

## Estudios Críticos

### LITERATURA RECIENTE SOBRE WITTGENSTEIN

CARLA CORDUA

#### 1. Sobre el conocimiento

Jesús Esparza Bracho, en su artículo "El concepto de Filosofía y conocimiento en Ludwig Wittgenstein", se refiere principalmente a la separación, que Wittgenstein establece ya en el *Tractatus* y que sostendrá en pie a lo largo de toda su carrera, entre la actividad de hacer filosofía y el conocimiento científico. Su exposición de la mencionada diferencia es clara, precisa y correcta. Desgraciadamente el autor de este ensayo se mantiene fiel, la mayor parte del tiempo, a la forma que el distingo presenta en el *Tractatus*, donde la filosofía es descrita en términos mayormente negativos y donde parece que todo lo que podía ser, en general, dicho filosóficamente ya estuviera contenido en aquel libro. Lo demás consistiría en guardar silencio. Sabemos, sin embargo, que después del vuelco en la manera de pensar que Wittgenstein le debe, entre otras cosas, a la crítica de su primera obra, el filósofo desarrolla un modo de hacer filosofía que sigue practicando hasta el fin de sus días y del que aquí no se ofrece ninguna descripción a pesar de que el título del artículo autoriza a esperarla.

El trabajo del profesor Esparza explica la noción tractariana de 'actividad elucidatoria' (p. 59) y la delimitación filosófica de lo pensable y lo impensable, de lo decible e indecible (p. 61); además, le atribuye al autor del libro temprano, erróneamente, creo, un concepto más tardío de filosofía como "análisis de la gramática de nuestro lenguaje" o "análisis de la lógica propia de nuestro lenguaje común" (p. 62). Wittgenstein no ofreció otra cosa que *descripciones* gramaticales y lógicas. Fue insistente y claro en que la filosofía se interesa sólo por posibilidades semánticas y por relaciones conceptuales. Habiendo abandonado el atomismo lógico del *Tractatus*, el análisis, que primero es practicado por Wittgenstein

principalmente para acceder a los elementos últimos que se supone que componen las realidades complejas, pasa después a tener otro sentido, el de exhibir las partes de lo complejo para servir a la visión sinóptica. Con este cambio, el análisis pierde su posición privilegiada en la filosofía y parte del interés decisivo que le corresponde en su primera versión.

El ensayo que comentamos explica que Wittgenstein le negó el carácter cognoscitivo a la filosofía (pp. 63–64). Pero insinúa que el carácter agnóstico de la filosofía depende de que no existe un lenguaje filosófico (o de que la filosofía consiste mayormente en guardar silencio), y no, como debiera decir, me parece, que la filosofía carece, de acuerdo con Wittgenstein, de un objeto mundano propio y que la sola descripción de posibilidades semánticas no constituye conocimiento en un sentido científico del término, el único que el filósofo reconoce como legítimo.

Henry McDonald, en el estudio titulado "Crossroads of Skepticism: Wittgenstein, Derrida and Ostensive Definition", se interesa por la cuestión controvertida del llamado 'escepticismo de Wittgenstein'; trata, además, otros asuntos, que por ahora nos importan menos. Le llama la atención al autor la variedad de las interpretaciones de la supuesta posición escéptica de Wittgenstein. Los desacuerdos se producen entre los intérpretes analizados en este ensayo, no alrededor de la cuestión de si Wittgenstein es o no es escéptico, que todos están de acuerdo en eso, sino que giran en torno a cuál es el objeto de este escepticismo. "The problem arises when one tries to characterize the nature of such skepticism—*of what* it is a skepticism" (p. 262). El ensayo de McDonald contiene el esquema de tres interpretaciones del supuesto escepticismo de Wittgenstein, la de Kripke, la de Staten y la del autor del estudio que comentamos. En lo que sigue me concentro en esta caracterización y en la discusión de lo que McDonald propone contra los otros dos autores. El lector no debe pensar, sin embargo, que hay sólo estas tres maneras de entender el supuesto escepticismo de Wittgenstein. Pero las otras que hay no estarán en discusión aquí.

McDonald señala, antes de entrar en materia, que nadie sostiene que el autor del *Tractatus* sea escéptico. Es el crítico de la teoría pictórica del lenguaje, el Wittgenstein desencantado con su obra temprana, el que, según Kripke y Staten, es un pensador escéptico. La oposición entre los dos intérpretes nombrados presupone, como tiene que ser, algo básico que ambos tienen de común, en este caso, el escepticismo del Wittgenstein tardío. Pero estos críticos están separados, sostiene McDonald, por más que una mera discrepancia de opinión acerca del escepticismo de

Wittgenstein. Kripke pertenece a la tradición del pensamiento analítico, y Staten, a la del pensamiento europeo de tierra firme, que los anglo-parlantes —también, excéntricamente, los de América y Australia— llaman la tradición 'continental'. Para estas dos perspectivas el escepticismo de Wittgenstein consiste, en efecto, en dos cosas diversas y, en este sentido, me parece, el desacuerdo deja de ser frontal y hasta corre el peligro de dejar de ser un desacuerdo si es verdad que sus representantes se refieren a cosas completamente distintas.

El escepticismo del segundo Wittgenstein, según Saul Kripke (*Wittgenstein: On Rules and Private Language*, 1982), es del tipo humeano. Se haría presente, sobre todo, en la sección dedicada por las *Investigaciones filosóficas* a las reglas y a las conductas que se atienen a reglas. En la interpretación de Kripke, que ha sido impugnada varias veces, la intención de Wittgenstein sería mostrar que el lenguaje que usamos de ordinario con tanta confianza, carece de una base en la realidad o en la perfección de sus reglas, que justifique nuestra falta de dudas y vacilaciones. Wittgenstein subrayaría la inseguridad de nuestra posición con el objeto de proponer un problema escéptico: el lenguaje no es tan confiable como le parece habitualmente al hablante no filosófico. Después de infundirnos estas dudas escépticas, Wittgenstein nos ofrecería, sin embargo, una solución a este problema. Tal solución o liberación de la duda sería, sin embargo, escéptica otra vez. De acuerdo con Kripke lo que le falta al lenguaje, según Wittgenstein lo entiende, quedaría compensado por el acuerdo en las maneras de juzgar de los miembros de una misma comunidad lingüística, por las convenciones, o los hábitos, como decía Hume.

Lo que otros lectores de Wittgenstein, como, por ejemplo, Hallett en su *Companion*, llaman la autonomía del lenguaje de acuerdo con las *Investigaciones Filosóficas*, sería, entonces, la fuente del escepticismo de Wittgenstein. Por ejemplo, Kripke echa de menos, en la regularidad que Wittgenstein le atribuye a nuestros juegos de lenguaje, otra regularidad superior, en la que las reglas controlaran estrictamente sus diversas aplicaciones. McDonald dice: "Kripke thus interprets Wittgenstein as denying (what some analytical philosophers claim is) the Tractarian view of language: that in order to have sense, the rules of our language must be grounded in certain facts or conditions of the world. Kripke also argues that Wittgenstein puts forward a 'skeptical solution' similar to Hume's in the emphasis both place on agreement and consensus—or on what Wittgenstein called 'use' and 'practice' and Hume 'custom' and

'habit'" (p. 262). Kripke quiere volver a poner al Wittgenstein de las *Investigaciones Filosóficas* frente a un dilema que éste rechaza: o realismo o convencionalismo. La crítica del platonismo no convierte automáticamente a Wittgenstein en un seguidor de Hume. El dilema entre teorías filosóficas antagónicas queda superado por el programa de la descripción detallada de las operaciones lingüísticas.

Los principales argumentos de McDonald contra esta interpretación de Kripke se fundan sobre la demostración exitosa de que Wittgenstein no dice lo que su crítico le atribuye y, también sobre la de que lo que dice tiene otro sentido que el que supone la lectura de Kripke. En particular, para Wittgenstein no se plantea la llamada 'paradoja escéptica' y no existe el problema de las aplicaciones de las reglas a propósito del cual Kripke descubre el supuesto escepticismo de Wittgenstein.

Kripke's considerations of the ability (or lack of ability) of rules to predict future application is at odds with Wittgenstein's de-emphasis of such considerations. Prediction, hypothesis, explanation, causality: these are for Wittgenstein characteristic of an empirical and scientific method that he feels is inappropriate for philosophy... Kripke's failure to grasp Wittgenstein's conception of philosophy makes him go wrong on two fundamental points. First, Wittgenstein is not skeptical about the connection or link between rule and application. Rather, he is skeptical about a certain kind of explanation we give to ourselves in understanding such connection; that kind of explanation may be characterized as empirical on the one hand and essentialist on the other. It is the very kind of explanation that Kripke uncritically assumes even as he tries to skeptically undermine it. Secondly, Humean habit and custom play the role not of 'skeptical solution' to a paradox in Wittgenstein's thought, because, as we have seen, there is no skeptical paradox to solve. Rather, use and practice are a vital element of the nonskeptical project of philosophical description Wittgenstein undertakes.

(McDonald 1990, p. 268)

Kripke se acerca a las investigaciones de Wittgenstein provisto de una vara que le hace ciertas exigencias ideales al lenguaje. Como la descripción de las operaciones efectivas de hablar, comprender, expresarse y comunicarse no están a la altura de la representación ideal aplicada desde afuera a los juegos de lenguaje, el crítico concluye que el investigador niega escépticamente tanto la posibilidad ideal que él

postula como su cumplimiento en el lenguaje ordinario investigado. Wittgenstein cree que estas representaciones ideales ligadas, en este caso, al platonismo o realismo filosófico tradicional, son un obstáculo para la tarea de la filosofía, que es la de describir las actividades lingüísticas como son en la vida común y corriente. Kripke hace caso omiso de la denuncia wittgensteiniana de los falsos ideales que extravían al filósofo y que ilustra mediante algunos de sus efectos nocivos sobre el *Tractatus*. “No aspiramos a un ideal: como si a nuestras vagas proposiciones ordinarias les faltara todavía un sentido enteramente impecable y como si estuviera pendiente que nosotros construyéramos un lenguaje perfecto” (*Philosophische Untersuchungen* —en adelante PhU— § 98; cf. §§ 88–90).

Henry Staten (*Wittgenstein and Derrida*, 1984) encuentra el escepticismo de la obra tardía de Wittgenstein en el reconocimiento que ella hace de la incapacidad humana para satisfacer la intencionalidad (en un sentido husserliano) de los hablantes. “The skepticism with which Staten characterizes Wittgenstein is not...about the relation of language and the world, rules and application, but rather a skepticism about the ability of the human subject to ‘mean’ what he says, about the ability of intention to achieve fulfillment” (p. 262). “Staten, following Derrida, shifts the terms of the skeptical paradox as formulated by some analytical philosophers and posits them within language, within the experience of the human subject: ‘deconstructive doubt is not a doubt about things but about the unrevisability of established linguistic formulas’” (p. 263). El deconstruccionismo americano, sostiene McDonald, es un formalismo que ignora la capacidad significante, la fuerza persuasiva del lenguaje y se aviene bien con la idea de que la vida práctica no es afectada en nada por la deconstrucción. Lo que importa sobre todo, para un enfoque de Wittgenstein desde esta posición formalista ligada a la obra de Derrida, es el status conceptual del lenguaje.

La lectura de Wittgenstein por un simpatizante de Derrida también le merece diversos reparos a McDonald. Si Kripke enfoca a Wittgenstein desde el análisis filosófico, sus problemas y recursos mentales, y lo deforma, esta otra perspectiva comete la misma falta de otra manera (pp. 272–73). El escepticismo que Staten le atribuye a Wittgenstein consiste en suponer que su obra nos recomienda ‘vivir en la contradicción’. El filósofo sabría que lo real está mediado por las formas lingüísticas aprendidas; que lo que llamamos realidad no es más que una ilusión. Esta condición le haría imposible distinguir entre lo verdadero y lo falso.

Aceptar la ilusión como ilusión pero acomodándose a los esquemas establecidos sobre los que no tenemos poder: éste sería el consejo de Wittgenstein. McDonald le opone: "Wittgenstein...does not counsel us to live with illusion but rather with as much truth as we can stomach. That 'truth', unlike how Kripke would have it, is a state of at least partial uncertainty. And such uncertainty, unlike how Staten would have it, is not valued as such by Wittgenstein, not affirmed as a desirable consequence of our use of language. Rather, as Wittgenstein puts it in *On Certainty*, "our language game is only possible if one trusts something (I did not say 'can trust something')" (§ 509); without such trust, such affirmation of the reality that language describes and expresses, we could neither 'believe' nor 'deny', neither recognize truth nor perceive illusion" (pp. 274-75).

Este es el punto de la discusión donde aparece, por fin, lo que habría que discutir para establecer si Wittgenstein es o no escéptico. La verdad, restringida críticamente por Wittgenstein a un área mucho menor de la que habitualmente se le asigna, se funda en la familiaridad, la confianza, la creencia, y depende de ellas. La verdad se expresa en proposiciones que tiene cierta forma, que se refieren sólo a determinados objetos y que poseen una gramática peculiar. Ella está rodeada por todas partes por actividades lingüísticas cuyas 'proposiciones' son expresivas, comunicantes y capaces de desempeñar muchos papeles importantes en el lenguaje y vitales para nosotros, pero que no son ni verdaderas ni falsas. No sólo las órdenes, las súplicas, las quejas y los chistes del lenguaje ordinario pertenecen a esta otra área, sino la filosofía, la lógica, las matemáticas, la geometría también. Estas y otras actividades lingüísticas análogas no proporcionan conocimientos, y como no lo hacen, no cabe, respecto de sus 'proposiciones', preguntarse con sentido acaso son verdaderas o falsas. Esta división crítica entre un uso del lenguaje para hablar del mundo y otro para hablar de otras 'cosas' que no son objetos mundanos es la cuestión a propósito de la cual es preciso decidir si Wittgenstein es escéptico. Desgraciadamente el artículo de McDonald ni siquiera la menciona.

McDonald practica en este ensayo un acertado análisis crítico de dos lecturas del supuesto escepticismo de Wittgenstein y les opone una tercera opinión, la suya. La parte crítica del ensayo es instructiva y reveladora. Su aspecto afirmativo, en cambio, es pobre y, me parece, equivocado. Consiste en sostener que el escepticismo de Wittgenstein se refiere a la filosofía y no a las cosas de las que la filosofía habla. El modo

como los filósofos tratan las cuestiones de la relación entre el lenguaje y la realidad, de la intencionalidad del habla y su propensión a buscar una justificación de estos problemas, etc., dice, es el objeto del escepticismo de Wittgenstein. "We—especially philosophers—must change the way we think" (p. 264). La desconfianza de Wittgenstein, cree McDonald, no está dirigida

toward any necessary feature of our behavior (much less toward "the nature of reality") but rather toward the way many of us, particularly philosophers, have as a matter of contingent fact grown accustomed to acting... The best the philosopher can do is "assemble reminders", point the way out of the "fly bottle". And Wittgenstein is far from being complacent about the success of even this limited enterprise... He saw and stressed that the philosophical illusions he was trying to dispel were embedded deeply in our language and forms of life. He was, in this sense, extremely skeptical. But his was a skepticism about the ability of the philosopher, in these times, to dispel illusions generated by metaphysical dualism, not a skepticism or a doubt that such dualism was in fact illusory. It was a skepticism about the usefulness, not about what philosophy is about.

(p. 275)

La tesis de McDonald, además de estar vagamente formulada, le atribuye excesiva importancia a la preocupación de Wittgenstein por la filosofía de otros. La filosofía es una actividad y si uno se interesa en ella se pone manos a la obra y la lleva a cabo uno mismo. Por otra parte, Wittgenstein pensaba que la filosofía era una actividad que dejaba la vida diaria, cuya forma es la que le imprime su carácter básico a las diversas lenguas, como la había encontrado. Suponer que las poderosas tendencias que nos llevan a errar y a enredarnos en abusos de lenguaje provienen de posiciones filosóficas (el dualismo metafísico, por ejemplo) es atribuirle a la filosofía un poder que no tiene. La filosofía es una actividad especializada, derivada, enfermiza, decía Wittgenstein a veces, que se desarrolla en el seno de la vida social y natural del hombre pero que no le da su forma, no la dirige ni puede transformarla. En el caso de Wittgenstein, un escepticismo relativo a la filosofía no significa nada, pues no haría ninguna diferencia ni siquiera para la actividad filosófica, mucho menos para el mundo y los hombres.

El interés de estas discusiones acerca del supuesto escepticismo de Wittgenstein tiene varios aspectos. El principal reside, a mi juicio, en la

manera como los intérpretes ignoran tanto las reiteradas declaraciones del filósofo sobre el escepticismo como las investigaciones en las que se muestra cómo se genera la posición escéptica y cómo puede ser exitosamente superada.

Renford Bambrough discute, en "Fools and Heretics", la estructura de los conflictos de opinión y de los desacuerdos que podemos tener con nosotros mismos; se vale para ello, en lo principal, de los conceptos que Wittgenstein ofrece en *On Certainty* (OC). A propósito de este tema busca entender, también, las relaciones que pueden tener entre sí los hombres que pertenecen a culturas diferentes. En este libro dice Wittgenstein que los misioneros imponen su punto de vista a los nativos mediante un entrenamiento como el que se da a los niños, a los animales y a los que aprenden la lengua materna. Pues, "donde se encuentran realmente dos principios que no pueden reconciliarse uno con otro, allí cada cual declara que el otro es un loco y un hereje" (OC § 611). Bambrough sostiene que en esta obra inacabada Wittgenstein no se muestra seguro de las respuestas que quiere darle a las preguntas epistemológicas que allí mismo plantea. "These are accordingly the questions that Wittgenstein considers in *On Certainty*. But it is not clear what answers he wants to give" (p. 242). Tanto el ejemplo de los misioneros, que se dedican a conformar la persuasión de sus educandos sin ocuparse de lo que puedan pensar por su cuenta, como el caso de los que se declaran locos mutuamente, parecen apuntar en la dirección de que Wittgenstein está persuadido que entre personas de diversa formación hay un hiato de significado, un vacío, que no se puede atravesar más que mediante la imposición de un entrenamiento unilateral.

Sin embargo, este ensayo muestra, con razón, que Wittgenstein propone también un concepto alternativo en las mismas notas de *On Certainty*. Toda comunicación presupone un lenguaje común y ocurre en el contexto de una vida compartida entre los que se entienden. Pero también el malentendido, el conflicto de opiniones, la discusión y el desacuerdo precisan de un fondo común o deben pertenecer al mismo sistema, como lo llama Wittgenstein, para tomar la forma característica de los confrontamientos, que han de girar alrededor de ciertos ejes inmóviles para poder desarrollarse como tales. Para empezar, ningún conflicto puede ser total (p. 248). "The two parties to the conflict should share some beliefs and understanding that are relevant to the making of a decision, to the determination of the question on which they are



divided" (p. 247). Wittgenstein dice, en efecto,: "Todo escrutinio, fortalecimiento o debilitamiento de una suposición ya ocurre dentro de un sistema. Y tal sistema no es el punto de partida más o menos arbitrario y dudoso de todos nuestros argumentos, sino que el mismo es parte de la esencia de eso que llamamos un argumento. El sistema no es tanto el punto de partida como el elemento vital de los argumentos" (OC § 105). Pero si, como parecía de acuerdo con los ejemplos propuestos arriba, faltan los nexos entre los miembros de comunidades culturales completamente diferentes, parece no quedar sino el recurso de la violencia y el sometimiento de una de las partes a la otra. Wittgenstein inventó, en efecto, con fines metódicos, muchos ejemplos de pueblos de costumbres exóticas, cuyos hábitos mentales se oponen frontalmente a los nuestros. El propósito de tal ejercicio es procurarse el filósofo casos contrastantes que arrojan luz sobre la manera como usamos nuestros símbolos lingüísticos. Pero los ejemplos de pensamiento inconmensurable no representan la erección de tesis sobre el tema que discute Bambrough. Creo que el ensayista tiene razón cuando sostiene que Wittgenstein podría resolver el problema de la completa incomunicación con su idea de la común naturaleza humana, del sustrato animal sobre el que, de acuerdo con el filósofo, se edifica la diversidad humana. De modo que, no importaría cuán diversos puedan ser los hombres que entran en conflicto, siempre que subsista el horizonte natural que impide el surgimiento de un hiato en el que el sentido se interrumpe del todo.

## 2. Sobre la obra de Wittgenstein

El libro de Robert John Ackermann, *Wittgenstein's City*, publicado en 1988, parece al comienzo una tesis referente al desarrollo intelectual de Wittgenstein y su obra, como *The False Prison* de David Pears (que reseñé en *Diálogos* 56 (1990): 190-94). Ambos autores rechazan la división de la carrera de Wittgenstein en dos períodos y defienden una interpretación que acentúa la unidad de la obra. Pero se trata, en el fondo, de libros muy diferentes en otros aspectos. Pears sostiene hasta el final su propósito de explicar la unidad de la obra mientras que Ackermann parece olvidarse por el camino de su primer planteamiento. En efecto, su libro, habiendo perdido de vista el asunto con que se inicia, termina con una serie de capítulos dedicados a diversos temas que son tratados por ellos mismos y que no guardan ninguna relación instructiva con la pregunta por el desarrollo del pensamiento y la obra

de Wittgenstein. Una diferencia de otro orden entre Pears y Ackermann, como ejemplo: Pears se limita a disminuir la importancia del distingo entre el primer y el segundo Wittgenstein mientras que Ackermann convierte la pregunta por las relaciones entre el *Tractatus* y las *Investigaciones Filosóficas* en una cuestión polémica central para su comprensión del filósofo. Discute otras interpretaciones de Wittgenstein desde este punto de vista y formula diversos argumentos para demostrar la superioridad de su propio enfoque. No siempre resulta persuasivo, sin embargo. Estando convencida que el corte entre el primero libro y los trabajos llamados 'tardíos' es solamente parcial y simpatizando, por eso, con la tesis general de Ackermann, se me hace difícil aceptarla globalmente por la manera como el autor esquiva los pasajes que sirven de fundamento a las interpretaciones rivales que combate. El no mencionar la evidencia inconveniente para una tesis no la hace desaparecer. Voy a presentar en los próximos párrafos una ilustración del procedimiento de Ackermann que estoy criticando.

El Prefacio (pp. ix–xiii) y los dos primeros capítulos del libro, "Panorama" (pp. 3–23) y "Thickets" (pp. 24–46), informan al lector sobre el enfoque de su tema del estudio de Ackermann. Voy a destacar, de este enfoque, lo que tiene que ver con el problema de la historia intelectual del filósofo. Esta historia, sostiene Ackermann, ha sido interpretada de acuerdo con un esquema dramático que, fijando la atención en las dos obras principales de Wittgenstein, las contrapone como si se tratara de dos sistemas filosóficos incompatibles. "Scholars have paid the most attention to his two classics, published roughly thirty years apart. They have noted Wittgenstein's observation that the second work was the product of dissatisfaction—even disgust—with the first work. Early supporters of Wittgenstein accepted the incompatibility of the *Tractatus* and the *Investigations*. Either they chose the *Tractatus* as the rigorous early classic, regarding the *Investigations* as marking the deterioration of a great mind, or they chose the *Investigations* as the definitive correction of the repudiated errors in the earlier *Tractatus* and as the statement of an ultimately defensible philosophy" (p. 6). Necesitamos, sostiene Ackermann con toda razón, una nueva perspectiva. "The *Tractatus* and the *Investigations* are most appropriately seen as the assemblages from (a) vast collage of material, not as two conflicting books for which some rigid relationship of comparative worth is to be found" (p. 7). Pero, aunque su proposición de ver la obra de Wittgenstein de otra manera es oportuna e instructiva, Ackermann no se

hace cargo en ningún momento de que es el mismo Wittgenstein quien introduce la comparación valorativa entre su primera obra y sus trabajos posteriores. Prefiere presentar la comparación que desvaloriza al *Tractatus* como una arbitrariedad de intérpretes a los que critica.

Más específico es el escamoteo de los textos incómodos a propósito del siguiente punto. No hay ruptura entre el *Tractatus* y las *Investigaciones*, sostiene este estudio. El primer libro trata de un caso especial de lenguaje, la frase asertiva, y los estudios posteriores amplían la consideración del lenguaje hasta abarcar muchos usos diversos del mismo que no pueden ser reducidos a uno sólo de ellos. "Its (del *Tractatus*) rigid description of factual assertion has given way (en las *Investigaciones*) to a view of language as an assemblage of language games, each of which has its own grammar" (p. 44). De manera que las *Investigaciones*, lejos de repudiar al libro que las precede, no hacen otra cosa que restringir la validez de la concepción de la proposición (p. 44). Esta presentación no sólo oculta la severidad con que Wittgenstein critica su manera anterior de hacer filosofía sino que, al negar que hay ruptura entre los períodos de su desarrollo filosófico contradice declaraciones expresas de Wittgenstein sobre este punto. Los párrafos 89 al 109 de las *Investigaciones* son inequívocos: los errores y prejuicios previos exigen, dice Wittgenstein, "daß wir unsere ganze Betrachtung drehen" (PhU § 108). En español se podría decir que exigen: "que procedamos a invertir toda nuestra manera de entender". La traducción inglesa de la misma frase dice: "turning our whole examination round". La manera que elige Wittgenstein de comparar sus dos formas de hacer filosofía se parece más a una confesión de que el pensador se convirtió a otra práctica que a comunicar que ha ampliado su antiguo planteamiento para que abarque lo que antes quedó fuera de consideración, como pretende Ackermann.

Aunque el libro de Ackermann ofrece con alguna frecuencia formulaciones acertadas de lo que aprendemos a ver gracias a las investigaciones de Wittgenstein y hace comentarios pertinentes y clarificadores, resulta ser también a menudo opaco y una exposición de tesis desdibujadas y erráticas. El tercer capítulo, "Language" (pp. 47-66), uno de las peores partes de la obra, es francamente confundidor. El autor sostiene aquí que el *Tractatus* se ocupa de un juego de lenguaje, el de las oraciones aseverativas, en contraste con la obra posterior, que admitiría la existencia de una diversidad de juegos, cada uno, según el parecer del autor, con su gramática peculiar (p. 49). Pero la noción de

'juego de lenguaje' surge, precisamente, de la necesidad de encontrar otra manera de entender el lenguaje que la representada en el libro de 1921. La autonomía de los juegos frente a la realidad en comparación con la dependencia de las representaciones pictóricas es, obviamente, una de las razones por las que Wittgenstein cambia de enfoque y de vocabulario analógico. En los primeros párrafos de las *Investigaciones filosóficas* se rechaza expresamente la implicación del modelo agustiniano, que hace residir el significado de las palabras en las cosas designadas por ellas. Los juegos, en cambio, no requieren ser comparados con las cosas. La deliberada confusión de lo que Wittgenstein mismo separó con tanta claridad, a saber, los dos conceptos de lenguaje que se suelen llamar el temprano y el tardío, arrastrará consigo abundantes errores subordinados. Ackermann dice, por ejemplo: "If we view the *Tractatus* as presenting an analysis of one language game, and if we overlook its false claims to generality, we can retain its analysis and can use it for studying clear factual assertion in a variety of contexts" (p. 65). La intención del capítulo que comentamos sería sugerir que: "Wittgenstein develops the language-game techniques from the early analysis of one language game in the *Tractatus*" (p. 66). Pero el *Tractatus* no contiene un análisis del lenguaje concebido como juego, sino una metafísica referente a la manera como el mundo se muestra en el lenguaje. Si Ackermann desea utilizar las enseñanzas de este libro sobre la proposición para estudiar como funciona la aseveración en diversos contextos, santo y bueno. No tiene que atribuirle este programa a Wittgenstein, sin embargo, con el sólo propósito de servir a su tesis sobre el carácter de la unidad de la obra del filósofo.

El capítulo V, "Picturing" (pp. 86–109), tendrá que cambiarle el sentido a la idea de representación pictórica del *Tractatus* en vista de aquella tesis, establecida antes, de la unidad del concepto de lenguaje del primer libro y las *Investigaciones*. En efecto: "The picture theory is not a theory about how language and the world are related but an account of how we can make pictures, true or false assertions, and how this making is grounded in human gestural understanding" (p. 96). Los lectores de Wittgenstein saben que las cuestiones genéticas ('how we can make pictures, how this making is grounded') no son cuestiones filosóficas o conceptuales. Ackermann concede, naturalmente, que hay una diferencia en la obra de Wittgenstein entre 'earlier' y 'later'. Pero no la puede explicar satisfactoriamente. "In the later philosophy, picturing becomes more complicated. Clear factual assertions are still pictures, but

Wittgenstein begins to recognize that we can make pictures of what will happen, as when we say that we expect a friend to come to tea" (p. 104). Decir lo que espero en este momento, ¿en qué se diferencia de aseverar un hecho? "In Wittgenstein's later development of the picture, he rejects not its basic appropriateness for factual assertions but the notion that there is but one appropriate layer of elementary propositions and one notion of a picture, appropriate for all factual assertion" (pp. 107–108). Pero Wittgenstein nunca sostuvo las tesis que, según Ackermann, luego rechaza. Por ejemplo: 'one notion of a picture, appropriate for all factual assertion'. La noción de 'Bild' en el *Tractatus* se usa en sentido amplísimo y abarca mapas y proposiciones, esquemas y retratos y muchas otras cosas por el estilo. Y por cierto, tal vez debido a su inconciencia, Wittgenstein ni siquiera sabía que estaba formulando una teoría 'appropriate for all factual assertion'.

Como el libro de Ackermann no explica en qué consisten, precisamente, los supuestos desarrollos posteriores o tardíos de la llamada teoría de la representación pictórica, la noción misma de 'representación pictórica' y lo que Wittgenstein haría con ella, siguen cambiando a lo largo del capítulo V. "The key feature of Wittgenstein's picture theory is not the specific picture theory of factual assertion in the *Tractatus* but the idea that language presents pictures that are or are not consistent with our experiences of reality or with our ability to perform certain actions" (p. 108). En efecto, el lenguaje nos presenta u ofrece imágenes, toda clase de imágenes, según Wittgenstein. Pero, lejos de compararlas siempre con la realidad o con la experiencia, las usamos a menudo sin pensar y sin detenernos a considerar su contenido e implicaciones. Las imágenes en el lenguaje son uno de los obstáculos con que lucha la descripción filosófica del uso del lenguaje. Suelen impedirnos ver con claridad las funciones que las palabras desempeñan, suelen interponerse entre nosotros y las cosas próximas, suelen impedir la formación de conceptos adecuados. El capítulo de Ackermann sobre "Picturing" ni siquiera alude a esta preocupación tardía de Wittgenstein con las imágenes como elemento ofuscante y obstructivo de la descripción filosófica. Esta es una verdadera novedad de la segunda etapa aunque, naturalmente, no es un desarrollo de la teoría pictórica del lenguaje expuesta en el *Tractatus*.

Hacia el final del libro encontramos dos buenos capítulos expositivos sobre la llamada filosofía de la mente de Wittgenstein, el octavo, "Feeling" (pp. 157–180) y el noveno, "Psychology" (pp. 181–203). A estas

alturas del libro ya ha desaparecido el tema de la unidad de la obra y Ackermann se dedica a presentar las conclusiones de la psicología filosófica de Wittgenstein. La división del tema en dos partes o capítulos no se entiende; el primero se concentra, como su nombre lo indica, en las sensaciones, pero trata también de las emociones y el dolor y se extiende, sin que se sepa por qué, a las imágenes y la imaginación, como si estos fueran temas principalmente psicológicos para Wittgenstein. Como consecuencia de esta extravagante ubicación del tema el autor ignora completamente, por ejemplo, las relaciones entre método filosófico e imaginación. El capítulo noveno se ocupa del pensar, el conocer, el creer y de la intención y la expectación y culmina en una exposición inteligente y acertada del llamado 'argumento contra la posibilidad de un lenguaje privado'.

The content of my consciousness is revealed by my behavior and by my language. It must lie open to view if we know how to look.—One of Wittgenstein's strongest expressions of this point of view is his observation that a private language, whose meanings could not be communicated to others, must lie outside what we can coherently consider language. This observation has generated an enormous literature on the so-called Private-Language Argument, but it seems unlikely that Wittgenstein thought that there was a basis for *proving* the impossibility of a private language. Rather, Wittgenstein seems to have proceeded by suggesting that any attempt to state exactly what such a private language would be like would show us that we would not recognize it as belonging to the assemblage of language games that we use to coordinate our lives.

(p. 199)

Muy defraudante, en cambio, es el capítulo final, "Philosophy" (pp. 204–225), donde encontramos, fuera de un par de breves pasajes acertados, en particular uno referente a los criterios (pp. 212–13), una concentración inusitada de declaraciones carentes de propósito.

A. Phillips Griffiths edita los ensayos contenidos en *Wittgenstein: Centenary Essays*. Los trabajos del libro están basados en conferencias dictadas en 1989–90 en el Royal Institute of Philosophy de Londres para celebrar el centenario del nacimiento de Wittgenstein. En el Prefacio dice el editor: "It was thought that in general the essays should reflect on the degree to which Wittgenstein's influence, in and beyond philosophy, is apparent today; and the degree to which his work is relevant to other

areas of thought than the purely philosophical" (p. v). De los 14 ensayos que integran el volumen al menos unos seis se refieren a cuestiones estrictamente filosóficas y los demás a las ciencias, la matemática, la psicología, las ciencias sociales, y a la religión, la política, el psicoanálisis, el mundo moderno. La mayoría de los ensayistas representados en la colección son bien conocidos entre los que escriben y leen sobre el pensamiento de Wittgenstein: Anscombe, Bambrough, Bouveresse, Brearley, Cioffi, Gaita, Grayling, Hanfling, O'Hear, Phillips, Shotter, Trigg, Winch y Wright. Predominan los profesores de universidades inglesas y los ingleses trasplantados a los EE. UU. En los comentarios que siguen me referiré a algunos de los trabajos de la colección considerándolos uno a uno.

Elizabeth Anscombe, en su breve ensayo "Wittgenstein: Whose Philosopher?" (pp. 1-10), caracteriza a Wittgenstein como lo que en inglés se dice 'a philosopher's philosopher' en contraste con 'an ordinary man's philosopher'. Como Platón, entonces, en contraste con Aristóteles. "What I call a philosopher's philosopher is one who sees problems, interest in which is the mark of a philosopher, and whose principal thoughts can be derived from his discussion of those problems" (p. 1). La parte más interesante del ensayo está dedicada a sustanciar esta clasificación tan problemática de un pensador que negó expresamente que hubiera problemas filosóficos, bajo una categoría que excluye, por otra parte, nada menos que a Aristóteles. Comoquiera que esto sea, la Profesora Anscombe pasa a examinar la exposición de los conceptos 'comprender' y 'pensar' en las *Investigaciones Filosóficas* y le dedica especial atención al análisis de la actividad de leer, que es una parte de aquella investigación. La autora consigue hacernos ver el sentido de 'leer' que interesa a Wittgenstein y también la complejidad de su exploración del significado de esta palabra. "The choice of *reading* proves to lead us on a very complicated enquiry. It is here that I can most easily justify my thesis that Wittgenstein is a philosopher's philosopher. Non-philosophers are apt to think that there are no philosophical problems about reading: reading is just a special inner experience which you may or may not accompany by utterance out loud of the words you read... That understanding and thinking are topics for philosophy none would doubt; that reading might be, it takes a philosophic bent to conceive" (p. 4). La interpretación y el resumen que la autora ofrece de las doce densas páginas que Wittgenstein le dedica a la lectura y a la experiencia de 'ser

guiado' en una actividad son excelentes y en ellos reside el valor del ensayo que comentamos.

J. Bouveresse es el autor de "The Darkness of this Time': Wittgenstein and the Modern World" (pp. 11-39), que se refiere al juicio que la cultura europea de entonces y sus tiempos le merecieron al filósofo. Este tema ha sido tratado antes varias veces (por ejemplo: en B. McGuinness, ed., *Wittgenstein and his Times*, 1982, hay un buen artículo de G. H. von Wright con el título "Wittgenstein in Relation to his Times" y también en la biografía de Ray Monk, *Wittgenstein: The Duties of Genius*, 1990, se discute la información que Bouveresse elabora aquí); este artículo contiene, sin embargo, algunas novedades. En primer lugar, el autor ha reunido aquí la evidencia disponible en forma clara, elocuente y completa, hasta donde sabemos. En particular me parece un mérito de este trabajo que su autor demuestre un criterio independiente frente a quienes le han estado atribuyendo a Wittgenstein posiciones políticas que nunca tuvo. Que fue de ideas conservadoras, que fue socialista y se quiso ir a vivir a la Unión Soviética: sacadas de contexto, estas observaciones, sugieren lo que no debieran. Bouveresse pone las cosas en perspectiva con gran seguridad de juicio y acertadamente. Una observación brillante, que no se la había ocurrido a nadie hasta ahora, que yo sepa, muestra cuán ajeno fue Wittgenstein, de quien se ha dicho insistentemente y con cierta razón, que pertenece culturalmente al modernismo vienés, a la literatura austríaca de su tiempo (pp. 26-27). Cuando le encarga a von Ficker que le de dinero a algunos escritores jóvenes, se pone en evidencia que no tiene idea quiénes son estas personas. Sus poetas están todos muertos hace tiempo. También en cuestiones musicales resulta tener gustos más bien clásicos que 'secesionistas'. Muy interesante e instructivo es el tratamiento que Bouveresse le da a la posición crítica que Wittgenstein toma frente a la idea de progreso (pp. 33-37), un asunto insuficientemente explicado en otros trabajos sobre la actitud de Wittgenstein frente a la cultura a la sazón contemporánea.

El título del ensayo de Anthony O'Hear, "Wittgenstein and the Transmission of Traditions" (pp. 41-60) no sugiere bien el contenido del mismo. Era difícil, por otra parte, encontrar un nombre adecuado para este trabajo, en el que se discuten de paso muchos asuntos de distintas áreas filosóficas. De la *transmisión* de tradiciones, desde luego, no se trata, pues no tenemos materiales wittgensteinianos sobre ella. La unidad del ensayo reside en que sus asuntos principales son todos antro-



pológicos. Dentro de este enfoque se refiere el autor al conservantismo y al relativismo de Wittgenstein. "One needs only to consider the Austrian conservative philosophical tradition and the philosophical anthropology they engendered to see the bearing Wittgenstein's later thought has on them" (p. 41). El alegado conservantismo de Wittgenstein consistiría, básicamente, en subrayar la dependencia comunitaria del individuo, de sus capacidades de hablar y entender, de conocer y de pensar. Llamar 'conservadora' esta posición me parece altamente equívoco, por mucho que se trate de una opinión que se puede encontrar también en los autores austríacos conservadores que O'Hear señala. Pues la han sustentado los más fieros revolucionarios y reformistas y usado, en otros contextos discursivos, para sus propios argumentos. Y es que estas opiniones formulables en tres frases son sub-filosóficas y pueden significar muchas cosas diferentes; no es buena metodología clasificar a los filósofos y enfocar su obra mediante ellas.

O'Hear acaba rechazando tanto que Wittgenstein sea un conservador en el sentido corriente del término —aunque lo sea en otro, "tal vez más profundo" (p. 60)— como que sea un relativista cultural. Este tópico es más prometedor que el del supuesto conservantismo debido a que Wittgenstein cuenta con la diversidad de las formas de vida de la humanidad y concibe al significado del lenguaje y el pensamiento como intraculturales. El tratamiento que la cuestión del relativismo recibe aquí no es, sin embargo, plenamente satisfactorio, a pesar de que el autor concluye, con acierto, que Wittgenstein no es relativista. La idea de que como miembros de una comunidad nos atenemos a reglas sería, como Wittgenstein la propone, antirrelativista. "There is something deeply anti-relativistic about the Wittgensteinian analysis of the private language and of rule following" (p. 57; cf. pp. 55, 58). La distinción entre *creer* que uno ha actuado correctamente de acuerdo con las reglas y *haberlo hecho así de veras*, supone el reconocimiento de normas establecidas a las que mis actividades regulares están sometidas. "There are standards which, if I am rational, I have to uphold in my acting and speaking and thinking" (p. 57).

Las formas de necesidad y validez normativa que Wittgenstein reconoce, sin embargo, son intraculturales y es aquí donde comienza el verdadero problema del relativismo, que O'Hear simplemente no plantea en todo su alcance. Pues los absolutistas seguirán llamando 'relativistas' a todos los que admiten, como Wittgenstein, que la lógica y las matemáticas, por ejemplo, pudieron haber desarrollado otras formas de

las que tienen entre nosotros. De manera que los argumentos mediante los cuales O'Hear defiende a Wittgenstein de las acusaciones de relativismo son insuficientes para cubrirlo de los ataques de idealistas y absolutistas más radicales. Queda pendiente, asimismo, la interesante cuestión de la posibilidad de que Wittgenstein, siendo un filósofo que, por una parte, hunde al pensamiento de todos los hombres en su respectiva cultura, pueda referirse por otra parte, sin embargo, como hace continuamente, a una multitud de culturas diversas, tanto reales como imaginarias, a las que se podría comparar entre sí y cuyas relaciones de semejanza y diferencia sirven a la filosofía, como ocurre en *On Certainty*, por ejemplo. ¿Qué significa hablar de la humanidad como una, salvo en un sentido reductivamente naturalista, que no es wittgensteiniano, si las culturas dividen irremisiblemente el sentido fundamental de las cosas y de las formas de existencia humana en la tierra? Será mejor no plantear en el futuro el problema del relativismo de Wittgenstein, que tiene estas y varias otras implicaciones radicales, si no nos atrevemos a abordarlo en todo su alcance.

A. C. Grayling escribe sobre la influencia que Wittgenstein ha tenido hasta hoy sobre la práctica de la filosofía: "Wittgenstein's Influence: Meaning, Mind and Method" (pp. 61-78). Se trata de un artículo crítico de la filosofía de Wittgenstein, de la que Grayling difiere en varios aspectos y a la que acusa de incoherencia interna. En la primera parte (pp. 61-64) el ensayo se ocupa de la influencia general de Wittgenstein y, en la segunda (pp. 64-78), de la influencia ejercida en sectores particulares de la filosofía actual, especialmente sobre el desarrollo de los temas del significado y de la mente. El interés principal del artículo reside, a mi juicio, en las críticas que Grayling formula contra Wittgenstein, algunas de las cuales merecen que se las considere cuidadosamente, y no en su evaluación de la influencia que el filósofo ha tenido. Pues, como suele ocurrir con la literatura en inglés, Grayling no considera, para evaluar la influencia de Wittgenstein, más que autores angloparlantes y su filosofía. Ni siquiera la literatura en alemán sobre el pensador austríaco entra en el horizonte de este autor, para ni hablar de la escrita en francés, en italiano y en español. Este ensayo hace patente que una persona que no lee más que inglés debiera abstenerse de tratar ciertos temas. Pues la forma más importante y decisiva de la influencia de un filósofo habría que buscarla primero, como es obvio, en el ámbito de su lengua materna y sólo después en otros lugares. En particular, la influencia de una filosofía dedicada a la investigación del lenguaje

cotidiano, ¿dónde se dejará sentir más clara y poderosamente sino entre los que poseen la misma lengua?

“What makes someone a *Wittgensteinian* is his or her adherence to this account of philosophical problems as pathological, and accordingly of the philosopher’s task as therapeutic. Anyone that does not accept these views is not in the strict sense a disciple. Perhaps those who mourn the failure of Wittgenstein to be influential, or influential enough, have in mind the fact that few people working in philosophy are or have been disciples of Wittgenstein in this sense” (p. 63). Grayling rechaza esta concepción de la filosofía diciendo: “To claim that philosophical problems arise from misunderstandings of language just seems implausible as a diagnosis of the causes of philosophical perplexity. Many philosophers from Plato to Russell have cautioned against the beguilements of language, and with good reason. But to say that all philosophical problems arise from that source goes too far” (p. 63). Esta manera de expresarse de Grayling insinúa aquí falsamente que Wittgenstein habría dicho esto sobre el origen de los problemas filosóficos, cosa que no es así, por cierto. Para comenzar a aclarar el punto conviene recordar que Wittgenstein prácticamente nunca hace esta clase de afirmaciones universales incondicionadas. Además, todo el mundo sabe que reconoce que otros factores, aparte de las confusiones lingüísticas, también engendran enredos filosóficos. Para no dar sino un par de ejemplos: Wittgenstein sostiene, en efecto, que tenemos tendencias muy viciosas y difíciles de controlar a generalizar sin base y a favorecer y aceptar las explicaciones simples por la sola razón estética de su simplicidad. Aquella ansia de generalidad también produce dificultades filosóficas (PhU § 104; II, pp. 222–225), para no decir nada de nuestra afición a lo simple (PhU §§ 46, 97), a lo superlativo (PhU §§ 192, 389), a lo sublime (PhU §§ 38, 89, 94), y de nuestras muchas supersticiones, mitos e ideas preconcebidas (PhU §§ 96, 108, 340). “Otras ilusiones vienen de diferentes partes a ligarse a ésta de la que hablamos aquí” (PhU § 96). El filósofo del lenguaje, por ejemplo, trae ciertos prejuicios a su análisis del lenguaje y se equivoca por eso. Por ejemplo: la noción previa de que el significado de los nombres reside en sus portadores (PhU § 40–43) no se funda en la observación de cómo usamos este tipo de palabras ni es una confusión específicamente lingüística; es un simple prejuicio como el que arruinaría la verdad del pensamiento en cualquier sector temático.

La razón principal de la falta de influencia actual de Wittgenstein sobre la filosofía residiría, sin embargo, no en que falte quien acepte su idea de filosofía sino en la improductividad de la manera de hacer filosofía practicada por el filósofo. "But the chief implausibility arises from the fact that careful attention to our uses of language, for example our employment of expressions containing the terms 'good', 'true' and 'know', have not resolved our difficulties over goodness, truth and knowledge" (p. 64). El método de Wittgenstein está siendo estudiado en detalle, como se puede ver, por ejemplo, en la tesis (Universidad de Toronto) de J. Rochester, *Philosophy as Therapy: An Examination of Wittgenstein's Philosophical Method* (1978); y el instructivo libro de S. Stephen Hilmy, *The Later Wittgenstein, The Emergence of a New Philosophical Method*, Oxford, Blackwell, 1987. La complejidad, sutileza y originalidad de los procedimientos metódicos de Wittgenstein ya han sido reconocidas suficientemente. Ello debiera impedir que estos procedimientos sigan siendo descritos, a estas alturas, con el tipo de fórmulas de que se vale Grayling para evaluar esta filosofía y su significado actual. "Careful attention to our uses of language", indeed!

*Universidad de Puerto Rico*

## OBRAS COMENTADAS

- Ackermann, Robert John (1988). *Wittgenstein's City*. Amherst: The University of Massachusetts Press.
- Anscombe, Elizabeth (1991). "Wittgenstein: Whose Philosopher?" , en Griffiths, ed., *Wittgenstein: Centenary Essays*, pp. 1-10.
- Bambrough, Renford (1991). "Fools and Heretics", en A. Phillips Griffiths, ed., *Wittgenstein: Centenary Essays*, pp. 239-250.
- Bouveresse, J. (1991). "'The Darkness of this Time': Wittgenstein and the Modern World", en Griffiths, ed., *Wittgenstein: Centenary Essays*, pp. 11-39.
- Esparza Bracho, Jesús (1989). "El concepto de Filosofía y conocimiento en Ludwig Wittgenstein". *Revista de Filosofía* (Maracaibo) 12: 55-65.
- Grayling, A. C. (1991). "Wittgenstein's Influence: Meaning, Mind and Method", en Griffiths, ed., *Wittgenstein: Centenary Essays*, pp. 61-78.
- Griffiths, A. Phillips, ed. (1991). *Wittgenstein: Centenary Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kripke, Saul (1982). *Wittgenstein: On Rules and Private Language*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- McDonald, Henry (1990). "Crossroads of Skepticism: Wittgenstein, Derrida and Ostensive Definition". *The Philosophical Forum* 21: 261-276.
- O'Hear, Anthony (1991). "Wittgenstein and the Transmission of Traditions", en Griffiths, ed., *Wittgenstein: Centenary Essays*, pp. 41-60.
- Staten, Henry (1984). *Wittgenstein and Derrida*. Lincoln: University of Nebraska Press.