

ML = Wittgenstein's Lectures in 1930-33, *Mind* 63, 1954; *Mind* 64, 1955.

Cassirer, Ernst

PSF I = Philosophie der symbolischen Formen. I. Teil: Die Sprache. Oxford, 1954.

PSF III = Philosophie der symbolischen Formen. III. Teil: Pänomenologie der Erkenntnis, Darmstadt, 1958.

WS = Wesen und Wirkung des Symbolsbegriffs Oxford, 1956.

Husserl, Edmund

LU I = Logische Untersuchungen. I. Teil: Prolegomena zur reinen Logik. Halle, 1900.

LU II = Logische Untersuchungen. II. Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Halle, 1901.

Lipps, Hans

HLo. = Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik. Frankfurt/M., 1952.

VSpr. = Die Verbindlichkeit der Sprache. Arbeiten zur Sprachphilosophie und Logik. Frankfurt/M., 1944.

MN = Die menschliche Natur. Frankfurt/., 1941.

Weisgerber, Leo

MG = Muttersprache und Geistesbildung. Göttingen, 1929.

IG = Die inhaltsbezogene Grammatik. Vom Weltbild der deutschen Sprache. I. Halbband. Düsseldorf, 1962.

ANOTACIONES SOBRE WITTGENSTEIN

(Original: *Ueber Wittgenstein*. En *Brechungen*, Rowohlt, Reinbek b. Hamburg, 1964. Traducción de Manfred Kerkhoff).

Por JÜRGEN VON KEMPSKI

EL Wittgenstein de las *Investigaciones Filosóficas*, es decir, el Wittgenstein tardío y último, aparece como bastante diferente del que tempranamente compuso el *Tractatus logico-philosophicus*. Verdad es que, en el fondo, también el *Tractatus* usa el aforismo como forma; no carece, sin embargo, de un hilo conductor: más bien parece escrito solamente para desembocar en la sentencia final con la cual el filósofo se retira al silencio provocativo. El arco que une principio y fin no es solamente extendido, sino distendido también; con una intensidad inmensa, es realizado y mantenido un acto de pensamiento que, al final, se conoce y reconoce como absurdo; las proposiciones en las cuales se representa se muestran como un mero sinsentido, dejando vislumbrar lo único que la proposición y el habla pueden, todavía, reclamar ser. El *Tractatus* es una gran paradoja y de una tensión interior que avasalla. No mucho de ella se muestra en los escritos posteriores de Wittgenstein: Aún es, en verdad, inquieto ese espíritu —tal como había sido, y no carece de la intensidad del pensar. Pero para liberarse de los problemas apremiantes ya no hace, como en el *Tractatus*, un “tour de force”; sino que va rodeando los problemas que, según lo que él dice, tienen la forma del “no entiendo nada”. Casi podría parecer que esperaba que, en

algún momento dado, los problemas desaparecerían con sólo rodearlos más a menudo y con suficiente tenacidad. No la solución, sino la desaparición de los problemas, es la meta proclamada de Wittgenstein.

Mientras que, en el *Tractatus*, Wittgenstein había hablado del método de la filosofía, sostiene ahora que hay, no un método, sino varios —a manera de terapias diferentes; expresamente subraya el carácter de acción del filosofar que debe hacer desaparecer los problemas filosóficos; cada vez que se haya hallado y mostrado tal método, el filosofar puede suspenderse. En el *Tractatus*, Wittgenstein aún había querido comprometer la filosofía a alguna ocupación: la de decir solamente lo que fuese decible —proposiciones, no de filosofía, sino de las Ciencias naturales— y la de probarle a quien afirmase algo metafísico que, en sus afirmaciones, no había atribuido ningún significado a ciertos signos. Ciertamente es que tal ocupación crearía claridad en el habla, en el habla unilateral de las ciencias naturales. Pero como el filósofo no sabe ni producir ni biselar el cristal de las ciencias naturales —sino que solamente lo limpia—, su ocupación tiene algo de subalterno, como la de fregar los platos. Es por eso que Wittgenstein dijo: éste sería el método propiamente correcto, éste sería insatisfactorio para otro, sería el único estrictamente correcto —como si quisiera disculparse. Es notable, sin embargo, que él mismo nunca lo usó, sino que dejó de filosofar tras haberse posesionado, tal como presumió, de este método que es el único estricto y correcto. Sea lo que fuere lo que él ha sido: no ha sido subalterno.

El tardío Wittgenstein tiene otra actitud frente al método: Una multiplicidad de métodos o, por lo menos, un método en múltiples variantes ha sustituido al método único; y veremos a Wittgenstein ocupándose diligentemente con su uso; estos métodos tienen también, como el expuesto en el *Tractatus*, un carácter de desenmascaramiento, mas ya no es su meta desenmascarar lo absurdo, lo que no impide que esto resulte como un efecto lateral. El filósofo es ahora terapéutico: debe curar la razón de la hechicería del habla. Los problemas filosóficos son síntomas de esa hechicería, la curación los hace desaparecer. La última filosofía de Wittgenstein no es sino la elaboración y aplicación de tales terapias.

Los problemas filosóficos de los cuales habla el tardío Wittgenstein, son, en un sentido decidido, problemas vitales. Tenemos que tomar muy literalmente su fórmula “no entiendo nada”, si es que queremos comprenderlo. La vejación por el habla se le convierte

en el problema del vivir, ya que el habla le cierra el paso al mundo. Al habersele disuelto la solución global y, según pareció, tan llana y categórica del *Tractatus*, ahora las preguntas encomendadas por el habla se le van acercando cada una por separado, y ya no se dejan ignorar y despachar globalmente; cada una lo entromete en el proceso del filosofar, y hay que descubrir lo que capacita para suspenderlo: filosofar con éxito significa ganar libertad.

Éste es, de hecho, un filosofar —usemos el término que está de moda— “existencial”; se trata del sujeto filosófico, como no se trató nunca de la salvación del alma. Preguntas acerca de los objetos han dejado de ser objetivo de la filosofía. Ésta, adormecida por el filosofar, ya no es azotada por preguntas que ponen en peligro su propia existencia —y sin embargo, toda vez que la filosofía se ha puesto en peligro a sí misma, siempre ha sido su capacidad o profesión de contestar las preguntas acerca de las cosas lo puesto en duda. Entonces, debería pensarse, no podrían azotar al filósofo Wittgenstein aquellas preguntas que ponen en peligro a la filosofía misma, ya que, para él, ya se había desvanecido la ilusión de que la filosofía tenga que ver con preguntas acerca de cosas. ¿O acaso se conserva un resto, cuidadosamente silenciado, de esta ilusión? No siempre la actitud de este filósofo cabe tan exactamente en la del terapeuta. “¿Cuál es tu meta en el filosofar?”, pregunta una vez, y responde: “Mostrarle a la mosca una salida de la botella”.

La botella es una imagen ilustrativa del habla, del cual Wittgenstein se sabe prisionero. Los métodos filosóficos no conducen sino al reconocimiento de que —sigamos con la misma imagen— el vidrio es vidrio, que reflejos y espejismos tienen su razón en las cualidades del vidrio (del habla). La salida de la botella, sin embargo, no se nos muestra, y tampoco se ve cómo podría hallarse por los caminos de Wittgenstein. El estar embelesado en los límites de la subjetividad encuentra, de este modo, un nuevo símbolo, sólo que los límites del habla han ocupado el lugar de los límites de la razón. La crítica de la razón se vuelve una crítica del habla; ésta ya fue dada por Wittgenstein en el *Tractatus*, donde había considerado, en unilateralidad grandiosa, al habla como imagen del mundo. ¿Cómo se libertó Wittgenstein de esa unilateralidad?

El *Tractatus* se basa en la idea de que hay un único habla cuya estructura es mostrada por la Lógica. Esta tesis, se basa, a su vez, sobre tres soportes: el primero constituido por la doctrina de que el habla reproduce hechos y de que en esa función se agota: el mundo consiste, para Wittgenstein, de hechos, y las proposiciones verda-

deras expresan imágenes de estos hechos: el segundo constituido por la doctrina de que todas las proposiciones son funciones de la verdad, lo que significa que a los hechos elementales les corresponden proposiciones elementales y que el resto de las proposiciones, compuestas por tales proposiciones elementales, depende, en lo que a su verdad o no-verdad se refiere, solamente de la verdad o falsedad de las proposiciones elementales en las que integran; el tercero constituido por la doctrina que hay lo indecible, lo místico que se muestra, mas no es pronunciable o representable: lo místico no es el cómo, sino el *que* el mundo es. Lo místico es un sentimiento, el sentimiento del mundo como un todo limitado.

Al quebrarse estas tres columnas, cae en ruinas, aparentemente, toda la doctrina expuesta en el *Tractatus*. Pero estas son columnas las que Wittgenstein tiene en mente cuando habla de los graves errores del *Tractatus*. A primera vista no se comprende qué queda en pie si se borran esos "errores" y lo que de ellos depende. Que la doctrina del *Tractatus* era un sinsentido, por la misma consecuencia de la obra, no pudo quitarle su importancia; era, pues, un sinsentido importante, significativo—lo que le fue reprochado por el matemático Frank Ramsey. Pero ahora es declarada como falsa por su propio autor, y esto es más grave; aunque algo consuele que la comprobación de la falsedad tenga, todavía, como consecuencia, una pérdida de significatividad.

Con las tres columnas, en todo caso, cae la presuposición apoyada por ellas: la idea de un lenguaje ideal. No son los lenguajes naturales los que forman el lugar del lenguaje ideal único, sino los juegos de lenguaje, según la expresión de Wittgenstein. El lenguaje que Wittgenstein tiene en mente en el *Tractatus* es sólo un juego entre otros; y en ese aspecto, las doctrinas del *Tractatus* conservan, en un sentido limitado, validez; mas este hecho no posee sino interés secundario. Las representaciones básicas del *Tractatus* no son, como se muestra ahora, las depuestas en las seis o siete tesis principales de ese tratado; más bien las tesis principales se revelan como una construcción erigida en un suelo que no va a desaparecer si desmontamos la superestructura.

Se ha dicho que los problemas filosóficos que preocupan a Wittgenstein en el *Tractatus* han surgido de preguntas que él encontró en Frege y Russell, mientras que su propia filosofía nueva, en las *Investigaciones Filosóficas*, está situada completamente fuera de toda tradición filosófica y no muestra influencias de ninguna fuente literaria—lo que explicaría su dificultad. Lo correcto es que las

preguntas con las cuales Wittgenstein se ocupa en el *Tractatus* tienen una conexión estrecha con problemas tratados por Frege y Russell. Pero estas preguntas se refieren a la superestructura, la teoría del lenguaje como reflejo de la teoría de las funciones de la verdad—y en ellas Wittgenstein aprendió de Frege y Russell. Esa misma construcción se derrumbó bajo la crítica que le hicieron, en muchas conversaciones largas con Wittgenstein, el joven matemático Frank Ramsay y, después de la muerte de éste, el economista italiano Piero Sraffa.

Una concepción filosófica, por original que sea, se expresa en formas facilitadas por la filosofía de su época; se apropia de la temática de la época. La visión del mundo detrás de ella, la concepción originaria, no aparece en ese *medium* sino como luz difusa. La filosofía del joven Wittgenstein no constituye, en ese aspecto, una excepción. Ramsay y Sraffa, sin embargo, con su crítica tenaz, lograron destrozarse precisamente ese *medium*: esta crítica se convirtió, para Wittgenstein, en la liberación de su concepción originaria ya formulada en el *Tractatus*; la proposición en cuestión dice: "Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo".

Como es conocido, Wittgenstein ha numerado las proposiciones del *Tractatus* según el peso lógico que les corresponde. Agregando a las siete tesis principales las proposiciones a las que atribuye el peso que sigue al máximo, vemos que la proposición que acabábamos de citar cuenta entre las 32 proposiciones en cuestión; 31 pertenecen sin duda a lo que hemos llamado la superestructura; hasta la aclaración de la proposición mencionada, la interpreta totalmente en el sentido de la doctrina del *Tractatus*: la Lógica llena el mundo, los límites del mundo son también los límites de la Lógica. En la siguiente aclaración aparece el solipsismo, la doctrina de que el Yo que conoce no puede salir de sí mismo: es totalmente correcto, dice Wittgenstein, lo que insinúa el solipsismo, sólo que no se deja decir. Que el mundo es mi mundo, sólo se muestra en el hecho de que los límites del lenguaje—de aquel lenguaje que yo sólo entiendo—significan los límites de mi mundo. Agrega Wittgenstein: "Yo soy mi mundo".

Así se truecan subrepticamente el Yo y el mundo, otra vez, y Wittgenstein puede hacer coincidir el solipsismo con el realismo puro: el Yo se ha estrechado en un punto sin extensión, y la realidad coordinada a él ha quedado como resto. Este párrafo del *Tractatus*—el que sigue a la proposición de que los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo—es el único en todo el tratado en el

cual Wittgenstein se refiere expresamente a puntos filosóficos de vista (que, en otros pasajes, discuta ciertas doctrinas lógicas de Russell, es otro asunto). Aquí vemos el hilo que liga a Wittgenstein con la tradición filosófica que, para él, había tomado forma especialmente en Schopenhauer. De ahí le viene el problema del solipsismo; sólo que él lo piensa, en dirección poco usual, hacia el lenguaje: mi mundo es mi lenguaje.

Ahora se comprende la fascinación que debía ejercer sobre el joven Wittgenstein la tesis de Russell de que hay un abismo entre la forma lógica y la forma gramatical de una proposición. Aquí se le ofreció un camino para convertir el solipsismo en realismo, para dejar coincidir ambos —una solución audaz, hasta híbrida, del problema del realismo planteado por la teoría contemporánea del conocimiento—; esta solución le permitió seguir sosteniendo con rigor la tesis de que los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo.

Dejando caer, con el Wittgenstein tardío, la teoría del lenguaje como reflejo, y buscando entre las ruinas del *Tractatus* lo que quedó entero, apenas llegaríamos precisamente a esa proposición; pues ella presupone la teoría del reflejo, por lo menos según la manera como es aclarada allí. Los límites del mundo son los límites de la Lógica. No podemos, pensando, trascender el mundo. Los límites de mi mundo y los límites de mi lenguaje significan, por ende, lo mismo, todo encaja muy precisamente. Si cae entonces, la teoría del lenguaje como reflejo, también tiene que caer, como parece, la afirmación de que los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo: una proposición que sigue de una teoría ya no ofrece ningún problema al caer en ruinas la teoría.

A no ser que, por otras razones, ofrezca tal problema; y ese es el caso para Wittgenstein. La proposición sigue sin duda de la teoría, pero la teoría fue hecha a causa de la proposición: la teoría debe resolver el problema que la proposición presenta a su autor. Habiéndose revelado como seudosolución, la “solución” no hace desaparecer el problema básico, y es, por eso, muy consecuente que la filosofía del Wittgenstein tardío se convierta, otra vez, en crítica del lenguaje y que, para ésta, el problema de la realidad se plantea aún más radicalmente, más desesperadamente. Wittgenstein incluye ahora toda la abundancia de posibilidades lingüísticas en su análisis, no contentándose ya con aquel habla, como el auténtico, que tiene su esqueleto lógico en la Lógica de Russell. Él distingue entre diferentes juegos de lenguaje que pueden tener lugar en el mismo idioma natural, como el alemán, a pesar de las múltiples variaciones que

puede haber entre los idiomas y que seguramente las hay, especialmente entre idiomas muy distantes entre sí, como el alemán y el chino. Mas estas diferencias quedan fuera de observación, ya que nada indica estudios especiales de lingüística en Wittgenstein.

El concepto de juego del lenguaje no es tan patente para el uso, en las *Investigaciones Filosóficas*, como tal vez pudiera parecer a primera vista. Inicialmente Wittgenstein lo había usado —como lo demuestran algunas piezas tempranas de las obras póstumas— para quebrantar la idea de un lenguaje necesario, que dominaba el *Tractatus*. Allí él tenía todavía el plan de construir paso a paso, a partir de juegos simples de lenguaje, el lenguaje más complicado, y de hacer visibles y captables aquellos “convenios enormemente complicados” que caracterizan, según el *Tractatus*, la jerga, el estilo corriente. Pero muy pronto ese plan es abandonado, como lo prueba una nota del año 1934: “Al describir determinados juegos simples de lenguaje no hago eso para construir, a base de ellos, los procedimientos del lenguaje desarrollado o del pensar, ya que eso no llevaría sino a injusticias; sino que simplemente presento los juegos como tales y dejo que irradien su efecto iluminador a los problemas especiales”. Eso vale, en lo que negativamente se afirma, también para el punto de vista de las *Investigaciones filosóficas*. En ella, sin embargo, los juegos de lenguaje son considerados en referencia a una pregunta directora, a “la gran pregunta” como la llama Wittgenstein, que está detrás de todas sus observaciones.

La pregunta por la esencia del habla ya no es, para Wittgenstein, la pregunta por la forma universal de la proposición o del lenguaje, ya que los diferentes juegos de lenguaje no están ligados por un único rasgo, sino que tienen un “parentesco” muy complicado. Wittgenstein usa la imagen del hilo que debe su fuerza, no a que una fibra corra del principio al cabo, sino a que las fibras se entretengan sin intersticios. Así los juegos de lenguaje son mantenidos unidos por una red complicada de semejanzas: “No puedo caracterizar mejor esas semejanzas que por el término ‘parentesco’”. Por linda que sea la imagen del hilo, no debe hacernos olvidar el hecho de que tal clase de parentesco no figura, ni puede figurar como fundamento para proposiciones universales acerca de idiomas y juegos de lenguaje. El juego particular de lenguaje sólo puede ser garantía de sí mismo cuando debe valer como ligado únicamente por tal parentesco con otros (juegos) y no por un concepto universal en el sentido corriente. Si queremos captarlo bajo ese aspecto de la universalidad, el hilo se nos disuelve en sus fibras. Wittgenstein no

quisiera conceder eso, ya que, para él, el juego de lenguaje en cuestión tiene, siempre, también un carácter paradigmático.

Ya en el *Tractatus*, Wittgenstein había insistido en la tesis de que podemos, apenas, representar el esqueleto lógico del habla, en las proposiciones sin sentido vaciadas de sentido, mas no insensatas de la lógica, pero que todas las afirmaciones pretendidas sobre el habla, sobre las proposiciones, sobre expresiones lingüísticas, son insensatas en sentido estricto, como el *Tractatus* mismo es en sí un sinsentido sensato. Del mismo modo, sí podemos representar las leyes aritméticas, pero no podemos, en un sentido trascendente, hablar *sobre* los números. A eso llegó Wittgenstein por su concepto de la función del habla que, como él cree, representa, en sus proposiciones con sentido, una copia de la realidad, pero que no posibilita un hablar sobre el habla mismo. En cierto sentido, Wittgenstein sigue sosteniendo este concepto: no podemos formular una teoría filosófica sobre el lenguaje o los juegos de lenguaje o el significado de palabras; tampoco sobre los números o el concepto del número. Lo que es el habla, el juego de lenguaje, el número, eso se muestra —esa ya fue la doctrina del *Tractatus*: se muestra en el ejemplo.

Así se explica el papel totalmente dominante de los ejemplos, cuando el filósofo Wittgenstein quiere hacer lo que tradicionalmente debe hacer un filósofo: dar cuentas de su hacer. Wittgenstein no puede sino mostrar aquello que importa. El juego de lenguaje, en el cual ocurre la palabra “juego de lenguaje”, sólo puede demostrarse en ejemplos en los cuales la palabra “juego de lenguaje” no significa ningún elemento del juego de lenguaje en cuestión. Preguntas que se refieren a las reglas de un juego particular de lenguaje no pueden hacerse de la manera en que normalmente se hacen preguntas. Más bien hay que mostrar que algo funciona como ejemplo, que no figura como elemento en este juego de lenguaje, que la pregunta se refiere a las reglas del juego. Wittgenstein aclara esa situación por la pregunta chistosa acerca de la longitud del metro originario en París —de esa cosa precisamente lo que no se puede decir es que mide un metro o que no lo mide; con ello queda caracterizada el papel de esta cosa en el juego del medir.

¿Por qué Wittgenstein ha sostenido, en la manera modificada mencionada, la tesis del *Tractatus* de que *sobre* el lenguaje no se puede hablar? Porque está detrás de su concepto del papel de los ejemplos. Al abandonar la idea del único habla ideal, y al poner en su lugar la idea de la variedad de juegos de lenguaje, Wittgenstein habría podido dejar caer, con la presuposición, también la conse-

cuencia, con la teoría del habla como reflejo, también la negación de la posibilidad de un hablar sensato sobre el hablar. Tanto más cuanto que Wittgenstein por juego de lenguaje no entiende solamente los cálculos artificiales que primero nos vienen a la mente y que él mismo tuvo en mente, quizás, al principio. Pero la “familia” de los juegos de lenguaje de la cual hablan las *Investigaciones Filosóficas* cuenta con muchas cabezas, muchas formas y, en sus miembros, con muchos colores de piel.

¿Por qué, entonces, no olvida Wittgenstein lo que sólo era resultado, o por lo menos debía aparecer como tal? Ciertamente, eso habría significado, para él, reconocer la filosofía como una empresa, que, según las circunstancias, podría alcanzar afirmaciones con sentido; eso habría significado que la filosofía no es mera actividad, mera terapia. Pero esta concepción de la filosofía no es solamente una consecuencia de aquella construcción aunque parece serlo, sino que es consecuencia de la concepción originaria que como principio, desde el comienzo, sostiene la obra de toda la vida de Wittgenstein, de aquella visión que, en el *Tractatus*, llegó a la formulación de que los límites de mi habla son también los límites de mi mundo. Sean cuales fueren las posibilidades que ofrece el habla —no ofrece la posibilidad de la relación, de la reflexión sobre sí mismo, excepto como crítica.

El habla cae aquí en una dialéctica que la filosofía tradicional conoce como dialéctica de la conciencia y del pensamiento. Filosofía se hace, para Wittgenstein, autoconciencia del habla. El habla, los juegos de lenguaje ocupan el lugar del pensamiento. La diferencia entre hablar y pensar casi desaparece, pensar y hablar son acoplados de tal manera que por lo menos el pensar no se deja pensar ya sin el hablar. Hablar sin pensar sí es posible, y Wittgenstein lo compara con el tocar, sin pensar, una pieza de música. Pero del pensar, el hablar no debe *poder* separarse. William James, el gran sicólogo americano, había mencionado los recuerdos de un sordomudo quien escribe que, ya en su temprana juventud, antes de poder hablar, había tenido sus pensamientos sobre Dios y el mundo. “Y ¡qué debe significar eso!”, exclama Wittgenstein... ¿Estás seguro, preguntaría él, de que aquello es la traducción correcta en palabras de tus pensamientos sin palabras? “¿Quiero decir que al autor le engaña su memoria? Ni siquiera sé si quiero decir *esto*. Estos recuerdos son un fenómeno raro de la memoria —yo no sé qué conclusiones sobre el pasado del autor debemos sacar de ellos”.

Como siempre, las respuestas, los rechazos de Wittgenstein no carecen de sutilidad, pero, sin embargo, él escoge sus ejemplos de manera bastante unilateral. No nos importa ahora aquí si sus ideas sobre el pensamiento son correctas, mas queremos saber cómo lo interpreta. No lo presenta de manera patente, ya que, para él, la filosofía no tiene la tarea de formular teorías. Él hace preguntas. Su procedimiento podría caracterizarse bien con una expresión de Jaspers: como discusión que pregunta.

Si reunimos todo lo que Wittgenstein, preguntando, expresa sobre el pensar, no podemos *no* ver claramente su tendencia: va en dirección al concepto behaviorista del pensar. En general, no querrá uno tomar a Wittgenstein por un behaviorista que reduce la vida síquica del hombre a conductas físicas o hasta niega, como behaviorista metafísico, la existencia y peculiaridad de procesos síquicos. En lo que al sentir y percibir se refiere, Wittgenstein sostiene que se trata de caracteres síquicos, pero no en el caso del pensar. Aquí su tendencia es claramente la de dejar que el actuar directamente siga al representar o percibir.

Este behaviorismo, sin embargo, no es, en el caso de Wittgenstein, una teoría de la psicología, como por ejemplo, el behaviorismo de Edward Titchener, discípulo más importante de Wilhelm Wundt. La pregunta de si una persona piensa, se convierte, para Wittgenstein, en la pregunta gramatical sobre las reglas de un juego de lenguaje, como en forma análoga sería una pregunta, en el juego de ajedrez, sobre si el rey no se mueve sino por una casilla. Tal pregunta se refiere aparentemente a las reglas del juego de ajedrez y no dice nada sobre el curso del juego. Seguramente existen preguntas en las cuales se pregunta exclusivamente por el uso de la palabra "pensar", como por ejemplo, cuando se pregunta si las máquinas saben pensar. Entonces diremos que nosotros no solemos usar la palabra en tal sentido. Al orientarse Wittgenstein en tales preguntas, el pensar ya no es, para él, un proceso interior que lleva a ciertas consecuencias exteriores, las acciones. "Pensar" es ahora una palabra en un juego de lenguaje, la cual, en ciertas conexiones, usamos para aplicarla a la conducta humana —por ejemplo, en la transición de una proposición a otra. Wittgenstein mismo se plantea la pregunta de si él, en el fondo de su corazón, cree que todo, excepto la conducta humana, es una ficción; pero agrega que "ficción" significa aquí "ficción gramatical": con las reglas del juego de lenguaje se finge que detrás de la conducta de una persona ocurre algo como un proceso intelectual.

No debemos esperar de Wittgenstein que de hecho nos diga que pensar y hablar son lo mismo, aunque él mismo lo crea tal vez. La filosofía no aventura tales constataciones; no puede, en absoluto, hacer tales constataciones. Sólo puede mostrar, a saber, con el ejemplo. La filosofía es crítica, crítica del habla, y si somos precisos debemos decir que para el filósofo no hay problemas filosóficos. La actitud de una ingenuidad en cierto sentido sutil que renuncia a la terminología científica aún donde irrumpe en los recintos científicamente delimitados de la psicología, nos hace difícil comprender que, en el fondo, la posición de Wittgenstein, en el caso de estas preguntas, es harto diferente del behaviorismo de Titchener. Mientras que Titchener puso el significado de la palabra en el contexto, Wittgenstein sustituyó el contexto por el uso, la regla que regula el uso o la conducta que corresponde a tal regla. En ambos casos, el significado como un *contenido*, como contenido espiritual de la conciencia, como estar-consciente —defendido, por ejemplo, por Oswald Külpe y su escuela de Würzburg contra la escuela de Wundt— queda eliminado.

Al rechazar, con Wittgenstein y la psicología behaviorista, bajo cuya influencia está sin duda, la concepción de significados como contenidos intencionados en el pensar, llegamos a la conclusión de que el pensar pierde toda independencia frente al hablar. Si ese es el procedimiento de la psicología behaviorista, entonces significa ello solamente que describe los procesos síquicos de acuerdo con la conducta exterior del organismo, en vez de hablar sobre ellos en expresiones acerca de experiencias interiores. Esto tiene su sentido, y la convicción de que, en la psicología, no se puede proceder científicamente de otra manera, no incluye ninguna concepción metafísica sobre la existencia o no-existencia de procesos y estados específicamente síquicos. Y no es que Wittgenstein sea un behaviorista en sentido metafísico, una persona que sostiene que no haya nada espiritual. Sucede otra cosa: Wittgenstein mantiene el lenguaje de la experiencia inferior, y con ello, precisamente él con su concepción behaviorista del pensar, coloca el lenguaje en la dialéctica de la conciencia: la filosofía como reflexión sobre el pensar se hace reflexión sobre el juego de lenguaje. Pero mientras la filosofía había conservado, en los significados o en el concepto, un campo genuino de objetividad, sucede ahora que éste desaparece. Al lado de la lingüística y de la psicología behaviorista, a la filosofía no le queda, respecto del juego de lenguaje, sino una función crítica. El significado de una palabra es ahora su uso, la regla gramatical para su

uso y, tal vez, la conducta a base de esa regla; y la distinción crítica que la filosofía debe hacer es la del uso objetivo y de la ficción gramatical. En otras palabras: la filosofía misma no es, de ninguna manera, un juego de lenguaje, no es posible como juego de lenguaje y cuando, en la tradición, lo intentaba, se envolvió en ficciones gramaticales que tomó por algo que no eran y no podían ser. La esencia, dice Wittgenstein, está pronunciada en la gramática.

En el *Tractatus*, le quedaron al lenguaje solamente las proposiciones de las ciencias naturales como posesión legítima —un hecho consecuente, visto desde la teoría del habla como reflejo. El Wittgenstein tardío ha retenido, en la variedad de los juegos de lenguaje, un campo más abarcador, o más bien, si se quiere, lo ha explorado. Ahora es el lenguaje corriente de todos los días el que figura como base, y el uso corriente del lenguaje se convierte en criterio, a veces no concedido abiertamente, frente a la filosofía en especial. ¿De hecho se usa una palabra en este sentido? —de este modo se pregunta él por la filosofía y su uso del lenguaje. La filosofía, en el sentido de Wittgenstein, ya no quiere llegar a la razón, sino al sano sentido común: “El filósofo es quien debe sanar en sí muchas enfermedades antes de poder llegar a los conceptos del sano sentido común”.

Hasta podríamos decir que, en cierto sentido, no se puede hablar de significados sin hablar, al mismo tiempo, sobre el habla, a saber en cuanto que una palabra, una expresión lingüística o tiene o no tiene un significado. Pero en tal caso sigue, para Wittgenstein, que los significados no pueden ser algo espiritual, dado en algún modo como contenido —en caso contrario sería representable. No podría, sin embargo, por la misma razón, arriesgar la eliminación de los significados *qua* contenidos como argumento para la imposibilidad de hablar filosóficamente sobre el habla. Ya que entonces caería en un círculo: los significados no serían contenidos posibles por no ser representables; y no serían representables por no ser contenidos posibles.

No queremos aquí seguir hasta en los detalles y discutir completamente la nueva doctrina de Wittgenstein. Nos importa comprender que, en su caso, se mantiene, de manera sorprendente, una dialéctica ya conocida desde la tradición filosófica, y precisamente en un punto donde menos se la esperaba: a saber donde, por un lado, cede al behaviorismo no-dialéctico y, por el otro lado, trata de mantenerse en la actitud igualmente no-dialéctica del lenguaje corriente, en la concepción ingenua del mundo, en el sano sentido

común; y ambos fenómenos sobre el fondo y fundamento de la concepción que lo sostiene todo, según la cual los límites del habla significan los límites del mundo.

Bajo la presuposición, sin embargo, de una multiplicidad de juegos de lenguaje, esta afirmación toma una forma distinta de la que tenía bajo la presuposición de un único habla que hace una copia del mundo —la doctrina desarrollada en el *Tractatus*. Ahora el habla ya no deja libre la realidad, a pesar del trabajo crítico del filósofo, de una manera tan clara como Wittgenstein había supuesto y podía suponer en el *Tractatus*. Ahora el solipsismo no se deja traducir tan elegantemente en el realismo puro, como lo había enseñado entonces, con una vuelta sorprendente, al lector perplejo. A veces —eso es verdad— dice ahora que la filosofía lo deja todo como es, simplemente lo pone sin concluir nada: “Ya que todo está ahí, abiertamente, no hay nada para explicar, pues lo eventualmente oculto no nos interesa”.

Esos son tonos positivistas que no convencen. Este propulsor de la filosofía se revela mejor y más auténticamente en su crítica taladrante que en sus ideales clacisistas. Si la filosofía en el sentido tradicional es la tentativa de comprender el mundo, entonces el método de Wittgenstein, el de alcanzar esa comprensión por mera eliminación de las dificultades, estaría sin duda en la línea que desde siempre han seguido los filósofos. La pregunta es, sin embargo, si —para hablar con Wittgenstein— la lucha contra el embrujo de la razón por medio del habla es suficiente para cumplir con las tareas del filósofo, si el filósofo puede lanzarse desarmado a esa lucha con esperanzas de éxito, como Wittgenstein cree.

“No debemos formular ninguna teoría. No debe haber nada hipotético en nuestras observaciones. Toda explicación debe desaparecer, y la descripción sola debe ocupar su lugar”. Descripción —hasta ella no es, para Wittgenstein, la tarea de la filosofía (en el sentido aspirado por la fenomenología); la filosofía se agota en la comparación de descripciones, y ¿qué se consigue, en el mejor de los casos? Sólo tanto de comprensión del mundo cuanto ya nos ofrecen las ciencias particulares en su particularidad y cuanto contiene la comprensión del mundo documentada por el lenguaje corriente del llamado sano sentido común.

Wittgenstein, en una imagen sugestiva, habló del sentido de la filosofía: ella debe mostrarle a la mosca la salida de la botella. Pero ¿de hecho, podemos decir que la filosofía muestra un escape si los resultados de la filosofía consisten en un sinsentido mediocre

y en las ronchas que la razón se saca al embestir contra el límite del habla? Es la tragedia del filósofo Wittgenstein que su concepción originaria no le ha permitido saltar sobre la sombra del habla; ella lo mantuvo hechizado en su crítica del habla que, sin embargo, fue realizada por él de la manera más ingeniosa. Si cabe una comparación, sería posible hacerla con el Freud de la sicopatología de la vida cotidiana. Lo más banal, lo más corriente, parece transformado y nuevo. Hasta eso tiene grandeza.

¿El punto de giro en la filosofía del siglo xx? Se ha celebrado la filosofía tardía de Wittgenstein como tal punto de giro, como un comienzo nuevo que en nada queda ligado con la tradición. Esta característica no acierta lo decisivo: hasta el Wittgenstein tardío está metido, y profundamente, en la tradición filosófica, y desde ella sola sus problemas se aclaran. Su metódica de la crítica del habla significa un paso que no será olvidado tan fácilmente; ya era hora de que alguien tomara en cuenta este asunto.

“El pensar no es sin el habla, como el habla no es sin el pensar; ambos están en una relación recíproca. En todo su significado y en todo lo que sigue de él, ese hecho nunca ha sido tomado en cuenta”. Esa proposición no se encuentra en Wittgenstein. Se la va encontrar en un libro que promete precisamente ese “tomar en cuenta”. Su título es *El punto de giro en la filosofía del siglo XIX*; su autor el filósofo alemán Otto Friedrich Gruppe, dejado en la oscuridad por la sombra de Hegel. Apareció en el 1834, precisamente cien años antes de la “vuelta” de Wittgenstein.

WITTGENSTEIN Y LA FILOSOFIA ANALITICA

(Original *Wittgenstein und die analytische Philosophie*. “Berechnungen”, Rowohlt, 1964. Trad. de Manfred Kerkhoff).

Por J. V. KEMPSKI

LA filosofía alemana de nuestros días no sale sino lentamente de la sombra proyectada por algunos viejos, y la sombra del más joven entre ellos es también la más larga: la de Heidegger. Quien toma la palabra de Heidegger por la palabra de la época (si se quiere: de una época indigente), encontrará que está bien así, o se escandalizará. Sea como fuere, la filosofía alemana no ha logrado, hasta ahora, saltar sobre la sombra de Heidegger, así como la filosofía inglesa no ha logrado apartarse de la sombra de Wittgenstein.

Al aceptar hipotéticamente la comparación entre Heidegger y Wittgenstein, uno nota muy rápidamente que ambos tienen mucho más en común que la fecha del nacimiento (el año 1889). Ambos muestran una afinidad a la mística, ambos tienen una inclinación hacia la vida simple —la cabaña en Noruega no está tan lejos de aquella otra en la Selva Negra. Ambos tratan de despedir una tradición de dos milenios, en favor de un pensar más radical ante el cual se desvanece el tradicional. Para ambos, finalmente, el habla gana el papel central de su filosofía: en Heidegger como el lugar donde se ilumina y acontece el ser, en Wittgenstein como la botella para moscas que separa al hombre de la realidad.