequeño como resultado de la composición de lo más grande y lo más grande como resultado de la división de lo más pequeño". (PU, 48). Pero además Wittgenstein rechaza el postulado mismo que lo había llevado a deducir la existencia de objetos simples y situaciones elementales: la exigencia de que cada proposición tenga un sentido bien definido. Y la rechaza simplemente porque el lenguaje cotidiano no la cumple, a pesar de lo cual lo empleamos con éxito para darnos a entender. "Cuanto más de cerca consideramos el lenguaje efectivo tanto más fuerte se vuelve el conflicto entre él y nuestra exigencia. . . El conflicto se torna insoportable; la exigencia amenaza entonces convertirse en una vaciedad". (PU, 107). "Si le digo a alguien: 'Párate más o menos por aquí' —¿no puede acaso esta explicación funcionar perfectamente?" (PU, 88). Decir que un sentido indeterminado no es propiamente un sentido, que un concepto impreciso no es un verdadero concepto, es tan injusto como negar que una fotografía borrosa pueda ser el retrato de una persona. "¿Acaso es siempre posible reemplazar ventajosamente una imagen imprecisa por una nítida? ¿No suele ser lo impreciso justamente lo que precisamos?" (PU, 71). El mismo concepto de precisión es una de esas nociones de contornos fluctuantes, condicionados por el contexto: Cuando le digo a alguien: "Debieras llegar más puntualmente a comer; tú sabes que servimos a la una en punto", ¿acaso no estoy pidiéndole *precisión?* Porque podría decírseme: "Piensa en la determinación del tiempo en el laboratorio, o en el observatorio astronómico; ahí tienes lo que se llama precisión". . . . ¿Es inexacto acaso no dar la distancia del sol a la tierra con precisión de 1m., no indicar al carpintero el ancho de la mesa con precisión de 0.001mm?" (PU, 88; cf. BB, p. 81). Al repudiarse la exigencia de donde arrancaba toda la "deducción trascendental" del *Tractatus* se derrumba con ésta también esa idea tradicional del conocimiento y la objetividad, cuyas condiciones se había pretendido justamente establecer. Tal es el doble filo de las argumentaciones trascendentales: si las condiciones cuya necesidad han evidenciado en verdad no se cumplen, simplemente no es posible aquello que esas condiciones estaban llamadas a posibilitar.[2]

[2] Las críticas de las Investigaciones se extienden también a aspectos importantes del *Tractatus* no señalados en el breve bosquejo que dimos arriba, como la tesis de que hay una "forma general de la proposición" y la idea de que el significado es conferido a la proposición en virtud de un acto mental

El ataque contra el *Tractatus* destruye obviamente la base en que se apoyaban las restricciones que esa obra imponía a la actividad filosófica. Ello no implica, claro está, que Wittgenstein no se sienta inclinado a mantenerlas, aunque deba justificarlas de otro modo. En todo caso, las perspectivas de la filosofía tienen que ser muy diferentes de lo acostumbrado, si ha de ejercerse dejando atrás esa concepción del saber y la verdad que había hecho suya desde sus orígenes platónico-aristotélicos, al punto de que hay cierta tentación de confundirla con la esencia de la filosofía misma. Es oportuno preguntarse pues si las *Investigaciones Filosóficas* de Wittgenstein admiten explícita o implícitamente la posibilidad de desarrollar un discurso filosófico dotado de sentido; y, en caso afirmativo qué tareas inmediatas le sugieren y qué caminos familiares le cierran. Tales son los temas que me propongo tratar en este artículo. Pero antes de abordarlos es menester mirar más de cerca la base que ofrece la obra póstuma de Wittgenstein para que una filosofía prospere.

2

En las *Investigaciones*, como en el *Tractatus*, lo decisivo es la concepción del lenguaje. En el libro juvenil prevalece una concepción atomista: el discurso se descompone en proposiciones elementales, cada una de las cuales es verdadera o falsa independientemente de la verdad o falsedad de las otras, y por lo mismo tiene un sentido bien determinado por sí misma. La proposición elemental consta de nombres que designan objetos simples, y cuya disposición en ella representa una determinada configuración de estos objetos en una situación elemental (cf. T. 4.22, 4.221, 3.22, 3.21, 3.1432, 2.15, 2.0272, 2.03, 2.031, 2.032). En la obra póstuma, según vimos, no se admite que el sentido de las proposiciones corrientes pueda siempre esclarecerse o siquiera preservarse descomponiéndolas en proposiciones supuestamente elementales, se cuestiona radicalmente la posibilidad de traducir todas las expresiones significativas a meros encadenamientos de nombres, y se abandona del todo la idea de que una proposición, aun una proposición corriente, pueda significar algo por sí misma, desconectada del contexto vivo en que un hombre

que la acompaña. Una buena síntesis de esas críticas se encontrará en la obra de George Pitcher, *The Philosophy of Wittgenstein*, Englewood Cliffs, 1964, pp. 171-187, 215-227.

la pronuncia para decir algo a otro hombre. Dicho contexto está dado por otras expresiones verbales, pero también por los actos y actitudes de los interlocutores, y por todo el conjunto de hábitos y disposiciones que determinan el uso de tales expresiones en relación con tales actos y actitudes, en otras palabras, por el "juego de lenguaje" en que está integrada la proposición. No es aventurado afirmar que la clave para entender el pensamiento de las *Investigaciones* está en la idea o complejo de ideas que Wittgenstein llama de este modo. Y la manera misma cómo Wittgenstein introduce esta expresión, cómo instituye por así decir el juego del lenguaje con la frase "juego de lenguaje", nos procura una primera oportunidad de apreciar las libertades que el discurso filosófico se da —o se toma— en su obra tardía.

E. K. Specht ha resumido muy bien las etapas que atraviesa el uso de la frase y las diversas acepciones que reviste en definitiva.[3] El primer texto en que Wittgenstein aplica al lenguaje la analogía del juego se encuentra en la versión de las lecciones de Cambridge de 1930-33, publicada por G. E. Moore. Decir que "algo no hace sentido —habría sostenido Wittgenstein— significa siempre que no hace sentido en tal o cual juego determinado" (ML, p. 273). En el Libro Azul y el Libro Pardo, el empleo de la analogía se torna habitual, y hacen su aparición los "juegos de lenguaje". Wittgenstein llama así en primer término a ciertos "modos de emplear signos, que son más simples que aquellos en que empleamos los signos de nuestro muy complicado lenguaje cotidiano... El estudio de los juegos de lenguaje es el estudio de formas primitivas del lenguaje o de lenguajes primitivos... cuando contemplamos tales formas simples de lenguaje, se disipa la niebla mental que parece envolver nuestro uso corriente del lenguaje..." (BB, p. 17). Un ejemplo nos ofrece ese sistema muy simple de comunicación en que un albañil pide a su ayudante los distintos instrumentos y materiales que necesita pronunciando en voz alta una palabra que designa a cada uno: "ladrillo", "plana". "lienza". Un ejemplo más complicado es un sistema igual al anterior, pero que además incluye numerales;

[3] Véase E. K. Specht, *Die sprachphilosophischen und ontologischen Grundlagen im Spätwerk Ludwig Wittgensteins*, Köln, 1963, pp. 39-45; cf., pp. 45-58. La obra de Specht es anterior a la publicación de las *Philosophische Bemerkungen* (1964) y no las toma en cuenta; pero este manuscrito de 1929-30 no contiene ninguna referencia a los juegos de lenguaje, aunque asoman en él observaciones que anticipan algunos aspectos de esta idea (PB. 6, 15, 92).

el albañil puede pedir entonces "cinco clavos", "tres ladrillos" y el ayudante los trae en silencio (BB, pp. 77-80; PU, 2, 8). Estos lenguajes imaginarios tienen para Wittgenstein un interés metodológico comparable al de los planos inclinados sin roce, los péndulos colgados de un hilo ingrávido e inextensible, y demás modelos ideales familiares en la mecánica: son "primeras aproximaciones", "términos de comparación que por su semejanza o desemejanza deben arrojar luz sobre las circunstancias de nuestro lenguaje" (PU, 130). No hay que ver estos juegos de lenguaje "como partes incompletas de un lenguaje, sino como lenguajes completos por sí mismos, como sistemas completos de comunicación humana" (BB, p. 81). Por otra parte, "reconocemos en estos procesos simples, formas de lenguaje no separadas por un corte de las más complicadas nuestras. Vemos que podemos construir las formas complicadas desde las primitivas añadiendo gradualmente nuevas formas" (BB, p. 87). Esta visión del lenguaje corriente como el límite a que tienden los imaginarios "juegos de lenguaje" cada vez más complejos que Wittgenstein propone para entenderlo, justifica sin duda la decisión anunciada en las *Investigaciones*: "Llamaré también al todo —del lenguaje y de las actividades con que está entretejido— el "juego del lenguaje" (PU, 7).[4] Entre estos dos modos de emplear la expresión viene a situarse un tercero, el más habitual, también el más complejo y difícil de asir (ya introducido en el *Libro Azul;* cf. BB, p. 67s.). Wittgenstein llama "juegos de lenguaje" a sistemas parciales o funciones parciales del lenguaje corriente: se trata ante todo de modos diferentes de valerse del lenguaje para pedir, mandar, agradecer, maldecir, saludar, narrar un cuento, relatar un sueño, declarar el motivo de un acto, mentir, cantar rondas, adivinar adivinanzas, etc. (PU 23,249), se trata también de diferentes actividades cuya ejecución está ligada esencialmente —aunque de distintas maneras— al uso del lenguaje: traducir, leer, cumplir órdenes, fabricar un objeto conforme a una descripción, plantear y comprobar hipótesis, etc. (PU, 23,630); se trata, por último, de las peculiares modalidades sintácticas y semánticas del uso de ciertas expresiones y familias de expresiones, como las palabras que nombran colores (PU, p. 226),

[4] Parece natural en español decir "el juego del lenguaje" por "das Sprachspiel", "los juegos de lenguaje" por "die Sprachspiele". Con ello se fija una diferencia entre dos acepciones de la única expresión original, lo cual puede parecernos conveniente, pero no tiene base en la terminología de Wittgenstein. Sin embargo, otra solución habría sido forzada, contraria al espíritu de nuestra lengua.

o sentimientos, del juego con la palabra "leer" (PU, 156) o del juego con la palabra "juego" (PU, 71). Varios propósitos se logran con llamar a todo esto "juegos". Se hace presente la forma en que de hecho se los aprende: como los juegos, practicándolos, sin ver muy claro en un comienzo cómo se arman ni adónde llevan. Se prepara a la inteligencia para aceptar que los mismos elementos lingüísticos (las mismas palabras o las mismas estructuras morfológicas o sintácticas) pueden desempeñar papeles muy diferentes según el contexto: no todo lo que se conjuga designa un hacer o padecer; no porque a un vocablo puede anteponérsele un artículo tiene que ser el nombre de una cosa; es tan ocioso buscar la "forma general de la proposición" como el principio universal de los juegos de pelota. Los sistemas lingüísticos aludidos difieren entre sí, como los juegos, en cuanto los hay laxos, flexibles, y rígidos, gobernados por reglas fijas, los primeros tienen una gran disponibilidad para generar en su seno nuevos sistemas —porque los "juegos de lenguaje" nacen y perecen, pasan de moda o cobran actualidad (PU, 23)—; los segundos son más o menos artificiales, convencionales, y por lo mismo reformables a voluntad. Los juegos de lenguaje que pudiéramos llamar naturales son cosa de hábito (PU, 199); son como son porque "así se juega" (PU, 180.654), sin que deba buscarse una explicación superior (PU, 655); estas prácticas, cuyo ejercicio compromete no sólo el habla, sino la persona entera, deben entenderse y asumirse como aspectos de una forma de vida (PU, 23).

Aunque fecundo, este uso de la expresión "juegos de lenguaje" encierra ciertos peligros. Sugiere, desde luego, que la preferencia por un modo de expresarse en vez de otro es algo gratuito, o una cuestión de gustos personales, como preferir el *cricket* al *baseball*, o la ruleta al crap. La verdad es que los "juegos de lenguaje" generalmente no se "juegan" meramente para divertirse, sino con propósitos muy diversos pero en cada caso bien definidos, que introducen en una estructura una racionalidad y determinan posibilidades de perfeccionamiento que Wittgenstein habría hecho bien en destacar.[5] Pero el peligro mayor de la imagen wittgensteiniana es otro: amenaza desnaturalizar la verdadera unidad de los sistemas

[5] No quiero insinuar con esto que la racionalidad esté ausente de los juegos: la hay, muy evidente, en cada juego —en la jerarquía de las "manos" en el póker, por ejemplo, o en las normas no obligatorias pero respetadas por todo buen jugador, con que se conducen los remates en el bridge— y también, por cierto en la decisión de jugar ahora a esto, mañana a aquello, ajedrez, en las noches de invierno, tennis en las mañanas de primavera.

lingüísticos parciales en el lenguaje común —español, inglés, etc.— a que pertenecen. Porque los distintos "juegos de lenguaje" no son otros tantos ejemplares de la "familia" *lenguaje*, al modo como los diversos juegos lo son de la "familia" *juego*; tal comparación se aplicaría más bien —y aún así, sólo imperfectamente— a los varios lenguajes naturales, alemán y chino, quechua y latín. Saber jugar al monte y a las escondidas no facilita el aprendizaje del fútbol o la equitación, de la manera como sin duda saber pedir favores, rendir cuentas, contar chistes y recitar poesías en español habilita para confesar culpas o demostrar teoremas geométricos en este idioma. Todo esto es obvio y, se dirá, banal; pero justamente hechos como éstos "que nadie jamás ha puesto en duda", suelen "escapar a la observación, porque están siempre ante nuestros ojos" (PU, 415; cf. 89,129; GM, p. 43). La imagen de los juegos de lenguaje, en su primera acepción, como sistemas de comunicación primitivos pero completos resuena también en los pasajes en que se usa la acepción tercera, sugiriendo una autonomía y mutua desconexión de los sistemas lingüísticos parciales, que está muy lejos de ser efectiva. No sólo tenemos la posibilidad de pasar sin interrupción de un "juego de lenguaje" a otro —del ruego a la amenaza, por ejemplo— sin que el tránsito nos desconcierte o nos resulte brusco (casi estaríamos dispuestos a hablar de "jugadas" diferentes de un mismo juego); sino que además es frecuente que uno de estos "juegos" incorpore dentro de sí elementos, o aun situaciones completas tomadas de otros —órdenes, chistes, preguntas, canciones dentro de un relato—, o que se deje enriquecer con palabras o giros que inicialmente le fueron ajenos —como la conversación ordinaria con fines prácticos se ha ido llenando con el correr de los siglos de términos procedentes de las jergas científica y filosófica, a veces con pérdida casi completa del sentido originario ("trascendental", "electrizante"), pero otras muchas reteniendo de él cuanto puede ser relevante en el nuevo contexto ("sustancia", "esencia", "categoría", "materia prima").[6] u operando incluso audaces pero acertadas transferencias ("cerradura hermética", "especulación bursátil", "presión política"). Por último, como ya lo muestran algunos de los ejemplos anteriores, los vocablos, giros y estructuras no pasan de un "juego" a otro —como el dos de corazón pasa, digamos, del bridge a la

[6] ¿Tuvo Wittgenstein presentes estos casos, cuando reclamaba, tan seguro de sí, que restituyéramos "de nuevo las palabras de su uso metafísico a su uso cotidiano"? (PU, 116). Nos referimos a este texto más adelante, en la sección 3.

canasta, o del póker al baccarat— sin conservar nada del sentido que tenían en su empleo anterior. Antes bien, a través de toda la variedad que Wittgenstein ha sabido tan bien hacer patente en el lenguaje sus elementos retienen una identidad profunda, guardan en cada función una como huella o eco del sentido que puede ser suyo en sus otras aplicaciones. Me parece claro que sin esta disposición retentiva, que mantiene a cada uso idiomático como arraigado en los demás, muchos juegos de lenguaje no serían capaces de cumplir su misión comunicativa, que desempeñan en buena parte gracias a que recuerdan o aluden a otros más familiares. Sobre todo debe darnos que pensar el que justamente la poesía, entre todas las modalidades del lenguaje por excelencia creadora, dependa más que otra alguna para su eficacia, de las resonancias de todo ese patrimonio de usos que busca renovar. Sea de ello lo que fuere, no creo que podamos livianamente descartar como una arbitrariedad de la lengua el empleo de formas verbales transitivas, por ejemplo, para describir situaciones tan diversas como leer un libro, dictar una clase, cortar una tabla, bordar un mantel, comprar una casa, pedir un regalo, dormir una siesta. Ni es únicamente por una curiosa coincidencia que las lenguas indogermánicas aplican el esquema sustantivo-adjetivo (cosa-propiedades) para referirse, no sólo a los utensilios que nos rodean, sino también, por ejemplo, al mar y a la atmósfera, a las reacciones químicas y a la corriente eléctrica, a las instituciones jurídicas y a los movimientos políticos, a los espacios topológicos y a las estructuras algebraicas. Es sin duda absurdo dejarse embrujar por la fascinación de las palabras y concebir que, el seño hiperbólico de z (z complejo) existe actualmente en el lugar supraceleste, como mi lámpara existe sobre mi escritorio. Pero no me parece nada absurdo sostener que el carácter paradigmático de los cuerpos sólidos durables de la experiencia ordinaria —de que tanto caudal ha hecho cierta tradición crítica de la filosofía— les viene solamente de que ofrecen a la inteligencia poco cultivada una buena base para ejercer sus funciones de atención y análisis, en otras palabras, sus funciones "objetivadoras", que luego pueden ejercerse con el mismo derecho sobre temas de índole radicalmente diversa —de tal suerte que el esquema sustantivo-adjetivo (o sujeto-atributo), que no sería sino el esquema de la objetividad, podría emplearse legítimamente y sin peligros para referirse a todo lo que pueda ser materia de nuestra consideración, sin que su uso implique prejuzgar acerca del modo de ser propio de aquello a que se aplica. Con estas disquisiciones, empero, nos estamos aventurando en el campo de esa

filosofía poswittgensteiniana, cuya posibilidad tenemos aún que examinar.

3

Como dijimos, las *Investigaciones* han destruido las bases de la prohibición que el *Tractatus* había impuesto a la filosofía. Sin embargo, Wittgenstein no parece muy dispuesto a levantarla. Lo exaspera sobre todo una característica común a casi todo lo que acostumbramos a llamar filosofía: desde Aristóteles hasta Heidegger, o aun desde antes, los filósofos se han apartado del lenguaje corriente, introduciendo nuevas expresiones o alterando el alcance de otras antiguas, descoyuntando giros familiares, sustantivando verbos, preposiciones y hasta frases. Wittgenstein rechaza enérgicamente esta práctica. "La filosofía no debe tocar en modo alguno el uso efectivo del lenguaje" (PU, 124). "Cuando los filósofos usan una palabra —"saber", "ser", "objeto", "yo", "proposición", "nombre"— y aspiran a *captar* la esencia de la cosa, hay que preguntarse siempre: ¿se emplea realmente acaso alguna vez esta palabra así en el lenguaje que es su suelo natal? *Nosotros* restituimos de nuevo las palabras de su uso metafísico a su uso cotidiano" (PU, 116).

A primera vista, no parece, sin embargo, que la nueva concepción del lenguaje autorice a este purismo tan estricto —que además resulta discriminatorio. Si se admite la introducción de toda clase de nuevas expresiones de argot o slang, la creación de jergas técnicas y científicas y la libre producción de metáforas poéticas ¿por qué exigir al filósofo, como a una sacerdotisa del lenguaje, que no revuelva ese caldero en que todos meten mano? La nueva restricción impuesta a la filosofía sólo puede aceptarse si hay buenas razones para ello, las cuales, en último término, tienen que dejarse reducir a una de estas dos: o bien no es posible desarrollar "juegos de lenguaje" peculiares para hablar de temas o exponer pensamientos afines a los que tradicionalmente llamamos "filosóficos"; o bien, el desarrollo de tales "juegos" no sirve a ningún propósito que deseemos alcanzar y no se pueda cumplir mejor de otra manera.

Conviene observar que ninguna de estas alternativas tiene sentido siquiera para quien acepte esas sugerencias de la imagen de los "juegos de lenguaje" que hemos combatido en la sección anterior. En efecto, si no cupiera pedir razones para crear o adoptar un nuevo juego de lenguaje, y ello estuviera librado a las preferencias arbi-

trarias de cada cual, el *dictum* de Wittgenstein contra el uso metafísico de las palabras no sería más que una fea manifestación de intolerancia. Asimismo, si entre los sistemas lingüísticos parciales que hemos llamado "juegos" no hubiese una conexión más íntima que entre los juegos propiamente tales ¿qué podría impedir o limitar la formación de nuevas palabras y giros, o aun de nuevas reglas de sintaxis, que se apartaran todo lo que quisiéramos del habla corriente? La posibilidad de un discurso filosófico constituye un problema digno de examinarse justamente porque para que tenga sentido tiene que desarrollarse a partir de un lenguaje preexistente, y conservar siempre ciertos lazos con él. Es una lástima que Wittgenstein no haya investigado la naturaleza de estos lazos, así como tampoco ha estudiado las condiciones a que se ajustan las ampliaciones del lenguaje natural ni los requisitos que tienen que cumplirse para que crezca en su seno, en un dado momento, para bien o para mal, un discurso filosófico.

El desarrollo de nuevos juegos de lenguaje está ligado a la función que éstos vienen a cumplir. Muchos giros y expresiones nuevas son, por cierto, invenciones gratuitas, que aunque provocan la alegría de la novedad, no sería justo decir que se las inventa *para* obtener esa alegría. Pero aún en estos casos, la difusión y consolidación del uso del nuevo giro se debe a que, por su peculiar valor expresivo o, por la luz que arroja sobre alguna situación, o por las sugerencias que contiene, se lo prefiere a las maneras habituales de decir "lo mismo" (que a los usuarios de la expresión nueva no le parecerán en absoluto equivalentes a ésta). Es falso, pues, y perturbador para la comprensión de la vida del lenguaje, presentar a los sistemas parciales o "juegos" en que ésta se articula, como otros tantos arreglos convencionales más o menos arbitrarios, que pueden tomarse o dejarse a gusto. Contra este enfoque, al que Wittgenstein parece inclinarse en el *Libro Azul* (cf. BB, p. 59, p. 79), prefiero sostener, a modo de regla heurística, que a lo menos las modalidades más notorias del lenguaje cumplen o han cumplido alguna vez una función detectable y comprensible, y que el lenguaje es racionalidad encarnada, o, mejor dicho, que es el terreno más apropiado para determinar en qué consiste, concretamente y en vivo, aquello que estamos dispuestos a llamar *razón*.

¿Cuál es, entonces, la función del discurso filosófico? La respuesta dependerá, supongo, de qué entendemos por tal. Se habrá advertido con qué cautela hemos introducido esta expresión. No podríamos pretender emplearla para designar una actividad sin ningún

parentesco con las que hasta ahora se han llamado "filosofía". Por otra parte, la familia de las filosofías es vasta y variadísima, y no parece posible señalar una característica común que la defina.[7] En todo caso, es razonable prescribir a una filosofía de nuestro tiempo esas dos condiciones muy generales que Wittgenstein mismo señalaba en el *Tractatus*: la filosofía no busca establecer verdades sobre cuestiones de hecho, que puedan decidirse por observación y experimentación;[8] la filosofía quiere aclarar los pensamientos (T., 4.112). Ahora bien, en el lenguaje como se lo concibe en las *Investigaciones*, el discurso encaminado a establecer verdades sobre cuestiones de hecho, el discurso científico, no tiene una posición exclusiva, ni siquiera privilegiada. Presupone, más bien —aunque Wittgenstein no lo diga expresamente— otras formas de discurso que hagan posible una vida dedicada a la ciencia y que acoten una esfera de hechos para que ésta los estudie y los describa. La primera característica —negativa— de la filosofía no da lugar pues a una limitación de la posibilidad de desarrollar una forma de discurso específicamente filosófico, dotado de sentido. ¿Qué diremos de la segunda característica? Habría que determinar si la introducción de giros o expresiones nuevos o la modificación del uso de los ya conocidos, o, dicho de otra manera, la creación de nuevos "juegos de lenguaje", puede contribuir o no a aclarar los pensamientos. En caso negativo, los "juegos de lenguaje" filosóficos son inútiles y prescindibles. Pero

---

[7] Sobre los "parecidos de familia" en que se funda la aplicación de ciertos términos véase PU, 66, 67, 108; cf. BB, p. 125, 152. Wittgenstein no se refiere explícitamente a casos como el de la filosofía, en que la unidad de la familia no reposa sólo en parecidos, sino literalmente en una genealogía común.

[8] Esta diferencia entre ciencia y filosofía no puede encuadrarse sin más en el marco de la clásica oposición entre a posteriori y a priori, cf. estas indicaciones de Wittgenstein: "No debemos exigir ninguna teoría. No debe haber ningún elemento hipotético en nuestras consideraciones. Se debe eliminar toda *explicación*, y poner sólo a la *descripción* en su lugar. Y esta descripción recibe su luz, esto es, su meta, de los problemas filosóficos. Los cuales, ciertamente, no son problemas empíricos, sino que se los resuelve mediante la comprensión de cómo opera nuestro lenguaje (*durch die Einsicht in das Arbeiten unserer Sprache*) ... Los problemas se resuelven no aduciendo nuevas experiencias, sino recomponiendo lo que hace mucho nos es familiar (*durch Zusammenstellung des längst Bekannten* — G.E.M. Anscombe traduce *by arranging what we have always known*, con lo cual sugiere indebidamente que pudiera tratarse de un saber innato). (PU, 109). "El trabajo del filósofo consiste en reunir recuerdos (*Erinnerungen*) para un fin determinado". (PU, 127).

debemos declararlos indispensables para el fin que la filosofía se propone, si reconocemos que la innovación en la manera de decir las cosas es el medio más apropiado, muchas veces el único, para aclarar nuestras ideas sobre ellas. Quien inventa un nuevo modo de hablar (*eine neue Sprechweise*) —dice Wittgenstein— ha descubierto una concepción nueva (*eine neue Auffassung*, PU, 400, 401). Y ¿qué mejor que una concepción nueva para introducir claridad en nuestros pensamientos confusos?

Quiero mostrar con un ejemplo de la historia de la física cómo la adopción de una nueva "manera de hablar" puede conducirnos a ver lo que no veíamos, aunque estaba ahí, ante nuestros ojos.[9] Hasta la segunda mitad del siglo XVIII no se conocía el distingo, familiar hoy, entre la intensidad del calor (que medimos en grados) y su cantidad (que medimos en calorías). Este distingo es ajeno a la representación natural o ingenua, decantada por ejemplo en expresiones como "En Puerto Rico hace más calor que en Alaska", "¡Tengo tanto calor!", "La ropa de lana da mucho calor". En la época a que nos referimos, el desarrollo de la termometría estaba bastante avanzado, entendiéndose que gracias a ello se había conferido objetividad y exactitud a estas apreciaciones corrientes sobre el mayor o menor calor; en otras palabras, se entendía que las variaciones de temperatura marcadas por el termómetro eran proporcionales al incremento o disminución del calor. Boerhaave (1668-1738) y Muschenbroeck (1692-1761) precisaron aún más estas ideas, sosteniendo que la cantidad de calor encerrada por cuerpos diferentes a igual temperatura es proporcional a los volúmenes respectivos. Un experimento del propio Boerhaave, publicado en 1732, persuadió a Joseph Black (1728-1799), casi treinta años más tarde, de que este modo de ver no podía ser apropiado. Boerhaave había observado y Black pudo confirmar que si sumimos, por ejemplo, un litro de mercurio caliente, en un recipiente lleno de agua fría la temperatura final de la mezcla es más baja que la obtenida si en vez de mercurio vertemos un litro de agua a la misma temperatura. Black resolvió esta dificultad sosteniendo que la igualdad de temperatura que alcanzan las sustancias que se mezclan o que permanecen largo rato en contacto debe entenderse como un equilibrio térmico, pero no como una igualdad del calor contenido en ellas. Esta diferencia entre *igualdad* y *equilibrio* era perfectamente comprensible, según Black,

[9] Basado en Duane Roller, "The early development of the concepts of temperature and heat", en *Harvard Case Histories in Experimental Science*, vol. I (Cambridge, Mass., 1966), especialmente pp. 125-155.

si concebíamos que las distintas sustancias poseían una desigual *capacidad para el calor* (*capacity for heat*). Una sustancia de mayor capacidad necesitaba absorber (o ceder) mayor cantidad de calor para experimentar el mismo aumento (o disminución) de temperatura que otra de menor capacidad. Este concepto de capacidad para el calor se traduce inmediatamente en un nuevo uso lingüístico, que amplía el alcance de la expresión familiar "capacidad" (= aptitud para contener un cierto volumen). No podemos decir —y tal vez no tenga mucho sentido preguntar— si fue el hallazgo de la nueva expresión lo que permitió entender mejor el fenómeno descrito, o si la súbita iluminación de la naturaleza del fenómeno en la mente de Black encontró su expresión verbal en esta frase. Lo importante es que el nuevo modo de decir y la concepción que implica permitieron a Black *ver* y *comprender* fenómenos familiares que habían permanecido sin embargo inadvertidos. Consideremos un balde de agua que ha alcanzado la temperatura de ebullición; si lo seguimos calentando con una llama, el incremento de calor tendría que reflejarse según la concepción tradicional en un aumento de temperatura, lo que a su vez implicaría la evaporación total del agua del balde. Razonando así concluimos que toda caldera expuesta al fuego, alcanzada cierta temperatura, tiene que estallar por evaporación súbita de todo su contenido; que toda masa grande de hielo expuesta al sol tiene que derretirse bruscamente en cuanto un termómetro colocado en ella llega a 0° C. Estas conclusiones son manifiestamente falsas; los hechos que las refutan estaban, mucho antes del siglo XVIII, a la vista de todos. Sólo Black, empero, ha visto el problema, porque gracias a su nueva concepción del calor estaba en condiciones de analizarlo y resolverlo: cantidad de calor no es lo mismo que temperatura; es perfectamente razonable que el hielo al derretirse o el agua al evaporarse absorban calor sin cambiar de temperatura, pues el calor así absorbido puede ser necesario para operar tan notable transformación de estado; si las cosas son así, el sol o el fuego tendrán que suministrar todo el calor que hace falta para el cambio de estado de la masa de hielo o de agua en cuestión antes de que ésta acabe de fundirse o evaporarse. Para corroborar esta interpretación, Black diseñó experimentos que le permitieron concluir que una masa de agua al congelarse liberaba una cantidad de calor igual a la que absorbía una masa de hielo equivalente al derretirse. Se podía decir entonces que el agua, en su estado líquido, albergaba este calor latente, que no se reflejaba en variaciones de la temperatura. Los hechos le dieron la confirmación buscada. Es

claro sin embargo, que no habría sabido concebir siquiera los hechos confirmatorios sin la guía de la concepción que había renovado su manera de ver.

Las innovaciones lingüísticas, tan necesarias y fecundas en la ciencia, no lo son menos para esa tarea de esclarecimiento intelectual que hemos asignado a la filosofía. Analizar completamente un caso tomado de este campo sería largo y complejo. Pero la expresión "juegos de lenguaje", introducida por Wittgenstein, y la concepción que va aparejada con ella, son un ejemplo suficientemente bueno y que ya hemos estudiado bastante: ella permite ver y destacar lo que antes no se había percibido o se había percibido mal; por otro lado, envuelve riesgos: puede turbar nuestra mirada, sugerirnos lo que no está ahí. La ciencia empírica no es, por su parte, ajena a tales riesgos (la concepción de Black, por ejemplo, se avenía muy bien con la idea, aceptada por muchos físicos hasta principios del siglo XIX, de que el frotamiento estruja el calor latente en las capas superficiales de los cuerpos). Pero cuando las nuevas concepciones no pueden servir de base para inferir conclusiones experimentalmente comprobables, es más delicado decidir qué pesa más; si su fuerza aclaratoria —que nunca puede faltar del todo a una concepción que logra ocupar y seducir a alguien— o a su capacidad virtual para extraviarnos. Esta dificultad explica en buena medida el recelo de muchos espíritus frente a la filosofía, el cual en parte, es aversión a la falsa claridad que generan los fuegos fatuos de la inteligencia, pero en parte también es signo de timidez, de falta de arrojo intelectual.

4

Aunque el pensamiento tardío de Wittgenstein nos devuelve la posibilidad de una filosofía que "abra surcos en el lenguaje",[10] hallando nuevas maneras de decir que sean nuevos modos de ver y de entender, me parece que cierra definitivamente ciertas avenidas intelectuales por las que ha transitado, no siempre a gusto, la filosofía europea de los tres últimos siglos. La encerrona del pensamiento en la inmanencia subjetiva, en que se quiso ver, desde Descartes hasta Husserl, la única base sólida para una filosofía verdadera, aunque ésta no supiera luego cómo salir de allí, no es compatible

[10] La expresión es de Heidegger, *Ueber den Humanismus*, Frankfurt a.M., S.f., p. 47.

con la concepción de los "juegos de lenguaje". El pensamiento no puede separarse de la palabra —de otra suerte, dice Wittgenstein, bien podríamos pensar sin hablar, ni hablarnos, al modo como podemos tararear la melodía de una canción, aunque no sepamos la letra (BB, p. 42; cf. PU, 318, 329, 339). Y la palabra no tiene sentido excepto usada en un juego de lenguaje, o sea, si forma parte de una práctica social. No es posible un lenguaje privado.[11]

Esta conclusión implícita en las *Investigaciones* de Wittgenstein ha provocado intensas discusiones, no siempre inspiradas en una recta comprensión de sus fundamentos, su sentido, su alcance.[12] En cuanto a lo primero, me parece que la imposibilidad del lenguaje privado sólo puede basarse en la concepción del lenguaje; ningún análisis directo de la vida inmanente de la conciencia podría caucionar una conclusión que supone más bien que una tal inmanencia absoluta es una ficción irrealizable. Esta consideración nos aclara también su alcance: como lo insinué arriba, creo que el principal valor del rechazo del lenguaje privado reside en que debe extirpar de la filosofía el subjetivismo en todas sus formas, desde el empirismo sensualista que exige que todas las proposiciones dotadas de sentido sean traducibles a descripciones de sensaciones, hasta la fenomenología trascendental que propone que "pongamos entre paréntesis" la realidad de las cosas del mundo y de nuestros semejantes, para luego recuperarla en el fondo de la subjetividad pura. Si el lenguaje privado es imposible, y el pensamiento es inseparable del lenguaje, el yo que piensa *está*, precisamente porque piensa, *con* los otros hombres, *junto* a las cosas.

[11] Vemos aquí cuán necesario es, también para sostener las enseñanzas del propio Wittgenstein, destacar la conexión de todos los "juegos de lenguaje" entre sí y con el lenguaje: aun la invención de juegos nuevos sólo es posible desde los ya vigentes.

[12] Véase D. Pole, *La última filosofía de Wittgenstein*, cap. III, en *Las filosofías de Ludwig Wittgenstein*, tr. de R. Jordana, Barcelona, 1966, pp. 149-160; J. Hartnack, *Wittgenstein and modern philosophy*, tr. by M. Cranston, Garden City 1965, pp. 91-100; G. Pitcher, *The Philosophy of Wittgenstein*, Englewood Cliffs 1964, pp. 281-313; A. J. Ayer, "Can there be a private language?" en A. J. Ayer, *The concept of a person*, London 1964, pp. 36-51; A. J. Ayer, "Privacy", *ibid.*, pp. 32-128; R. Rhees, "Can there be a private language?" en C. E. Caton (ed.) *Philosophy and ordinary language*, Urbana 1963, pp. 90-107; J. W. Cook, "Wittgenstein on Privacy" en *Philosophical Review*, vol. 74 (1965), pp. 281-314; y sobre todo, la magnífica reseña de N. Malcolm en *Philosophical Review*, v. 63 (1954), ahora en N. Malcom, *Knowledge and Certainty*, Englewood Cliffs, 1963, pp. 96-129 (más bibliografía en la obra de Pitcher).

En cuanto al verdadero sentido del rechazo wittgensteiniano del lenguaje privado, me parece apropiado dar aquí un par de indicaciones. Lo que Wittgenstein expresamente discute es la posibilidad de concebir un lenguaje "en que uno pudiera poner por escrito o formular para uso propio sus vivencias internas —sus sentimientos, estados de ánimo, etc". Las palabras de este lenguaje se referirían únicamente a aquello que sólo puede conocer el que lo habla: a sus sensaciones privadas, e inmediatas; otra persona no podría entender ese lenguaje (PU, 243). El ataque contra esta posibilidad sigue dos vías: por una parte se exhibe, mediante un ejemplo, cuán absurda es la suposición de que se lo pudiera inventar; por otra, se propone analizar la manera como efectivamente adquirimos la capacidad de hablar de nuestras "vivencias internas".

El ejemplo a que Wittgenstein recurre es el siguiente: supongamos que alguien se pone a inventar un lenguaje privado, independiente de todo lenguaje corriente público que pudiera conocer; el primer paso consistiría en ponerle nombre a las diversas sensaciones o vivencias ¿cómo se las va arreglar para hacerlo? Muy sencillo, se dirá, cada vez que una vivencia reaparece se dice una palabra, o se la escribe en un calendario. Digamos que a una cierta sensación la voy a llamar "E". "Debo observar ante todo que no es posible formular una definición de este signo. —Pero, se dirá, puedo dármela a mí mismo como una suerte de definición ostensiva. —¿Cómo?, ¿puedo acaso mostrar la sensación? —No en el sentido ordinario. Pero hablo, o escribo el signo, y al mismo tiempo concentro mi atención sobre la sensación —la muestro, por decirlo así, en mi fuero interno. —Pero ¿para qué esta ceremonia? Ya que no parece ser otra cosa. Una definición sirve para fijar el significado de un signo. —Bien, eso ocurre justamente cuando concentro la atención: así me grabo el enlace del signo con la sensación. —"Me lo grabo", empero, sólo puede querer decir: este proceso determina que en el futuro recuerde *correctamente* el enlace. Pero en nuestro caso no tengo criterio alguno de corrección. Aquí se podría decir: correcto es lo que sea que me aparezca como tal. Y eso significa únicamente, que en este caso, no cabe hablar de lo "correcto" (PU, 258). La invención de un lenguaje privado resulta absurda porque parte de un desconocimiento de la naturaleza misma del lenguaje. Cuando se dice: "El le ha conferido un nombre a la sensación", se olvida que ya tiene que haber muchas cosas predispuestas en el lenguaje para que aun el mero nombrar tenga un sentido" (PU, 257). La verdad es que hasta para describir nuestro ejemplo hemos

tenido que dar por descontado varios supuestos que en el acto de crear un auténtico lenguaje privado no tendrían cabida: "¿Qué razón tenemos que llamar a 'E' el signo de una *sensación?* 'Sensación' es una palabra de nuestro lenguaje común, no sólo comprensible para mí. El empleo de esta palabra requiere una justificación que todos entienden. —Y no sirve de nada decir: no hace falta que sea una *sensación;* cuando escribe 'E' tiene *algo,* más no podemos decir. Pues 'tener' y 'algo' pertenecen también al lenguaje común. —Así, filosofando, se llega al fin a un punto en que uno sólo quisiera emitir un ruido inarticulado. —Pero ese ruido es una expresión sólo dentro de un determinado juego de lenguaje, que habría que describir" (PU, 261).

En vez de tratar de imaginar el proceso inconcebible por el cual un individuo crearía un lenguaje privado para sí, Wittgenstein nos propone que estudiemos la manera como de hecho aprendemos a hablar de nuestras vivencias. "¿Cómo se *refieren* las palabras a sensaciones? —Aquí no parece haber ninguna dificultad; ¿no hablamos acaso diariamente de sensaciones y las nombramos? Pero ¿cómo se establece el enlace del nombre con lo nombrado? Esta pregunta equivale a esta otra: ¿cómo aprende un hombre el significado de los nombres de sensaciones? Por ejemplo, de la palabra 'dolor' ". He aquí una posibilidad: Se asocian palabras con la expresión primitiva, natural de la sensación y se la sustituye a ésta. Un niño se ha herido, grita; y entonces los adultos le hablan y así le enseñan exclamaciones y luego frases. Le enseñan al niño una nueva manera de comportarse cuando siente dolor (*ein neues Schmerzbenehmen*). "¿Quieres decir que la palabra 'dolor' propiamente significa los gritos?". —Al contrario; la expresión verbal del dolor sustituye los gritos y no los describe" (PU, 244). Este y otro pasajes de las *Investigaciones*[13] han llevado a algunos autores a pensar que Wittgenstein niega que podamos nombrar las vivencias, valernos de palabras para designar los contenidos que discernimos en nuestra experiencia interna. Por otra parte, hay pasajes en que Wittgenstein claramente usa palabras como nombres de sensaciones, como cuando sugiere que, para explicarle a alguien el significado del vocablo "dolor", lo pinchemos con una abuja diciendo: "Ves tú, eso es dolor" (PU, 288). Aunque no hubiera tales pasajes, es claro que podemos

[13] Especialmente, el famoso pasaje del escarabajo que concluye así: "Si construimos la gramática de la expresión de la sensación conforme al modelo de "objeto y designación" el objeto cae fuera de consideración por irrelevante". (PU, 293; cf. también, PU, 304).

discernir y nombrar aspectos y elementos de la experiencia interna, vale decir, de esa experiencia que cada uno puede ocultar a los demás y no dársela a conocer sino por declaración expresa. Sólo en mi habitación, y sin decírselo a nadie, puedo distinguir entre un dolor de muelas y un dolor de oídos; o decidir, para mí, si la molestia que siento en el pecho es un escozor sin importancia, como he solido sentir otras veces que he estado resfriado como ahora, o si se trata de algo insólito, un anuncio, quizás, de un ataque cardíaco. Sobre la base de mis observaciones internas, que soy capaz de describir en palabras, tomo resoluciones que pueden revelarse acertadas o desacertadas, tal como las resoluciones que baso en la observación del mundo exterior o público. No cabe duda, pues, de que hay toda una experiencia privada que podemos describir, sin revelarla a nadie. Lo significativo es que aun las descripciones que haga para mí tienen que formularse en un lenguaje que he aprendido de otros. De modo que todo cuanto puedo entender de mí y articular en un monólogo interior, puedo también en definitiva trasmitir y dar a entender a los demás. Sin lo cual, como vemos, no podría ni yo mismo entenderme.

5

Si no podemos hablar otra lengua que la que hemos aprendido, aunque tengamos cierta libertad para renovarla, nuestro pensamiento no podrá desligarse nunca de lo que se ha pensado para, retirándose al fuero interno donde los filósofos modernos creían hallar la claridad y la certeza, edificar el templo cristalino de la verdad limpio de las irracionalidades que nos ha legado la historia. Nacimos y vivimos *in medias res*, y así viviendo filosofamos. El terreno sobre el cual se asientan el conocimiento y su objetividad no es otro que la praxis inteligente de los hombres. "¿Quieres decir, acaso, que la concordancia de los hombres decide lo que es verdadero (*richtig*) y falso?" —Verdadero y falso es lo que los hombres *dicen;* y en el *lenguaje* los hombres concuerdan. Esto no es una concordancia de las opiniones, sino de la forma de vida" (PU, 241). "Lo dado, que hay que aceptar —podría uno decir— son *formas de vida*" (PU, p. 226). Las cuales, como sabemos, se manifiestan en juegos de lenguaje (PU, 23).

El esclarecimiento de la naturaleza y condiciones de la objetividad que puede constituirse sobre esta base es una tarea ineludible

de la filosofía. Ya Kant había comprendido que la posibilidad de concordancia entre los hombres no es independiente del acuerdo de cada hombre consigo mismo a través del tiempo. Para el idealismo kantiano, la identidad de las *reglas* que gobiernan los diversos actos humanos a lo largo de toda su duración es el fundamento y la garantía de la objetividad que se manifiesta en la concordancia de los hombres entre sí y de cada uno consigo. Wittgenstein destina algunos de los pasajes más notables de las *Investigaciones* a estudiar el fenómeno de "seguir una regla".[14] Sus análisis socavan la confianza en la fuerza unificadora de la conciencia de la regla idéntica, de la cual Wittgenstein procura mostrar que no es más que una ficción. Son estos pasajes probablemente los que en mayor medida han determinado la fama de nihilista que Wittgenstein ha alcanzado entre los profesores de filosofía educados en la tradición moderna. No me parece, sin embargo, que podamos atribuir a un pensador la intención de destruirlo todo simplemente porque nos fuerza a pensar de nuevo cosas que creíamos aclaradas. En verdad el ataque de Wittgenstein se dirige contra una cierta concepción psicológica (y psicologista), cuya eliminación nos ayuda a entender mejor lo más propio y valioso del enfoque kantiano. A propósito de situaciones como "seguir una regla", "tener una intención", "querer decir algo con una frase", Wittgenstein combate "una enfermedad general del pensamiento, que siempre busca (y encuentra) lo que llamaríamos un estado mental, del cual nuestros actos brotarían como de un embalse". (BB, p. 143).

Consideremos un ejemplo. Ordeno a un alumno que escriba los primeros cien términos de una secuencia cuya fórmula le doy; evidentemente, no me represento mentalmente esos cien términos, ni mucho menos los infinitos términos a que la fórmula se aplica; sin embargo, reconozco inmediatamente cada error que comete; se dirá que comparo cada término con la fórmula; pero la manera de aplicar una fórmula no está inequívocamente dada con ella; nada en el dibujo de la flecha → impide que se la use para indicar la dirección de derecha a izquierda (PU, 85); ¿cómo convencer de su error a un obcecado que entiende cumplir mi orden de "sumar dos a cada término para obtener el siguiente" cuando escribe: . . .96, 98, 100, 104, 108. . . 992, 996, 1000, 1008, 1016, 1024. . .? (PU, 185). La mera fórmula no *dice*, pues, cómo hay que aplicarla, excepto a

[14] Entremezclados con otros que consideran temas afines, especialmente en PU, 143-240; cf. también BB, pp. 95-100, pp. 141-143; GM, pp. 2-4.

quien *sabe* hacerlo; sin embargo este saber no se traduce en un "acto de intuición" que nos haga emplear la regla como lo hacemos en un punto determinado de la serie; "sería menos turbador llamarlo un acto de decisión, aunque también esto induce a error, pues no es preciso que ocurra nada semejante a un acto de decisión, sino posiblemente sólo un acto de escribir o de hablar". (BB, p. 143). No es pues la conciencia del significado idéntico de la fórmula la que nos guía de caso en caso, sino la práctica de aplicarla de cierta manera lo que nos autoriza para hablar de su significado idéntico. "Una persona se guía por un indicador, sólo si existe un uso permanente, una costumbre (*Cepflogenheit*)" (PU, 198). Por esto, "no es posible que en una sola ocasión un único hombre haya seguido una regla; no es posible que en una sola ocasión se haya hecho una comunicación única, se haya dado o entendido una única orden, etc. Seguir una regla, hacer una comunicación, dar una orden, jugar una partida de ajedrez son *costumbres* (usos, instituciones)" (PU, 199). Muchos otros ejemplos familiares confirman la inexistencia de un contenido mental que asegure la coherencia de nuestros actos. Así, cuando digo cualquier cosa, no es la presencia ante los ojos del alma de aquello que "quiero decir" lo que me permite completar coherentemente cada frase que empiezo. Y no es el recuerdo de una representación que tuve cuando le dije a la *baby-sitter* que le enseñara un juego nuevo a los niños, lo que me permite estar seguro de que me ha entendido muy mal si los encuentro jugando a la ruleta rusa. "El significado de una frase para nosotros se caracteriza por el uso que hacemos de ella. El significado no es un acompañante mental de la expresión" (BB, p. 65). "Con la frase 'entender una palabra' no nos referimos necesariamente a lo que ocurre mientras la decimos o escuchamos, sino a todo lo que rodea al proceso de decirla. Y esto se aplica también cuando decimos que alguien habla como un autómata o como un papagayo. Hablar entendiendo es por cierto otra cosa que hablar como un autómata, pero esto no significa que el hablar en el primer caso esté todo el tiempo, acompañado de algo que falta en el segundo" (BB, p. 157).

No cabe duda, pues, de que la cohesión de nuestros actos y actividades temporales no proviene de la identidad de un contenido psíquico que los acompaña. Debemos celebrar que Wittgenstein haya eliminado esta tesis psicologista. Hay que tener cuidado, empero, de entender rectamente el resultado de sus análisis. A primera vista pareciera que Wittgenstein reduce toda la coherencia de nuestros actos a la unidad que podemos descubrir en ellos a posteriori, des-

pués que se han cumplido: la frase tiene tal sentido, porque así se desprende de los comentarios que la siguen; la melodía que había empezado a silbar correspondía a *Die Forelle* de Schubert, según se pudo ver cuando completó el tema; le hablé así con la intención de halagarlo, prueba de ello es que su indiferencia me hizo sentirme humillado... Semejante tesis sí que merecería llamarse nihilista, si no fuera tan obviamente un extravío. Las "costumbres", formas de vida, juegos de lenguaje existen no sólo en virtud de que un observador externo descubre ciertas configuraciones en las conductas ya desarrolladas por los hombres; su realidad consiste más bien en que operan y configuran las conductas en desarrollo, cuyo futuro se modela según el pasado que determinan dichos usos o "instituciones". Sólo que esta operación del pasado en el presente, desde el cual se proyecta el futuro, no tiene que materializarse en vivencias, detectables en un examen introspectivo.[15] Este operar actual de la fuente del sentido que la conducta acabará de realizar cuando completa su curso, se hace particularmente notorio cuando alguna circunstancia lo frustra. Examinemos estas tres situaciones: *a*) estoy hablando a varias personas; mi vecino se interrumpe en la mitad de una frase; en cuanto recupero la palabra, digo la frase de nuevo, completando lo que faltaba, sabiendo positivamente que eso era lo que iba a decir cuando el otro me interrumpió; *b*) la misma situación, pero la interrupción me confunde y me hace perder definitivamente el hilo de lo que estaba diciendo; sin embargo estoy seguro de que habría completado normalmente mi frase si no hubiese sido interrumpido; *c*) hago un papel en el teatro: digo una frase que mi interlocutor me corta antes de terminar; no recupero la palabra; naturalmente, el autor de la obra no ha escrito el resto de la frase. No podemos sostener —so pena de retornar al psicologismo de que nos hemos liberado— que la diferencia entre *b*) y *c*) resida únicamente en la experiencia subjetiva de la seguridad de que en aquel caso habría sabido completar la frase. Antes bien, esta experiencia es un síntoma de que en el caso *b*) efectivamente yo *estaba diciendo* una frase, mi acto presente modelaba su futuro. Esta acción configuradora del

[15] "Nuestro error es buscar una explicación allí donde debiéramos ver a los hechos como "fenómenos primordiales" ("*Urphänomene*"). Es decir, donde debiéramos decir: *se juega este juego de lenguaje*". (PU, 654). "No se trata de explicar un juego de lenguaje a través de nuestras vivencias, sino de constatar un juego de lenguaje" (PU, 655). "...Considera el juego de lenguaje como lo *primario*. Y los sentimientos, etc., como un modo de ver, una interpretación del juego de lenguaje". (PU, 656)

sentido, no explícito en un contenido de conciencia, puede quizás concebirse mejor a la luz de un caso de otro género, en el que cabe reconocer un modo análogo de operar. Supongamos que he oído que en el museo de arte de una ciudad norteamericana hay una sala llena de extraordinarios cuadros de Cézanne; me toca pasar por allí y decido interrumpir mi viaje por unas horas para verlos; llego al museo sin tener una representación precisa de los cuadros —que no he visto nunca— y sin que intente figurarme cómo son; entro en la sala en que deben estar e inmediatamente siento que algo no calza: llenan las paredes cuadros enormes, lienzos vomitados de óleo por algún pintor abstracto de la década del 50; ni siquiera me digo a mí mismo: *eso* no es Cézanne; corro a otras salas, veo Van Goghs, Gauguins, un hermoso Seurat; más allá pintores más recientes; al otro lado, pintura del XVI y el XVII; al fin me informo de que las obras buscadas están transitoriamente exhibiéndose en otro lugar. En toda esta búsqueda no me han pasado por la mente ni las formas ni los colores propios de la pintura de Cézanne ¿qué libertad tendría para imaginar cuadros suyos en un museo donde no los hay? Mis ojos están llenos de imágenes que me rodean, y frente a cada una de ellas sé, al primer golpe de vista, que no es lo que busco. Mi familiaridad con el estilo Cézanne, que constituye un saber que no sería capaz de explicar en palabras, ni siquiera de expresar con precisión en imágenes, regula toda mi conducta, mis reconocimientos negativos, mi desilusión, sin que tenga que hacerse explícito en una sola representación positiva, en virtud puramente de lo que pudiéramos llamar su *presencia virtual*. Muchos fenómenos que Wittgenstein analiza —querer decir, esperar, reconocer, leer, seguir una regla, etc.— se pueden entender mejor si admitimos este concepto. Con él nos acercamos de nuevo notablemente al verdadero enfoque de Kant, cuya discutida "apercepción trascendental", por ejemplo, no es, como algunos críticos anglosajones parecen creer, un contenido psíquico que acompaña actualmente a todos los otros, sino justamente un concomitante *virtual* de todas mis representaciones, que sin embargo actúa como el principio unificador último de todas las operaciones que las coordinan.

Un análisis detallado de fenómenos como éstos puede ofrecer un valioso aporte al esclarecimiento de las bases y condiciones de la objetividad, según se constituye sobre el suelo de la historia, tarea capital de una filosofía que, sin renunciar a la libertad de crear nuevos juegos de lenguaje y sin renegar de las enseñanzas de la tradición, se proponga "entender lo que está patente ante nuestros ojos" (PU, 89).

REFERENCIAS

T Tractatus Logico-Philosophicus. The German text of Ludwig Wittgenstein's Logisch-philosophische Abhandlung with a new translation by D. F. Pears and B.F.M. Guinness. London, 1961 (citado según la numeración decimal de los párrafos).

PB Ludwig Wittgenstein. Philosophische Bemerkungen. Aus dem Nachlass herausgegeben von Rush Rhess. Frankfurt a.M., 1964 (citado según numeración de los párrafos).

ML Wittgenstein's Lectures in 1930-33. *Apud* G. E. Moore. Philosophical Papers. London, 1959, pp. 252-324.

BB Ludwig Wittgenstein. Preliminary studies for the "Philosophical Investigations" generally known as the Blue and Brown Books. Oxford, 1958.

PU Ludwig Wittgenstein. Philosophische Untersuchungen. Herausgegeben von G. E. M. Anscombe and R. Rhees. Oxford, 1958 (los números corresponden a los párrafos de la primera parte; las páginas que remiten a esta edición, corresponden a pasajes de la segunda parte).

GM Ludwig Wittgenstein. Bemerkungen uber die Grundlagen der Mathematik Herausgegeben und bearbeitet von G. H. von Wright, R. Rhees, G. E. M. Anscombe. Oxford, 1956.

Universidad de Chile
Facultad de Ciencias Físicas y Matemáticas
Centro de Estudios Humanísticos