

# Wittgenstein en Español III



Alejandro Tomasini Bassols  
(coordinador)

*Biblioteca*  
Universidad Veracruzana

Esta obra se encuentra disponible en Acceso Abierto para copiarse, distribuirse y transmitirse con propósitos no comerciales. Todas las formas de reproducción, adaptación y/o traducción por medios mecánicos o electrónicos deberán indicar como fuente de origen a la obra y su(s) autor(es).

Se debe obtener autorización de la Universidad Veracruzana para cualquier uso comercial.

La persona o institución que distorsione, mutile o modifique el contenido de la obra será responsable por las acciones legales que genere e indemnizará a la Universidad Veracruzana por cualquier obligación que surja conforme a la legislación aplicable.

*Biblioteca*

---

WITTGENSTEIN EN ESPAÑOL III

UNIVERSIDAD VERACRUZANA

*Raúl Arias Lovillo*

Rector

*Porfirio Carrillo Castilla*

Secretario Académico

*Víctor Aguilar Pizarro*

Secretario de Administración y Finanzas

*Leticia Rodríguez Audirac*

Secretaria de la Rectoría

*Agustín del Moral Tejeda*

Director General Editorial

**Alejandro Tomasini Bassols**  
**(coordinador)**

# WITTGENSTEIN EN ESPAÑOL III



Universidad Veracruzana  
Dirección General Editorial

*Biblioteca*  
Xalapa, Ver., México  
2012

Diseño de portada: Lizeth Pedregal Ortiz

Clasificación LC: B3376.W564 W572 2012  
Clasif. Dewey: 193  
Título: Wittgenstein en Español III / Alejandro Tomasini Bassols  
(coordinador).  
Edición: Primera edición.  
Pie de imprenta: Xalapa, Ver., México : Universidad Veracruzana, 2012.  
Descripción física: 291 p. ; 21 cm.  
Serie: (Biblioteca)  
Nota: Incluye bibliografías.  
ISBN: 9786075021898  
Materia: Wittgenstein, Ludwig, 1889-1951--Crítica e interpretación.  
Filosofía moderna.  
Autor secundario: Tomasini Bassols, Alejandro, coordinador.

DGBUV 2012/42

Primera edición, 30 de octubre de 2012

© Universidad Veracruzana  
Dirección General Editorial  
Hidalgo 9, Centro, Xalapa, Veracruz  
Apartado postal 97, C. P. 91000  
diredit@uv.mx  
Tel/fax (228) 818 59 80, 818 13 88

ISBN: 978-607-502-189-8

Impreso en México  
Printed in Mexico

## PRESENTACIÓN

Sin duda algo bastante difícil de lograr, tanto en el contexto de la investigación filosófica como en cualquier otro, es instaurar una tradición. La clave para lograr dicho resultado es, obviamente, la perseverancia. Con este tercer volumen, correspondiente al tercer congreso (básicamente interamericano) *Wittgenstein en Español*, damos un paso firme más en una dirección que es a la vez deseada y correcta. Digo 'correcta' porque es evidente, por una parte, que toda labor de asimilación y difusión del inmensamente rico pensamiento de Ludwig Wittgenstein tendrá siempre consecuencias benéficas para la filosofía en los países de habla hispana y, por la otra, concuerda con los objetivos que los organizadores nos fijamos desde la primera reunión, celebrada hace ya cinco años. Como es natural, con el tiempo los mecanismos de organización se van perfeccionando, los objetivos por alcanzar se van ajustando cada vez con mayor nitidez. Para esta ocasión se optó por fijar nuestra atención en dos importantes conceptos construidos por Wittgenstein para poder efectuar la clase de investigación filosófica que él favorecía, esto es, la investigación gramatical, a saber, los conceptos de juego de lenguaje y de formas de vida. Naturalmente, dada la amplitud temática del pensamiento wittgensteiniano, no quisimos clausurar por completo la posibilidad de recoger también textos en los que se contemplaran otros temas filosóficos. En este sentido, como puede fácilmente apreciarse, el texto goza tanto de un cierto nivel de especialización como de un cierto grado de elasticidad temática, de manera que intereses filosóficos de diversa índole puedan sentirse recompensados.

Como es natural, con la experiencia acumulada el perfil de los congresos se va paulatinamente modificando. Como dije, para esta ocasión se pensó en centrar las exposiciones en torno a dos nociones cruciales del Wittgenstein de la madurez, a saber, “juegos de lenguaje” y “formas de vida”. Las razones de esta inclinación son tan abundantes como obvias. En primer lugar, se trata de conceptos fértiles y útiles para la investigación gramatical, como lo pone de relieve el trabajo mismo de Wittgenstein. En segundo lugar, son conceptos que a menudo profesionales de la filosofía con otras orientaciones filosóficas han intentado adaptar para sus propios objetivos, sin reparar en el hecho de que estos conceptos están vinculados con otros, a los que de alguna manera acarrear, y sin darse cuenta de que esas fáciles transferencias conceptuales las más de las veces son enteramente fútiles e insertibles. Este fenómeno de apropiación injustificada de categorías wittgensteinianas se funda parcialmente al menos en lo que, por lo menos en nuestro medio, aunque yo tiendo a pensar que en general, ha sido un estudio insuficiente de estos elementos fundamentales del aparataje conceptual wittgensteiniano. A menudo se usan las nociones, se habla de ellas, pero en el fondo ni siquiera se tiene una aprehensión cabal de su estructura, sus conexiones con otros conceptos (como el de “ver como”) y sus implicaciones. No es descabellado afirmar que, por ejemplo, la noción de forma de vida es prácticamente incomprendida en nuestro medio y, por consiguiente, es una noción que no ha sido debidamente aprovechada. Por eso consideramos que era importante tanto realizar un examen colectivo de estas dos nociones básicas como de intentar aplicarlas en el trabajo de análisis filosófico en relación con temas concretos en diversas ramas de la filosofía. Este volumen, por lo tanto, incorpora tanto análisis conceptuales como aplicaciones de conceptos wittgensteinianos.

Dado que durante el congreso se presentaron trabajos que versaban sobre algunos aspectos del *Tractatus Logico-*

*Philosophicus*, me pareció pertinente no limitar el contenido de esta tercera recopilación de ensayos exclusivamente al examen de los conceptos del Wittgenstein de la madurez. Me dejé convencer entonces por la idea de que sería conveniente incluir un par de trabajos en los que se abordaran temas característicos de la filosofía del joven Wittgenstein. Así, aunque ciertamente uno de los objetivos que se persigue con estos congresos y con estas publicaciones es la promoción en nuestro contexto filosófico de la especialización en el modo wittgensteiniano de hacer filosofía, este libro cumple también, dentro de los márgenes de lo factible, con la labor de difusión del pensamiento wittgensteiniano, independientemente del periodo de que se trate.

Quiero aprovechar la ocasión para agradecerle al Dr. Emilio Ribes todo su apoyo para la realización del congreso, a la Universidad Veracruzana el haberlo auspiciado, así como por las excelentes condiciones en las que pudimos llevarlo a cabo, y al Mtro. Agustín del Moral Tejeda su permanente ayuda en el arduo proceso de elaboración del libro.

*Alejandro Tomasini Bassols*



# LA SUPERIORIDAD DEL MÉTODO DE LOS JUEGOS DE LENGUAJE Y LAS FORMAS DE VIDA

Alejandro Tomasini Bassols

## **Dos concepciones del lenguaje**

Me parece que puede sostenerse que, propiamente hablando, el tema del lenguaje fue introducido en la filosofía occidental por Platón, en su *Cratilo*. Desde entonces, el lenguaje ha recibido distintos grados de atención por parte de los filósofos hasta que en el siglo XX su importancia alcanzara a los ojos de los profesionales de la filosofía su punto culminante. A lo largo de 25 siglos, el tratamiento del lenguaje por parte de los filósofos ha sido de lo más variado. Durante este periodo nos topamos, en efecto, con las más diversas actitudes hacia él, las cuales van desde no concederle prácticamente ninguna importancia y no ver en él nada filosóficamente digno de ser tomado en cuenta hasta verlo como decisivo y como constituyendo de hecho la dimensión o la esfera dentro de la cual se realiza todo lo humano. Ahora bien, independientemente de las actitudes (a mi modo de ver, histórica y culturalmente condicionadas) que hayan podido adoptarse *vis à vis* el lenguaje, los conflictos y controversias a los que éste ha dado lugar tienen que ver con cuestiones como la de cómo concebirlo respecto a su naturaleza última, así como a su lugar, rol e importancia para la vida humana. Para muchos pensadores, temas que otrora se trataran de manera independiente, como el pensamiento, el conocimien-

to, las matemáticas o el arte, hoy no pueden ser examinados más que a través de una teoría del simbolismo involucrado o, más en general, de una concepción del lenguaje. Naturalmente, algunas de las polémicas que el lenguaje ha generado son más importantes que otras, de manera que poco a poco se ha ido decantando el panorama hasta llegar, pienso yo, a lo que es el dilema fundamental a partir del cual habrán de dirimirse otras controversias, tanto filosóficas como extra-filosóficas (científicas, jurídicas, políticas, etcétera). Ejemplos de la clase de controversias que tengo en mente que son ciertamente importantes, ninguna de las cuales sin embargo es absolutamente fundamental, son los siguientes:

1 ¿Es el lenguaje una institución de carácter eminentemente **social** o es lógicamente posible y conceptualmente inteligible un lenguaje esencialmente **privado**, individual, de acceso privilegiado, que en principio sólo su poseedor podría comprender? ¿Podría llegar a sostenerse que dichas ideas son al menos compatibles?

2 ¿Es el lenguaje un mero **instrumento del pensar**, un medio para expresar o dar a conocer nuestros pensamientos, sentimientos, recuerdos, expectativas, etc., o es el lenguaje *ab initio* un **sistema de comunicación** y es en cuanto tal **el** mecanismo que permite la gestación de eso que llamamos 'pensamiento', en el sentido más general posible?

3 ¿Es el lenguaje un instrumento, una construcción esencialmente **artificial** o es más bien un mecanismo **natural**, quizá de alguna manera inscrito biológicamente en nosotros?

Obviamente, éstas y otras preguntas como éstas que podrían plantearse han dado lugar a interpretaciones y respuestas su-

mamente variadas, las cuales se sobrepone unas a otras, se conectan de muy diverso modo entre sí y que, dependiendo de las posiciones filosóficas que uno haga suyas en relación con otros temas, como por ejemplo la lógica, la naturaleza de la mente o el conocimiento científico, se jerarquizarán de manera diferente.

Evidentemente, preguntas como las mencionadas, y otras que podrían añadirse, son interesantes *per se*, pero pienso que no es sino hasta la labor filosófica del segundo Wittgenstein que encaramos la cuestión verdaderamente fundamental, una cuestión no planteada previamente y a partir de la cual se derivan y dirimen todas las demás. Así, pues, para empezar sostengo que de hecho hay básicamente **dos** grandes paradigmas del lenguaje, dos paradigmas mutuamente excluyentes si bien, curiosamente, tienen una y la misma fuente, pues emergen precisamente de la obra de Ludwig Wittgenstein y pueden quedar emblematizados como la “teoría lógica del lenguaje”, esto es, la Teoría Pictórica, la doctrina del lenguaje esbozada en el *Tractatus Logico-Philosophicus*, por una parte, y la concepción del lenguaje en términos de juegos de lenguaje y formas de vida, presentada en las *Investigaciones Filosóficas*, por la otra, una concepción que Wittgenstein empezó a elaborar en escritos de los años 30, como el *Big Typescript* y los *Cuadernos Azul y Marrón*, que es oficialmente presentada en las *Investigaciones Filosóficas* y después sistemáticamente aplicada en las obras posteriores (*Zettel*, *Observaciones sobre los Fundamentos de las Matemáticas*, *Sobre la Certeza*, etcétera). Ahora bien, ¿cuál es ese dilema al que nos enfrenta Wittgenstein y que según yo a partir de él enfrentan, quiéranlo o no, **todos** quienes desean reflexionar sobre el lenguaje, ya sea por un interés en el lenguaje *per se*, ya sea por un requerimiento propedéutico inevitable para posteriormente abordar multitud de problemas, en todas las áreas de la filosofía, pero ya desde una plataforma filosóficamente sólida?

Yo creo que más que discutir tesis concretas de cada una de las posiciones acerca de, por ejemplo, la esencia del lenguaje, lo que enfrentamos es en primer término un dilema de **perspectiva global**, esto es, de **enfoque general**, que quizá podríamos formular como sigue: ¿vamos *ab initio* a ver y a caracterizar el lenguaje en primer término y ante todo desde el punto de vista de sus **potencialidades descriptivas** o lo vamos a enfocar más bien desde la perspectiva de la **practicidad**? Aunque a primera vista la oposición entre “descriptividad *versus* practicidad” no apunte a un contraste especial y no resulte particularmente llamativa, si nos detenemos un poco en el contraste que queremos marcar veremos que de inmediato empieza a delinearse la clase de confrontación que está en juego.

Consideremos primero el lenguaje concebido como un instrumento cuya función esencial es describir el mundo, es decir, todo lo que hay. Naturalmente, hablar de “descripción” de la realidad implica automáticamente aludir a una familia de nociones y temas de primera importancia que le imprimen a la investigación inicial sobre el lenguaje una dirección determinada, precisa. Hablar de descripción, en efecto, es hablar de verdad y de falsedad, de proposiciones, de conocimiento, de representación y, por ende, de pensamiento y de lógica. Obviamente, al interior de esta concepción del lenguaje se pueden reformular los interrogantes antes mencionados y muchos más. Por ejemplo, una vez que asumimos que la función esencial del lenguaje consiste en describir la realidad, podemos pasar a preguntar: ¿qué tiene prioridad: la descripción interna, es decir, la representación mental que alguien se pueda auto-generar o las descripciones que uno pueda construir por medio de un sistema regulado de signos que sea compartido? Parafraseando: ¿qué es lo decisivo: el lenguaje natural o el lenguaje del pensamiento? De igual modo, podemos inquirir: ¿hay en este sistema de signos diseñado para la descripción

y el conocimiento del mundo algo innato o forzosamente se trata de un constructo fundado en convenciones, estipulaciones, definiciones, práctica, interacción entre hablantes, etc.? Naturalmente, preguntas como éstas tanto presuponen tesis filosóficas como, a su vez, desembocan en nuevas tesis y concepciones. Por ejemplo, podría argumentarse que está implícita en esta concepción una idea del lenguaje como dotado de una estructura lógica inalterable, una visión del pensar en el sentido cartesiano, como la actividad esencial de un “ego” metafísico, el “yo” pensante, el famoso sujeto de las experiencias, así como una teoría del pensamiento en el sentido fregeano-russelliano de una entidad abstracta que encaja con los hechos, de los que se compone la realidad, por ende una teoría del significado en la que el significado de cada signo último es un objeto, y así *ad libitum*. El cuadro se puede desarrollar indefinidamente, pero lo que por el momento más me interesa destacar es simplemente lo siguiente: si partimos de la concepción descriptivista y realista del lenguaje, automáticamente nos moveremos filosóficamente en una dirección determinada. Para facilitar la comunicación, me referiré a esta concepción de manera general y por razones más bien obvias como la ‘concepción agustiniana del lenguaje’ y sostengo, además, que esta concepción alcanzó su expresión ideal, su formulación perfecta, en el *Tractatus Logico-Philosophicus*.

Consideremos ahora rápidamente la concepción del lenguaje que no meramente constituye un paradigma alternativo al recién expuesto, sino una concepción radicalmente opuesta a la concepción agustiniana, esto es, la que da cuenta del lenguaje desde la perspectiva de la practicalidad, de la utilidad que prestan las palabras, de su empleo o uso. Desde esta otra perspectiva ya no es el uniforme lingüístico, esto es, la estructura, lógica o de gramática superficial, lo que nos guía en nuestro examen de la naturaleza del lenguaje; no son los

grupos de categorías abstractas lo que nos informa, sino el examen detallado de aplicaciones concretas de las palabras en contextos lingüísticos determinados, particulares, específicos. En esta segunda plataforma, las teorías generales simplemente se vuelven superfluas o redundantes, esto es, dejan de servir. Contemplado el lenguaje en conexión con las actividades humanas y con la totalidad de las aplicaciones de las palabras, resultaría simplemente imposible tener, por ejemplo, una única teoría del sentido, una única teoría de la proposición para cubrir todo lo que decimos, una única concepción de las actitudes proposicionales, etc. Siguiendo una sugerencia del Prof. G. H. von Wright, que él mismo no adopta pero que me parece particularmente afortunada, por el momento (dado que todavía no hemos introducido la terminología wittgensteiniana) me referiré a esta segunda perspectiva como la ‘concepción praxiológica del lenguaje’. Ahora bien, aunque acertado, lo cierto es que lo que hemos dicho no rebasa un cierto nivel de generalidad, un nivel en el que claramente sería indeseable mantenernos. Tenemos, pues, que hacer un esfuerzo por matizar nuestro contraste, entre otras cosas proporcionando algunos datos de orden histórico, para posteriormente pasar a lo que realmente nos importa, esto es, al ejercicio filosófico mismo de confrontación entre dos clases de explicaciones o, si se prefiere, de “cuadros generales” de tópicos filosóficos a las que dan lugar estos dos enfoques rivales.

En síntesis: deseo sostener que tenemos dos grandes enfoques del lenguaje que se contraponen, a saber, la concepción agustiniana o tractariana y todas sus ejemplificaciones, por una parte, y la concepción praxiológica o, como en su momento la llamaré, la concepción del lenguaje en términos de juegos de lenguaje y formas de vida, por la otra. En general, la inmensa mayoría si no es que todas las teorías estándar del lenguaje son **casos particulares** de la concepción agustiniana. Bajo

este rubro caen filósofos tan variados como Platón, Descartes, Locke, Mill, Frege, el joven Wittgenstein, Russell, Chomsky, Davidson o Fodor; bajo la otra está únicamente el así llamado 'segundo Wittgenstein'. Lo que ahora tenemos que hacer es examinar un poco más a detalle nuestro principal contraste.

### **La concepción tradicional**

Quizá sea prudente empezar ilustrando mediante un superficial recordatorio algunas de las modalidades que ha revestido la concepción agustiniana del lenguaje, así como algunas de sus implicaciones y algunos de los problemas que ha generado, sin olvidar que prácticamente en ninguno de los casos es el lenguaje mismo el tema de interés filosófico, sino que lo es sólo por sus implicaciones para la filosofía.

Son muchos y muy variados los mitos filosóficos, subyugantes algunos de ellos, a los que ha dado lugar la concepción agustiniana del lenguaje. Para empezar, éste ha sido concebido como algo esencialmente individual, algo que le permite al sujeto desarrollar una especie de monólogo consigo mismo, un soliloquio interno no efectuado en ningún lenguaje natural pero cuyos resultados posteriormente, si se quiere, ciertamente se pueden hacer públicos. Aparentemente, dicho proceso interno de pensamiento se efectúa por medio de una *lingua mentalis*, que no es otra cosa que el lenguaje del pensamiento, las más de las veces concebido como innato. Sería gracias a que estamos biológicamente programados que podemos incorporar e interiorizar después cualquiera de los lenguaje naturales en circulación. En verdad, el lenguaje natural es visto desde esta perspectiva como un mero subproducto, un derivado de este lenguaje mental interno de cada individuo. En cuanto a las relaciones entre dicho lenguaje y el lenguaje

natural se han ofrecido las más variadas hipótesis, las cuales van desde la idea de una simple reproducción, como en el caso de San Agustín o de Descartes, hasta el tristemente célebre “Mentalese” de Fodor, pasando por el sistema constituido por las reglas de la gramática universal de N. Chomsky, un sistema de reglas supuestamente instanciado en la corteza cerebral o en el sistema nervioso y en todo caso genéticamente codificado. De ahí que siempre se haya manejado en esta concepción tradicional del lenguaje la idea de que, por lo menos en principio, es perfectamente posible pensar y formarse una idea del mundo **sin** un lenguaje natural. Es también parte crucial de la *Weltanschauung* derivada de la concepción agustiniano-tractariana del lenguaje la idea de que la función primordial de éste consiste ante todo en nombrar objetos y en enunciar hechos, lo cual de inmediato introduce en el escenario la idea de que la utilidad fundamental que el lenguaje presta es la de permitir que se geste la verdad. Naturalmente, los objetos y los hechos en cuestión pueden ser de lo más variado. Por otra parte, la noción de verdad trae aparejada la idea de proposición, esto es, una estructura abstracta que nosotros aprehendemos vía nuestra comprensión de los significados de los signos que conforman a nuestras oraciones, que es lo que traducimos de un lenguaje a otro, etc. Aparece, asimismo, la idea de un lenguaje lógicamente perfecto, un lenguaje regido por la sintaxis lógica, esto es, en última instancia, la lógica de primer orden, la teoría general de la cuantificación y, junto con ésta, la tesis de que el mundo tiene una estructura que coincide esencialmente con la del lenguaje. Todo esto, sin duda alguna, forma un conglomerado formidable de ideas.

Aunque obviamente sería útil entrar en los detalles de cada uno de los elementos mencionados de una u otra manera asociados con la concepción tradicional del lenguaje, aquí me limitaré a señalar algunas de las líneas de crítica más

obvias que o se han señalado o podrían desarrollarse. Por ejemplo, es relativamente obvio que el fabuloso mito del alma que dialoga consigo misma (un fenómeno cotidiano, dicho sea de paso) está mal descrito y resulta en última instancia de la posibilidad de usar el lenguaje *sotto voce*, por lo que no es factible sin la previa interiorización del lenguaje. En verdad, la idea de un discurso interno en el que uno asocia ideas que se van concatenando para formar pensamientos sin el uso de palabras no resiste el análisis y termina siendo una inmensa petición de principio. El punto es que el lenguaje es indispensable no solamente para que los demás se enteren de lo que uno piensa, sino para que uno mismo se entere de lo que uno piensa. El famoso lenguaje del pensamiento, en la versión que sea, siempre es inferido, hipotetizado, “deducido” pero nunca ejemplificado, nunca descrito en un sentido estricto de la palabra y menos aún empleado. Recuérdese, por otra parte, que Wittgenstein literalmente destrozó la concepción tradicional de la definición ostensiva, una concepción imprescindible en el cuadro tradicional del lenguaje y que de una u otra manera hace siempre su aparición, y por lo menos hasta donde yo sé nadie ha puesto en cuestión su crítica. Esto es importante porque si efectivamente la crítica de Wittgenstein es exitosa, la concepción tradicional no puede dar cuenta ni siquiera del arranque del lenguaje. Lo anterior explica también por qué quienes simplemente la asumen tienden sistemáticamente a ignorar todo lo que tiene que ver con el aprendizaje del lenguaje y con el complejo fenómeno de la comunicación, la cual las más de las veces queda teóricamente cancelada o imposibilitada. Para ilustrar: el problema de la comunicación para los defensores de la concepción agustiniana es más o menos como el problema del mundo externo para los cartesianos, o sea, imposible de solucionar sin Dios. Además, no deja de ser curioso que en general todos los lenguajes imaginarios que se

postulan están de una u otra manera modelados (por no decir copiados) sobre el nuestro. A partir de él se construyen simbolismos más abstractos, más formales, sistemas simbólicos cada vez más alejados del modelo original del que aspiran a dar cuenta pero del que, no obstante, dependen. Por lo tanto, en el fondo no se obtiene nunca una explicación que no sea circular, es decir, no se nos da nunca una genuina explicación de la naturaleza última del lenguaje. Desde esta perspectiva, a pesar de su importancia implícita, el lenguaje es visto a menudo como un mero instrumento de lo que realmente es importante, esto es, el pensar, la proposición y la realidad.

Así, pues, el gran problema con la idea convencional del lenguaje, en cualquiera de sus modalidades, es que en realidad culmina en grotescos fracasos explicativos y en verdad no genera otra cosa que mitos filosóficos (el mito del lenguaje mental, el mito de la estructura lógica de la realidad, el mito de la simplicidad ontológica, el mito de la definición ostensiva, etcétera). Peor aún, en el fondo, no sólo no se obtienen auténticas explicaciones a partir de ella, sino que desde el punto de vista del conocimiento real resultan a la larga sumamente dañinas, pues de hecho obstruyen o desorientan la genuina investigación científica. Ahora bien, dado que la concepción agustiniana es compartida por la inmensa mayoría de los filósofos, es explicable que sea muy difícil detectar uno o varios rasgos en común a todas las concepciones involucradas. Sin embargo, corriendo en esto un grave riesgo, sugiero que una idea a la que podemos aferrarnos para referirnos a las teorías usuales del lenguaje de manera global consiste en decir que se trata de **teorías formales**, esto es, sistemas de cartabones, grandes esquemas abstractos, sistemas de categorías que permiten establecer correlaciones prefiguradas, conexiones *a priori* entre clases de palabras y clases de entidades, etc. Así, concíbaseles como se les conciba, tendremos “nombres” que,

de una u otra manera, nos remiten a (“significan”) objetos, pudiendo éstos ser físicos, mentales, ideales, materiales, trascendentales y así indefinidamente. De igual modo, independientemente de cuán variadas puedan resultar las ontologías, lo que siempre tendremos serán hechos o, si por alguna razón estamos descontentos con los hechos, incorporaremos eventos o inventaremos alguna nueva categoría abstracta para poder acomodar los datos que nuestras teorías filosóficas generen.

Este es el panorama general al que da lugar la teoría agustiniana del lenguaje. Me parece que es tiempo ya de oxigenarnos un poco y de presentar, aunque sea a grandes brochazos, la concepción alternativa.

### **El lenguaje como juegos de lenguaje y formas de vida**

A) *El enfoque.* Es obvio que para empezar, lo que tenemos que hacer es ofrecer una descripción mínimamente precisa de esta forma alternativa de ver el lenguaje que contraste marcadamente con la tradicional. Quizá debamos empezar con alguna trivialidad, y entonces lo primero que habría que señalar sería que no hay, no ha habido y no habrá nunca ningún hablante que conozca todo el lenguaje o el todo del lenguaje. Los seres humanos aprendemos a hablar, es decir, se nos adiestra en el uso de una técnica, pero eso simplemente equivale a decir que se nos dota de la posibilidad, por haber sido debidamente entrenados, de en principio adentrarnos en cualesquiera de las “zonas del lenguaje”, por así llamarlas. O sea, aunque parta de un vocabulario reducido, lo que aprendió a hacer quien sabe hablar es a ampliar su vocabulario y a aplicar sus palabras en contextos hasta entonces desconocidos. Por otra parte, es claro que hablar no es meramente manipular signos. Hablar es saber (estar preparado para) usar signos **en conexión**

**con actividades** (y acciones particulares) y, naturalmente, las actividades en cuestión no son movimientos meramente materiales, mecánicos, erráticos o caóticos, sino lo que socialmente pasa por una actividad, lo que es reconocido como tal.

En segundo lugar, es evidente que el lenguaje no es nunca enseñado por medio de lecciones, discursos, recomendaciones, exhortaciones, peroratas, sermones y demás. **Nadie** es introducido al lenguaje por medio exclusivamente de enunciaciones de reglas o principios, de definiciones o de explicaciones puramente lingüísticas de palabras, de la clase que sean. El aprendizaje del lenguaje se efectúa siempre vía actividades y acciones. Obviamente, en los niveles iniciales las actividades relevantes son sumamente simples, conectadas en general con requerimientos biológicos inmediatos, pero es muy importante entender que eso **no** cambia en etapas posteriores cuando un hablante adulto se vuelve una vez más aprendiz de nuevas formas de discurso. Para decirlo en términos wittgensteinianos: la enseñanza ostensiva y las definiciones ostensivas de palabras son mecanismos que operan permanentemente en el lenguaje, no nada más cuando uno se inicia por primera vez en él. Ahora bien, una vez hechas estas dos observaciones, para poder seguir adelante tenemos ya que introducir la terminología wittgensteiniana.

Si el enfoque enemigo es el enfoque formal, en cualquiera de sus variantes, lo que desde esta otra perspectiva se subraya o se enfatiza o se realza es la **utilidad** que prestan las palabras. Dicha utilidad se manifiesta en lo que el hablante hace, esto es, a través de las actividades que despliega. En lo único, por lo tanto, en lo que **no** hay que fijarse es en el uniforme lingüístico, sea éste el que sea: de gramática superficial o de cualquier notación alternativa imaginable. De hecho, más que no fijarse en el uniforme lingüístico (el orden de los signos, su ubicación dentro de expresiones complejas, las categorías bajo las cuales se les subsumen, etc.), el esfuerzo de elucidación

filosófico consiste en no dejarse subyugar por él, en sustraerse a él, en aprender a ignorarlo. Ahora bien, a las actividades en conexión con las cuales se usan signos Wittgenstein las llama 'formas de vida'. Es, pues, a través de las formas de vida que las palabras adquieren sus significados y a los conglomerados de palabras empleados con dichas actividades los llama 'juegos de lenguaje'. No hay juego de lenguaje sin su correspondiente forma de vida y obviamente, lo cual es muy importante por sus implicaciones en diversas áreas de la filosofía, la inversa también vale. Ahora sí podemos parafrasear algo de lo dicho anteriormente: no hay hablante que sea usuario de todos los juegos de lenguaje ni que sea partícipe de todas las formas de vida en principio abiertas a él en su sociedad.

De lo anterior se sigue que en lugar de hablar del lenguaje de lo que tenemos que hablar es de una colección abierta de juegos de lenguaje, superficialmente conectados entre sí por las reglas de la gramática escolar. De ahí que los juegos de lenguaje no sean otra cosa que sistemas auto-contenidos de comunicación, es decir, todos ellos completos en sí mismos, como lo son las formas de vida correspondientes. ¿Cómo identificamos juegos de lenguaje? Por las formas de vida, esto es, las actividades desplegadas por los humanos que se van perfilando concomitantemente a la expansión en la aplicación de las palabras; y es porque dicha aplicación se va paulatinamente refinando que el criterio de identificación de las formas de vida es, en primer lugar, de orden lingüístico. La actividad de diseñar una casa no es la misma que la de diseñar un avión. ¿Cómo las distinguimos? Es muy fácil: una cosa se llama 'diseñar una casa' y la otra 'diseñar un avión'. Enfatiqué desde el principio la perspectiva de la practicalidad del lenguaje. Quizá ahora deberíamos enfatizar la lingüistización de la praxis.

El lenguaje es, pues, para nosotros, un sistema abierto de juegos de lenguaje, pero eso no quiere decir que eso sea el

lenguaje. La pareja de conceptos “juegos de lenguaje/formas de vida” no constituye más que una invitación a ver el lenguaje de determinado modo teniendo objetivos filosóficos concretos en mente. No podría extrañar a nadie que el método de los juegos de lenguaje resultara totalmente estéril o inservible en lingüística o en antropología, pero lo que a nosotros nos importa es reconocer que es simplemente imprescindible cuando de lo que nos ocupamos es del **significado de lo que decimos**, en el contexto que sea. Fue para poder dismantelar multitud de enredos de pensamiento, que generamos por no comprender cabalmente el sentido de nuestras aseveraciones, que se requirió articular una concepción en la que quedaran vinculados en forma esencial el significado y las actividades humanas. No es que el significado sea un puente entre palabras y acciones, sino más bien que brota de la aplicación de las palabras en contextos determinados y en conexión con las actividades de los usuarios. Un pensamiento que tanto inspira como se ve confirmado por esta visión, es el de que **no** hay asociadas con el lenguaje filosófico auténticas formas de vida y es por eso que el discurso filosófico es vacío o asignificativo, por más que superficialmente sea impecable. Parte de lo novedoso del enfoque wittgensteiniano consiste precisamente en mostrar que no es posible desligar la praxis lingüística de la praxis humana en general, que es justamente lo que, a pesar de las apariencias, se produce en filosofía. En cambio, ver el lenguaje en términos de juegos de lenguaje y formas de vida **obliga** a describir las prácticas humanas correspondientes a los juegos de lenguaje que nos interesen, a extraer el significado de descripciones de usos de signos debidamente contextualizados, eludiendo así la necesidad de especular de manera abstracta (y fácil) sobre el sentido de nuestras aseveraciones. Obviamente, esto es algo totalmente ajeno a los enfoques tradicionales, los cuales no requieren de otra cosa que de una “teoría general” del sentido,

de la fuerza, del color, de los actos locucionarios, ilocucionarios y perlocucionarios, de categorías como “enunciado” o “proposición”, “verdad” y “falsedad”, algunas más probablemente (como “actos de habla”) y eso es todo. Lo que es claro es que con teorías así ciertamente se puede hablar de “la proposición en general”, de los “rasgos esenciales del lenguaje”, etc. Pero tendría que haber sido intuitivamente obvio que con aparatajes conceptuales fijos y con esquemas explicativos rígidos como los tradicionales tenía que ser difícil, por no decir imposible, dar cuenta de una maquinaria tan compleja como lo es el lenguaje humano y, por ende, dar cuenta de la utilidad real que nos reporta nuestro empleo del instrumental lingüístico que nosotros mismos construimos. Es un poco como si por medio de “nacimiento”, “metabolismo”, “crecimiento”, “desarrollo”, “enfermedad” y “muerte” se quisiera ofrecer un cuadro fidedigno y completo de la vida en general.

B) *Proposición y verdad*. Señalé más arriba que, independientemente de qué tratamiento reciban por parte de cada filósofo tradicional, prácticamente todos quienes de uno u otro modo aceptan proposiciones aceptan automáticamente la tesis tractariana del carácter esencialmente bipolar de la proposición. Desde la perspectiva general, resulta grotesco y es casi inconcebible tanto pretender zafarse de las proposiciones como rechazar lo que es su rasgo esencial (*i.e.*, ser verdaderas o falsas). En cierto sentido, todo esto es perfectamente explicable y comprensible: dado el enfoque formal tradicional, la “unidad mínima de sentido” viene siendo la proposición y es evidente que si no consideramos las proposiciones más que desde un punto de vista estrictamente formal, lo único que vamos a poder decir de ellas es que son o verdaderas o falsas. Obviamente, desligar a la proposición de la verdad y la falsedad es nulificarla, puesto que no hay otra cosa que considerar. El problema es que entonces automáticamente convertimos a

la verdad en una extraordinaria propiedad, en verdad, como diría Frege, en una propiedad imposible de definir, de caracterizar y que sólo intuitivamente captamos en la medida en que vamos comprendiendo y construyendo proposiciones verdaderas. Y así, sin darnos cuenta, gracias al enfoque formal de las proposiciones creamos el insoluble *puzzle* filosófico de la verdad.

Que el tratamiento filosófico de la verdad es un fracaso completo es más evidente que el sol. Decirnos, a la Tarski, que el concepto de verdad pertenece al metalenguaje, que no es un concepto por medio del cual podamos describir algún aspecto del mundo sino que versa sobre el instrumental que me permite describir la realidad, etc., son auténticas perogrulladas. Si lo exponemos en terminología sencilla o simple, todo eso y más (sin los formalismos involucrados, desde luego) lo sabe cualquier hablante normal. Si alguien nos dice que “*Fa*” es verdad’ significa que ‘la referencia de “a” cae bajo el alcance de “F”’ hasta podríamos pensar que se están burlando de nosotros, porque ¿qué clase de explicación es esa, aparte de ser una pedante paráfrasis, y en qué consiste el avance de comprensión que gracias a ella logramos? La verdad es que podemos seguir examinando tesis tras tesis y no resolveremos ningún problema, pero la razón ya quedó exhibida: todas estas discusiones presuponen o se fundan en un modo puramente abstracto, es decir, descontextualizado, del lenguaje.

El método de los juegos de lenguaje destruye esa mitología filosófica, como todas las demás, dicho sea de paso, cuando efectivamente se recurre a él. Naturalmente, el método no funciona automáticamente: hay que emplearlo, utilizarlo, aplicarlo. La clave para liberarnos del embrujo eidético causado por las proposiciones y lo que éstas entrañan es un movimiento doble: **no fijarse en la forma de las palabras y fijarse en la utilidad que prestan**. Para decirlo metafóricamente (por no decir ‘kantianamente’): tenemos que quitar-

nos los lentes del uniforme formal (sea cual sea el formalismo del que nos sirvamos) y ponernos los de la utilidad práctica, en un sentido amplio de la expresión. Hagamos, pues, una prueba simple. Imaginemos que un niño chiquito dice ‘leche’: ¿acaso no se le entiende porque no dijo ‘quiero que me den mi leche porque ya me toca’ o ‘denme la leche a la cual tengo derecho’? Razonar así sería absurdo, sobre todo si el resultado de su acción lingüística es que de hecho el niño recibe la leche que ansía. Para sus requerimientos, su juego de lenguaje es completo, es decir, él hizo un movimiento lingüístico inobjetable, hizo un movimiento en su juego de lenguaje, cualquier hablante normal lo comprende y el lenguaje cumplió con su función. Pero lo que el ejemplo muestra es que lo relevante para el sentido es el uso de los signos y por consiguiente la utilidad práctica, o real del lenguaje, no una idea abstracta, indefinible e inservible de verdad. La idea es, pues, esta: si nos desentendemos de ideas como la de forma proposicional (extraída de lo que para nosotros es la noción estándar de oración) y de lo que supuestamente es la “propiedad esencial” de las proposiciones, esto es, la verdad, lo que necesitamos, nos sirve y en lo que debemos fijarnos es en la noción de **movimiento en el juego de lenguaje**. De hecho, es con ésta que remplazamos a la noción filosófica de proposición. Si me preguntan si lo que el niño dijo es una proposición o no, la verdad es que no sabría qué responder, pero lo que sí sé es que el movimiento lingüístico del niño del ejemplo es perfectamente significativo y por ende legítimo, puesto que está conectado con un requerimiento real, da lugar a una acción, genera una reacción y se satisface una necesidad. Que nosotros, desde otra plataforma lingüística, podamos parafrasear lo que él dice e inventar suplementos y acompañantes no cancela la efectividad de su, llamémosle así, “discurso”. En lo que tenemos que reparar es en que la noción de proposición surge de manera

natural sólo porque consideramos expresiones, por cuyo sentido preguntamos, en forma aislada y abstracta, es decir, no en su contexto de uso, como parte de un tren de expresiones y acciones, esto es, de lo que los hablantes se proponen hacer con ellas. Lo que este ejemplo muestra (y muchos otros que se pueden fácilmente generar) es simplemente que las nociones filosóficas de proposición y su cualidad primordial, a saber, la verdad (o la falsedad), son engendros filosóficos totalmente prescindibles. Permitiéndome usar retórica filosófica, hagamos un simple “experimento de pensamiento”: asumamos, en aras de la argumentación, que cuando hablamos de verdad hablamos de alguna clase de concordancia entre lo que se dice y aquello en virtud de lo cual lo que se dice es verdadero. Ahora bien, si nos fijamos en la utilidad, en el uso de las palabras, en cómo se insertan éstas en la vida humana, en las vidas de los hablantes, de inmediato se nos ocurre preguntar cuando estamos frente a una aseveración cualquiera: ¿en dónde y cómo aparece aquí la crucial idea de concordancia entre símbolo y realidad, esto es, la idea de verdad, y para qué nos serviría? Si lo que nos importa es lo que **hacemos** con las palabras, esto es, las actividades cuya posibilidad en múltiples casos (no en todos) el lenguaje mismo genera y perfecciona, la obsesión con o por “la verdad” simplemente deja de acosarnos.

Es, pues, la uniformización y la estandarización del lenguaje lo que hace nacer la necesidad de ocuparse de la verdad, con lo cual automáticamente nuestra atención se desvía del significado real de nuestras expresiones. Dado que cualquier movimiento en cualquier juego de lenguaje puede ser expresado en la forma canónica de expresarse, esto es, bajo la forma de una oración gramaticalmente estándar de nuestro lenguaje, obviamente podremos y en verdad tendremos que decir que el rasgo fundamental de nuestras proposiciones es la posibilidad de que sean verdaderas o falsas. Y allí está el peligro, porque

es precisamente dicho movimiento filosófico y de mera gramática superficial lo que nos distrae y nos aleja de lo que es la utilidad real de nuestras expresiones y, por lo tanto, de lo que realmente quisimos decir. En realidad, como atinadamente lo señala Wittgenstein en las *Investigaciones*, decir que toda proposición es verdadera o falsa no es más que decir que podemos jugar con ella en el cálculo de las funciones de verdad y eso ciertamente es algo que podemos hacer en todo momento. Pero esto que aparentemente era inocuo en realidad tiene implicaciones desastrosas, porque nos obliga a trazar nuevas distinciones al interior de lo que es una categorización enteramente artificial. Entonces ‘mañana es viernes’ es verdadero o falso como ‘Cortés conquistó México’ o como ‘creo que la Luna es de queso’ o como ‘lo que más ansío en este momento es un tequila’. Todo es verdadero o falso y como no tenemos una clasificación especial para la verdad (verdad en sentido 1, verdad en sentido 2, etc.), automáticamente nos vemos hundidos en un mar de problemas, cuando lo único que estaba en juego era la posibilidad de manipular los signos de manera uniforme. De ahí al mito fregeano de la verdad o a la pseudo-explicación tarskiana del concepto de verdad en  $L$  no hay más que un paso. Por qué “intuición” optemos, qué “intuición” queramos desarrollar una vez ubicados en el terreno de la falsificación filosófica es ya asunto de cada quien.

Vale la pena observar que lo que he dicho en relación con el hecho de que si nos fijamos en la utilidad del concepto de “concordancia con la realidad” éste deja de preocuparnos (o quizá mejor: de ocuparnos), es algo que vale en todo contexto lingüístico y no únicamente en el del aprendiz del lenguaje. Imaginemos que estamos en Cabo Cañaveral y que estamos dirigiendo una nave espacial desde la Tierra. Podemos imaginar que en la nave hay astronautas con los que nos comunicamos o que manejamos la máquina directamente desde aquí.

Los técnicos se comunican entre ellos y operan las computadoras, las palancas, los botones, los chips, etc. Se dan instrucciones y ciertas operaciones se realizan. Es **eso** lo que importa y si hubiera alguna idea de verdad filosóficamente importante tendría que revestir un carácter esencialmente operativo. La idea filosófica usual de verdad hace su aparición con la consideración aislada de oraciones consideradas de manera estática y afuncional. En realidad, cada aseveración, cada movimiento forma parte de un grupo, orientado en una dirección concreta (el éxito de la operación). Supongamos que surgiera un problema y que un controlador dijera: “el indicador A de la presión dentro de la máquina debe estar a tantos grados o en tal o cual nivel”. Supongamos que el astronauta manipula el mecanismo en concordancia con las indicaciones, de manera que la máquina se estabiliza. La pregunta es: ¿cómo aparece aquí la noción de verdad que no sea de manera puramente retórica? ¿Acaso lo que se quiere decir es algo así como lo que Kant decía cuando afirmaba que el “yo pienso” acompaña a todas nuestras representaciones, esto es, que el “es verdad” (el signo de aserción) acompaña a todas mis aseveraciones? ¡Lo menos que podemos decir es que suena extravagante! Desde luego que siempre podremos decir cosas como “el controlador indica X” es verdad si y sólo si el controlador indica ‘X’, pero aquí lo que tenemos que preguntar es: ¿y para qué nos sirve esa aclaración, ese recordatorio? ¿Qué ganamos los hablantes normales con él? En todo caso, el objetivo del ejemplo era mostrar que en cualquier contexto discursivo o lingüístico, el énfasis en la utilidad y en el carácter operativo del lenguaje y el énfasis en la proposición y en la verdad tienden a descartarse mutuamente: o se fija uno en los primeros o se fija uno en las segundas y hay que elegir.

C) *Interpretación versus descripción: el caso del pensar.* Quisiera confesar que, si bien me he topado con afirmaciones

de Wittgenstein que soy incapaz de descifrar y de apreciar en toda su riqueza, **nunca** me he encontrado con aseveraciones vagas, ambivalentes u oscuras. Hay una, empero, que sí me llevó tiempo asimilar, de la que Wittgenstein se sirvió durante un periodo relativamente corto y que luego abandonó. Sin embargo, una vez hechas las aclaraciones pertinentes, el pensamiento involucrado resulta tan prístino, tan transparente como los pensamientos wittgensteinianos usuales. Me refiero a la idea de que el significado es lo que da la explicación del significado. En el fondo, la idea es simple: si yo quiero determinar qué significa una palabra o algo que se haya dicho, no pregunto en abstracto o a secas por el significado de la palabra, sino que doy una descripción de lo que se logra usando esta expresión; es a través de dicha descripción que hago explícito lo que se quería decir y por lo tanto es así como se aclara el significado. Esa explicación del significado **es** el significado. Así entendido, el significado obviamente no puede ser el referente ni una entidad abstracta. Lo que ahora quiero hacer es aplicar rápidamente este *dictum* a un caso particular, *viz.*, al caso del pensar.

Quizá sea ingenuo creer que una virtud acarrea a otra, pero lo que sí es seguro es que un vicio conduce a otros. Así, si es un vicio preguntar por el significado de un término o de una oración en abstracto, de manera descontextualizada, por así decirlo y permitiéndome un barbarismo, “avitalmente”, es decir, de signos muertos, también lo será el modo como se intente dar cuenta de dicho significado o sentido. En general, me parece que lo único que pueden hacer quienes enfrentan los problemas al modo tradicional es básicamente **interpretar** el término y, por ende, sus aplicaciones. En cambio, el partidario del método de los juegos de lenguaje no puede eludir su responsabilidad de **describir** el contexto y la utilidad del empleo del término o de la expresión en cuestión en cada caso particular de aplicación.

Esto ciertamente es lo que pasa con el pensar o, lo cual quizá se preste a menos manejos turbios, con el verbo ‘pensar’.

En general, pensar es entendido como **LA** actividad de la mente, a su vez entendida como una entidad o un sistema de facultades. En este sentido, casi todo mundo es o tiende a ser cartesiano, por la sencilla razón (lo cual es explicable) de que el uso del verbo que más tiende a llamarle a uno la atención es el uso en primera persona. Todo mundo tiende a reaccionar más o menos así: “¡Ah! Sí, pensar: eso es lo que yo hago permanentemente”. Desde este punto de vista, es prácticamente inevitable no entender el pensar como una actividad o un proceso sumamente especial que tiene lugar dentro de nosotros, más concretamente en nuestro cráneo. Como lo que objetivamente hay dentro de nuestras cabezas son cerebros, es natural que muy rápidamente uno se sienta inclinado a intentar establecer alguna clase de conexión esencial entre el cerebro y la actividad gratuitamente postulada que supuestamente allí se desarrolla. Y así, de pronto, nos encontramos en medio de un problema filosófico, aparentemente tan objetivo y real como cualquier problema científico, que ahora es menester resolver, a saber, el de describir y explicar la relación que se da entre una supuesta actividad “mental”, meramente postulada, y la masa encefálica. A nadie debería sorprender que ni el más genial de los pensadores haya encontrado la solución. El problema, claro está, es que el enigma en cuestión se funda en una interpretación superficial del verbo. Y se cuentan por legiones los filósofos que siguen hundidos en ese pantano conceptual desde que Descartes generara magistralmente el enredo, hace casi 400 años.

El método de los juegos de lenguaje desemboca en resultados diferentes y en un cuadro totalmente diferente del anterior. En *Zettel*, Wittgenstein efectúa un análisis gramatical tan esclarecedor (y paradigmático) del concepto de pensar

y dice tantas cosas interesantes e importantes que lo mejor quizá sería limitarse a presentar de manera escueta una sinopsis de sus resultados. Algunas de las preguntas que mencionaré son obviamente retóricas, puesto que las respuestas están casi implícitas en los planteamientos.

La deformación filosófica del concepto de pensar se manifiesta de inmediato tan pronto examinamos las relaciones entre el pensar y otras cosas. Consideremos, por ejemplo, la relación entre contenidos de la mente y significados. Se parte del supuesto de que el contenido de mi pensamiento es algo que sólo yo puedo conocer. Pero, pregunta Wittgenstein, “¿cómo se ‘relacionan’ mis palabras con el contenido que yo conozco? ¿Y con qué propósito?”.<sup>1</sup> O sea, si nada más yo sé lo que pienso, primero, ¿cómo es que en el lenguaje público puedo hablar de ello de modo que los demás me comprendan? y, segundo, asumiendo que nada más yo lo puedo comprender: ¿para qué tendría yo que traducirlo al lenguaje natural y decirme a mí mismo, por ejemplo en español, lo que pienso? Echémosle un vistazo ahora a las relaciones entre el uso del verbo y las consecuencias prácticas que tiene. Es un hecho que usamos ‘pensar’ en un sinnúmero de formas y situaciones (“voy a pensar en ese proyecto”, “no pensó lo que dijo”, “pensemos en organizar el siguiente evento”, etc.), pero por lo menos en los casos normales nunca a nadie se le ocurre intentar establecer alguna clase de conexión entre lo que se hace cuando se piensa (contemplar un proyecto, hablar, organizar, etc.) y un supuesto misterioso proceso que ocurre dentro de nosotros. El dato real es que nunca nadie alude a él cuando se piensa.<sup>2</sup> ¿No es eso extraño? En el fondo, lo que esto pone de relieve es lo que podríamos

---

<sup>1</sup> L. Wittgenstein, *Zettel*. Sec. 87, Basil Blackwell, Oxford, 1967.

<sup>2</sup> *Ibid.*, sec. 88.

llamar la ‘irrelevancia de lo interno’. Wittgenstein expone la idea de modo un tanto chusco: si alguien pretende describir lo que supuestamente pasa dentro de él cuando piensa, lo más probable es que todo mundo se ría de lo que dice, sobre todo si de lo que el hablante quiere convencernos es de que eso que cree describir es el pensar. Lo más probable es que muchos le dirían: “¿qué nos importa a nosotros lo que pasa dentro de tu cabeza cuando piensas?” No hablábamos de eso. Es, pues, la interpretación filosófica lo que nos perturba.

La tergiversación filosófica del concepto de pensar se vuelve palpable cuando tratamos de describir las conexiones entre el pensar y las actividades. Ordenarle a alguien que piense en lo que está haciendo es como decirle “fíjate bien en lo que haces”, “pon atención”, “no te distraigas”, y cosas por el estilo. El verbo es de carácter esencialmente conductual y tiene que ver con formas de hacer las cosas.<sup>3</sup> Es la gramática escolar la que induce al error total, pues lleva a sostener que porque ‘pensar’ es un verbo entonces pensar es una actividad especial, una actividad que sistemáticamente acompaña a todas las otras actividades. Pero eso es una lectura enteramente superficial y es por ser superficial que es filosóficamente nociva. La verdad es que a menudo usamos el verbo ‘pensar’ para marcar un contraste, por ejemplo entre una actividad realizada normalmente y la misma actividad realizada de manera mecánica. Es porque al actuar normalmente no actuamos mecánicamente que si se nos pregunta si pensamos cuando hablamos o cocinamos que la respuesta en general será que sí, pues de lo contrario estaríamos dando a entender que hablamos o cocinamos de alguna manera anormal. Por eso no nos toma por sorpresa decir o que digan de nosotros que

---

<sup>3</sup> Cfr. *ibid.*, sec. 91.

pensamos mientras hacemos tal o cual cosa. Pero lo importante es notar que la inferencia del hablante normal, que es perfectamente correcta e inocua, no coincide con la del filósofo, quien hace de ‘pensar’ una palabra que apunta a algo especial que uno descubre, a algo que estaba oculto y que después sacamos a la luz.<sup>4</sup> Lo que habría que decir es, más bien, que normalmente no actuamos ni pensando ni sin pensar, así como cuando actuamos no actuamos ni voluntaria ni involuntariamente, sino sólo normalmente. Hablar de pensar en relación con nuestras actividades cotidianas es más bien aludir a una forma especial de realizarlas.

Algo que es particularmente perturbador de la interpretación filosófica del pensar es la ultra-simplificación que con ella se opera. Para la filosofía convencional, pensar es algo perfectamente determinado. Lo cierto es que el uso normal de expresiones como ‘actuar o hablar pensando’ y ‘actuar o hablar sin pensar’ da cabida a multitud de situaciones en las que no sabríamos decir cuál es el caso. Dicho de otro modo: contrariamente a lo que se piensa en filosofía, el concepto de pensar no tiene bordes nítidos.<sup>5</sup> Decir de alguien que actúa pensando lo que hace es algo que decimos sólo en ocasiones especiales,<sup>6</sup> cuando lo que queremos es hacer notar algún énfasis, alguna anormalidad, algo inusual. Por ejemplo, cuando un niño con mucho cuidado escribe una palabra que acaba de aprender o un arquitecto dibuja meticulosamente la fachada de una casa.

Dado que para los filósofos el pensar es necesariamente una actividad, es imposible no verlo como experiencia. Pero si analizamos el concepto de pensar veremos que no se trata de un concepto de experiencia. Como bien dice Wittgenstein: “no

---

<sup>4</sup> Cfr. sec. 101.

<sup>5</sup> *Ibid.*, sec. 94

<sup>6</sup> *Ibid.*, sec.,95.

comparamos pensamientos del mismo modo como comparamos experiencias”.<sup>7</sup> Esto se puede hacer ver por medio de preguntas simples. Un dolor tiene duración; ¿un pensamiento también? Es obvio que es absurdo vincular el pensar al tiempo. Una sensación tiene ubicación: ¿un pensamiento también? La vinculación del pensar con el espacio es, si cabe, todavía más absurda y no entraré en los detalles para defender mi afirmación. Una experiencia puede ser más o menos intensa: ¿un pensamiento también? Decir algo así rayaría en la locura. La conclusión se sigue por sí sola: si no se predica del pensar nada de lo que se predica de las sensaciones, ¿por qué insistir en que pensar es una experiencia, por especial que sea?

Wittgenstein redondea su examen del pensar enfatizando su dependencia de las circunstancias, de manera que difícilmente podría ser comprendido como algo aislado. El que digamos que alguien habla o actúa “pensando” depende del entorno, de las circunstancias, porque si hiciera o dijera exactamente lo mismo en otro entorno y en otras circunstancias nosotros también diríamos otra cosa.<sup>8</sup> Pero una peculiaridad importante del verbo ‘pensar’ es que sirve para describir un proceder humano en el que la persona avanza, progresa, se perfecciona, evita cada vez mejor los errores, se vuelve más hábil, etc.<sup>9</sup> Es precisamente de quien no avanza que decimos que no piensa, pero decir de alguien que no piensa es más que una descripción una crítica, un reproche, la expresión de un sentimiento de desaprobación. Por eso, como bien dice Wittgenstein, “quien mientras trabaja *piensa*, a menudo intercalará su trabajo con *actividades auxiliares*. Pero la palabra ‘pensar’ no designa estas actividades auxiliares, así

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, 96.

<sup>8</sup> *Ibid.*, sec. 98.

<sup>9</sup> *Ibid.*, sec. 104.

como pensar tampoco es hablar. Aunque el concepto ‘pensar’ está construido al modo de una actividad auxiliar.”<sup>10</sup> Esto es algo a lo que directamente conduce la gramática superficial de ‘pensar’. Dado que es en relación con todo lo que hacemos y decimos que podemos detectar progreso o retroceso, se puede sostener con Wittgenstein que “‘pensar’, es un concepto ampliamente ramificado. Un concepto que abarca múltiples manifestaciones de vida. Los *fenómenos* del pensar están ampliamente esparcidos.”<sup>11</sup> Obviamente, el pensar cubre o permea o llena el todo de nuestra vida, pero eso no tiene nada de misterioso, salvo si se le ve cartesianamente.

Para cerrar esta sección quisiera muy rápidamente ilustrar la variedad de sentidos en diversos casos de aplicación del verbo ‘pensar’ cuando se le usa en primera persona, tratando claro está de no meramente “interpretar”, sino de describir.

Preguntemonos: ¿qué **quiere decir** alguien cuando a la pregunta ‘¿Vas a ir al baile?’ responde: ‘No, no pienso ir’. De seguro que eso no significa algo como ‘me auto-representé la proposición ‘iré al baile’ precedida del signo de negación’. Lo que el hablante está diciendo es más bien algo como ‘no está dentro de mis planes ir’ o ‘prefiero ir a otro evento que tendrá lugar a esa misma hora’, ‘me atrae más hacer otra cosa’, ‘mejor vamos a otro lado’, etc.

Demos otro ejemplo. Un sujeto le confía a un amigo: ‘Pienso prestarle a mi vecino el dinero que me pidió prestado’. ¿Qué es pensar en este caso, qué puede el hablante estar transmitiendo? Obviamente, no podemos adivinarlo y ciertamente decir que “algo le pasó por la mente” o alguna banalidad por el estilo es una pseudo-explicación que no nos hace avanzar mayormente.

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, sec. 106.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 110.

Sea lo que sea, lo tendremos que extraer de consideraciones concernientes al contexto del discurso en el que están inmersos los interlocutores, puesto que uno de ellos está usando el instrumental lingüístico para decirle algo al otro. Así, pudo haber querido expresar algo como ‘te prevengo para que le avises que le voy a prestar el dinero’ o ‘no te preocupes: el dinero llegará’ o algo por el estilo. En ambos casos, ‘pienso’ opera un poco como: ‘te anuncio seriamente lo siguiente: ...’, pero obviamente no es idéntico a ello. ‘Pensar’ en primera persona sirve para indicar que una especie de confesión viene a continuación. No tiene nada que ver con “representaciones internas”, de las cuales, dicho sea de paso, no tenemos ni la más remota idea de qué sean ni de cómo sean.

## Dilemas

En un espléndido artículo, “Language and Communication”,<sup>12</sup> M. Dummett plantea como un dilema fundamental para una teoría del lenguaje el de determinar a qué se le da prioridad, si a la concepción que hace del lenguaje un instrumento del pensar o a la concepción que hace del lenguaje un instrumento de la comunicación. Desde la perspectiva de la concepción en términos de juegos de lenguaje y formas de vida lo que Dummett plantea es un pseudo-dilema. Aprender a hablar **es** aprender a comunicarse con otros y la comunicación con otros exige la interiorización de las reglas de uso de los verbos psicológicos en primera persona. El pensar entendido como algo que no es una mera reacción instintiva **es** parte de la comunicación. Comunicarse con los demás es hacer público lo que pienso y no puedo

---

<sup>12</sup> M. Dummett, *The Seas of Language*. Clarendon Press, Oxford, 1996.

pensar sin un lenguaje previamente incorporado. La gran ventaja del enfoque wittgensteiniano es que deja en claro que tanto el pensamiento como el lenguaje pueden ser más o menos primitivos, más o menos sofisticados o refinados. El avance tanto en la comunicación como en el pensamiento es gradual hasta que podemos decir que más o menos se estandariza. A partir de ese momento el canal por el que fluye la conversación y el pensamiento es el impuesto por la gramática superficial. De ella extraemos nuestra noción de proposición, de forma lógica, de significado, etc. Todo eso está muy bien. El único problema es que con ella automáticamente se abre también el espacio para el error filosófico y para los eternos enredos de la filosofía pre-wittgensteiniana.

En resumen: como traté de hacer ver en mi acercamiento a los conceptos de proposición, de verdad y de pensar, el método de los juegos de lenguaje y las formas de vida presenta inmensas ventajas sobre el enfoque tradicional, puramente formal. Para empezar, se trata de un método que se aplica a toda clase de simbolismo y que permite recuperar el sentido real en función de la clase de simbolismo que se considere. Por ejemplo, podemos preguntar por el sentido de una frase musical, puesto que presuponemos el uso de la notación musical, por el sentido de un teorema de lógica, dado que asumimos el vocabulario y el sistema de reglas que se requieren, por el sentido de una aseveración de psicología, puesto que tomamos en cuenta los laboratorios, los experimentos relevantes, etc. El sentido lo obtenemos de la descripción del uso, lo cual exige el conocimiento del contexto de aplicación de las palabras relevantes, y no especulamos en abstracto por medio de categorías que en última instancia sólo aparentemente generan explicaciones. Pero en realidad, la superioridad del enfoque wittgensteiniano se manifiesta de otras múltiples formas: en que explica mejor lo que es el aprendizaje y la interiorización del

lenguaje, el carácter prescriptivo de la significación, la naturaleza del pensamiento y la comunicación, el auto-conocimiento, la interiorización y aplicación de reglas, despeja los mitos tradicionales como el del solipsismo (relacionado con incomprensiones referentes a ciertos usos del pronombre personal 'yo'), y así indefinidamente. Pero tal vez su virtud mayor consista en que quien lo comprendió y asimiló sistemáticamente desconfiará de la legitimidad de **cualquier** problema filosófico con el que en el futuro pueda toparse.

# UNA DELGADA RED SOBRE EL ABISMO:<sup>1</sup> EL LÁBIL FUNDAMENTO DE LAS FORMAS DE VIDA EN LA OBRA TARDÍA DE WITTGENSTEIN

Pamela Lastres Dammert  
Pontificia Universidad Católica del Perú

En las siguientes páginas exploro la renuencia de Wittgenstein a identificar un fundamento filosófico exterior a las prácticas sociales o asentado en ellas mismas, vale decir, en las formas de vida. Así como Wittgenstein rechaza al sentido común como candidato a hacer las veces de fundamento filosófico del conocimiento, cuestiona igualmente en su filosofía tardía la idea de que las formas de vida cumplen un cometido fundacional. Pretendo destacar el valor filosófico de esta reticencia pues, en mi opinión, está conectada con una manera de pensar la justificación que desinfla las reivindicaciones del escepticismo radical. Instalado en los predios de la cotidianidad e inspirado en algunas intuiciones de Moore, Wittgenstein se resiste a hablar de fundamentos últimos del conocimiento mediante un puñado de argumentos que también sugieren la inoperancia del escepticismo filosófico. Defiendo esta idea mostrando cómo pone Wittgenstein en entredicho viejos tópicos de la epistemología: i) que la vida

---

<sup>1</sup> La expresión pertenece a Stanley Cavell. Cf. Excursus on Wittgenstein's vision of language, Alice Crary y Rupert Read (eds.), *The new Wittgenstein*, Routledge, London, 2000, p. 29.

no consiente cadenas de razones extendidas al infinito; ii) que bien podemos prescindir de la noción de lo *a priori* –concebida usualmente como elemento de bloqueo del regreso de la justificación–; iii) que resulta desorientador hablar de una justificación de la gramática o conjunto de reglas que arbitran nuestras prácticas lingüísticas.

A Wittgenstein le resultó del todo extraña la idea de que las formas de vida sean un fundamento filosófico. Ellas se despliegan como trasfondo del vasto perímetro en el que discurre su argumentación. Puesto que el sorprendente ámbito de la cotidianidad se intelectualiza y desfigura al ser capturado por el rígido corsé de la epistemología, Wittgenstein opta por argumentar desde esta perspectiva de radical contingencia –la de las diversas expresiones de la vida o lo dado–, un telón de fondo que él considera apropiado para comprender no sólo actividades humanas sofisticadas –tales como la justificación o la duda– sino también conductas humanas básicas. A fin de evitar que el filósofo emprenda la caza de quimeras, insiste Wittgenstein reiteradamente en la conveniencia de prestar atención a los escenarios reales en los cuales tienen lugar las más sencillas y las más complejas actividades humanas.

### **Vida cotidiana y fin de la justificación**

(...) lo insólito o siniestro de lo ordinario se compendia en la posibilidad o amenaza de lo que la filosofía ha dado en llamar escepticismo, entendido (...) como la capacidad, e incluso el deseo, del lenguaje ordinario de negarse a sí mismo, en particular de negar su capacidad de poner el mundo en palabras,

la capacidad de aplicarse a las cosas que tenemos en común.<sup>2</sup>

Lo difícil es encontrar el *principio*. O mejor: es difícil comenzar desde el principio. Sin intentar retroceder más allá.<sup>3</sup>

La decisión de Wittgenstein de anclar sus reflexiones filosóficas en la vida cotidiana –opción que se va gestando desde principios de los años treinta hasta ser abrazada enfáticamente en las *Investigaciones Filosóficas*– lo exhibe como un filósofo que comparte con G.E. Moore la confianza en los conceptos, la argumentación y el lenguaje cotidianos.<sup>4</sup> Sin embargo, no deja de ser curioso que las observaciones de Wittgenstein en *Sobre la certeza* avancen en cuidadoso zigzag por el suelo del que brotan los inquietantes problemas expuestos por Moore en los ensayos «Defensa del sentido común» y «Prueba del mundo exterior»; Wittgenstein parece explorar ese predio con la cautela propia de quien se ha aventurado a caminar por un territorio minado. Él asume entre sus tareas pendientes la de descoser minuciosamente el tejido epistemológico trabado por Moore con tanto esmero; y es que Wittgenstein teme particularmente que pueda tomarse al sentido común –y a otros candidatos– como fuente última de evidencia o como fundamento filosófico de la argumentación. De manera que escribe en el *Cuaderno azul*:

No hay respuesta del sentido común para un problema filosófico. Solamente se puede defender el sentido común contra los ataques de los filósofos resolviendo sus enredos, es decir, curándolos

---

<sup>2</sup> Stanley Cavell, “La condición siniestra de lo ordinario”, *En busca de lo ordinario. Líneas del escepticismo y romanticismo*, Cátedra, Madrid, 2002, p. 234.

<sup>3</sup> Ludwig Wittgenstein, *Sobre la certeza op. cit.*, § 471.

<sup>4</sup> Cf. John Coates, *The claims of common sense. Moore, Wittgenstein, Keynes and the social sciences*, Cambridge University Press, Nueva York, 1996.

de la tentación de atacar el sentido común; pero no reafirmando los puntos de vista del sentido común.<sup>5</sup>

Wittgenstein traza en el *Cuaderno azul* una distinción entre la respuesta del realismo filosófico del sentido común –postura que encuentra un insigne defensor en Moore– y la respuesta del hombre común, un sujeto saludablemente inmerso en las prácticas cotidianas que por lo mismo se halla igualmente lejos del realismo y del idealismo. Las presuposiciones con las que Moore se compromete inadvertidamente al reivindicar el sentido común encienden las alarmas de Wittgenstein quien rechaza las conclusiones epistemológicas del filósofo británico –en tanto se presentan como ontología o explicación de lo que hacemos–, mientras recomienda reorientar la atención a las reglas lingüísticas –entendidas como lógica o descripción de lo que hacemos–. Los impedimentos sugeridos desde el plano de las reglas lingüísticas son, para Wittgenstein, límites que se dibujan espontáneamente.

Wittgenstein rechaza el impreciso rol fundacional que el sentido común de Moore estaría llamado a cumplir<sup>6</sup> y califica esta pretensión como “hipoteca que enturbia la capacidad de pensar del filósofo”.<sup>7</sup> Pero sería inexacto e incluso injusto afirmar que, a entender de Wittgenstein, los empeños epistémicos de Moore fracasaron estrepitosamente; él piensa más bien que no necesitamos muchas de las explicaciones que Moore se creía obligado a proporcionar: ellas nos empantanarían peor, nos dejan hechos un lío. Wittgenstein estima que no sólo ciertos problemas filosóficos

---

<sup>5</sup> Ludwig Wittgenstein, *Los cuadernos azul y marrón*, Tecnos, Madrid, 1993, p. 92.

<sup>6</sup> Chisholm parece seguir un camino fundacionalista asentado en el sentido común: “El punto de vista en la presente obra ha sido el del «sentido común»” Cf. Roderick Chisholm, *Teoría del conocimiento*, Tecnos, Madrid, 1982, p. 146.

<sup>7</sup> Ludwig Wittgenstein, *Sobre la certeza*, Gedisa, Barcelona, 1988, § 549.

—entre ellos, el del hallazgo de un fundamento último del conocimiento— son síntoma de una inadecuada lectura de nuestros requerimientos, sino que también lo son muchas de sus supuestas soluciones.<sup>8</sup> Así pues, nuestro filósofo considera las reivindicaciones escépticas tan desencaminadas como las del bienintencionado realismo filosófico de Moore. De ahí que también insista Wittgenstein una y otra vez en la importancia de identificar cuáles son nuestras genuinas necesidades.

Desdeñar los detalles, presuponer de antemano su irrelevancia, forma parte de una actitud filosófica común que alienta la idea de que términos como «real» o «fundamento» deben significar *algo más*, algo que se encuentra allende nuestras modestas y contingentes prácticas humanas. Al respecto observa Stanley Cavell que existen resistencias a aceptar explicaciones fundadas en las circunstancias ordinarias de nuestras vidas porque “empezamos a sentir (...) que quizá el lenguaje (y la comprensión y el conocimiento) descansan en fundamentos muy débiles —una delgada red sobre el abismo”.<sup>9</sup> Puede que resulte filosóficamente decepcionante —o que incluso, como señala Cavell, produzca vértigo— descubrir que en la filosofía tardía de Wittgenstein la fundamentación del conocimiento —en tanto actividad social sujeta a reglas públicas compartidas— no cuenta con otro asidero más firme que el recurso a un puñado de acuerdos implícitos en formas de vida y convenciones humanas. De acuerdo a la lectura de Cavell, es crucial para Wittgenstein el momento en el que recono-

---

<sup>8</sup> Este tipo de prosaicos descubrimientos filosóficos resultan, *a fortiori*, tremendamente liberadores.

<sup>9</sup> Stanley Cavell, “Excursus on Wittgenstein’s vision of language”, Alice Crary y Rupert Read (eds.), *The new Wittgenstein*, Routledge, Londres, 2000, p.29. Cavell propone una lectura terapéutica de la obra Wittgenstein: sostiene que los textos de Wittgenstein muestran que la incesante búsqueda de fundamentos sólidos fuera del lenguaje desemboca en confusiones filosóficas y frustración.

ceamos el agotamiento de las justificaciones, ese instante en que admitimos que no nos hacen falta más explicaciones intelectuales de las que habitualmente echamos mano. Pues cuando llega ese momento –y siempre llega– simplemente señalamos un aspecto de la forma de vida: damos una descripción en vez de una explicación. Apelando al habitual discurrir de nuestras vidas, en las *Observaciones a la rama dorada de Frazer* escribe Wittgenstein:

(...) se podría comenzar un libro de antropología de esta manera: si se contempla la vida y el comportamiento del hombre sobre la tierra, se ve que, aparte de los comportamientos que uno podría llamar animales, como es el nutrirse, etc., etc., etc., tienen lugar también aquellos que poseen un carácter peculiar que se podrían denominar actos rituales.<sup>10</sup>

Ciertas reacciones humanas básicas y elementales parecen esquivar el modelo explicativo emblemático de la práctica científica o ser irreductibles a él; estas dificultades animan a Wittgenstein a subrayar la importancia de la descripción ya que en no pocos aspectos nuestras vidas rehúsan tales explicaciones; ellas resultarían insatisfactorias, incluso impertinentes, por ejemplo, para una persona que padeciera un hondo sufrimiento por los estragos de una enervante enfermedad o para otra que besara efusivamente la fotografía del ser amado; en efecto, la primera no tendría por qué atenerse a explicaciones sobre el comportamiento de las células inmunitarias de su sistema nervioso, ni la segunda reconocerá el sentido de su accionar en una explicación sobre la inmadurez emocional o la conducta supersticiosa.<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> Wittgenstein, Ludwig *Observaciones a La rama dorada de Frazer*, Tecnos, Madrid, 2001, pp. 62-63.

<sup>11</sup> Sobre el ejemplo del acto simbólico de besar una imagen, agrega Wittgenstein: “Esto no se basa naturalmente en una creencia (Glauben) en

En determinados casos la solicitud de justificación deja de ser un pedido de explicación causal; como señala Joaquín Jareño, es “en su lugar (...) una petición de la justificación de una actitud”.<sup>12</sup> Pero numerosas reacciones y actitudes humanas eluden el modelo explicativo. Es del todo impertinente calificar a las prácticas religiosas o a los actos rituales como conductas erróneas; cuando Wittgenstein dice «la vida humana es así», da a entender que hay conductas que sencillamente testimonian ciertas actitudes simbólicas de los seres humanos ante el mundo.

Volquemos ahora nuestra atención a dos complejas actividades humanas: la duda y la justificación. La elucidación de los orígenes de las dudas es un aspecto crucial del asentamiento de Wittgenstein en el pantanoso terreno cotidiano. En numerosos pasajes de *Sobre la certeza* pondera nuestro filósofo las más estrafalarias afirmaciones escépticas, igual que un paciente entomólogo que no excluye de sus estudios aquellos insectos que le repugnan. En los apuntes correspondientes a los últimos dieciocho meses de su vida, Wittgenstein pone al descubierto diversos casos de dudas filosóficas y supuestos baldíos, por ejemplo, el supuesto «quizá he estado en la Luna» o su contraparte vacilante «no sé si he estado en la Luna». Nuestro filósofo describe la duda filosófica como un cuestionamiento hueco o vacío.<sup>13</sup> Sobre este tipo de cuestionamiento teórico anota lo siguiente:

---

un efecto determinado sobre el objeto representado en la imagen (den das Bild darstellt). Se propone una satisfacción, y ciertamente la obtiene. O, mejor, no se propone nada. Actuamos así y nos sentimos después satisfechos”, Ludwig Wittgenstein, *Observaciones a La rama dorada de Frazer*, op. cit., p. 55.

<sup>12</sup> Joaquín Jareño, *Religión y relativismo en Wittgenstein*, Ariel, Barcelona: 2001, p. 119. Destaca este autor la aversión de Wittgenstein a los intentos de justificar racionalmente la creencia religiosa. Así, en 1937 anota Wittgenstein que para cada razón que se aduzca a fin de fundamentar una creencia religiosa, siempre podrá invocarse una sólida razón contraria.

<sup>13</sup> Cf. Ludwig Wittgenstein, *Sobre la certeza*, op. cit., § 312.

Nada se seguiría de él, nada sería explicado por él. No estaría vinculado con nada en mi vida.<sup>14</sup>

Expresiones de radical incertidumbre habituales en textos filosóficos y literarios del tipo «no sé si soy hombre o mujer»,<sup>15</sup> cuando no son síntoma de una seria perturbación mental, expresan en nuestro comercio diario con el mundo una suspensión estéril del juicio, una duda írrita y por completo desconectada de la vida. El dictamen de su condición de duda razonable o ilegítima no proviene más que de nuestras formas cotidianas de evaluación; dicho en otros términos: el entramado de creencias compartidas que permean nuestras vidas proporciona los criterios para zanjar los dilemas favoritos del filósofo escéptico. Numerosos ejemplos particulares trazan las tenues fronteras de la duda razonable: “Si, por ejemplo, alguien dice: ‘no sé si ahí hay una mano’ se le puede decir ‘mire más de cerca’”.<sup>16</sup> Si el filósofo no presta atención a los entornos lingüísticos en los que brotan las dudas, corre el riesgo de insuflarle fuerzas a una versión hipertrófica de escepticismo, variante que Wittgenstein rechaza no sólo por su inconsistencia sino también por su inexistencia en la práctica cotidiana.<sup>17</sup>

Así, dado que la incertidumbre no puede conducir a la acción, Wittgenstein argumenta que la forma primitiva

---

<sup>14</sup> Ludwig Wittgenstein, *Sobre la certeza*, op. cit., § 117

<sup>15</sup> Aunque la literatura está plagada de magníficos ejemplos, el mío está inspirado en la novela *Orlando* de Virginia Woolf: “en la incertidumbre de si estaba muerta o viva, si era hombre o mujer, (...) Orlando llegó en una silla de posta hasta su casa de campo, donde, esperando el fallo final, la Justicia le permitió residir de incógnito o de incógnita, según el giro que tomara el litigio” Cf. Virginia Woolf, *Orlando*, Edhasa, Barcelona, 1996, pp. 125-126

<sup>16</sup> Ludwig Wittgenstein, *Sobre la certeza*, § 3.

<sup>17</sup> Wittgenstein desarrolla extensamente esta intuición presente (mucho más tenuemente) en la obra de Moore: afirma que el escepticismo termina minándose a sí mismo pues desafía los prerequisites de la duda significativa.

del juego de lenguaje es la certeza. Y, a efectos de ilustrar este punto tan importante de su filosofía tardía, describe episodios imaginarios en los que la duda y la convicción se expresan mediante acciones, en vez de hacerlo por medio de un lenguaje. Nos encontramos frente a tales situaciones, advierte, cuando estudiamos la conducta de ciertos animales o cuando imaginamos la vida de los hombres primitivos. Podemos imaginar también situaciones cotidianas, por ejemplo, a una madre cuidando a su bebé recién nacido. Si el bebé llora, la madre lo consuela, lo alimenta, lo abriga, lo mece, le ofrece determinados cuidados. No brota en ella una duda de si el niño padece realmente dolor o fastidio. Puede que, abatida por el cansancio, la madre se comporte a veces escépticamente, pero lo hará únicamente en raras circunstancias. La conducta escéptica *ab initio* de una madre ante el llanto de su hijo no merecería, según Wittgenstein, el nombre de «escéptica»; “nos parecería extraña y loca”.<sup>18</sup>

Quien, pretextando cautela o sanas medidas de precaución, insistiese una y otra vez en poner en duda esto y aquello, pasaría por alto, de acuerdo a Wittgenstein, que las dudas:

(...) sólo tienen sentido porque en el algún momento llegan a un término.

Una duda sin término no es ni siquiera una duda.<sup>19</sup>

Wittgenstein esquivo ágilmente el problema del regreso al infinito, como si su diagnóstico repudiase el surgimiento de amenazas como esta, que a su entender no merecerían ser tomadas en cuenta. Así lo advierte serenamente en el *Cuaderno marrón*: “La ca-

---

<sup>18</sup> Ludwig Wittgenstein, “Causa y efecto: aprehensión intuitiva”, *Ocasiones Filosóficas*, Cátedra, Madrid, 1997 p. 375.

<sup>19</sup> Ludwig Wittgenstein, *Sobre la certeza*, *op. cit.*, § 625.

dena de razones tiene un límite”.<sup>20</sup> El regreso al infinito, bien se sabe, es uno de los indeseables escenarios en los que desemboca la argumentación filosófica, según cierto enfoque escéptico.<sup>21</sup> Pero Wittgenstein apoya su convicción de que tenemos derecho a pasar de largo frente a la vieja objeción de la interminable cadena de justificaciones atendiendo al contraste entre duda filosófica –la del escepticismo radical, sin fin– y duda cotidiana –con un término indicado por el juego de lenguaje–. Explorando y observando pacientemente nuestras variadas prácticas epistémicas esboza una imagen de la justificación en la cual cualquier reivindicación de conocimiento *es* finita, vale decir, llega definitivamente a un término: “las razones pronto se me agotan. Y entonces actuaré sin razones”.<sup>22</sup> La indagación se detiene sin necesidad de concebir un punto final para la cadena de razones asentado, por ejemplo, en la evidencia.<sup>23</sup> Al señalar cómo la fundamentación de nuestras convicciones llega a un fin más pronto que tarde, sugiere Wittgenstein que la amenaza de entrampamiento en una regresión infinita es estrictamente teórica.

Desde luego, no todos los filósofos se contentan con que Wittgenstein les asegure que el fin de la justificación llega naturalmente; algunos esperan descubrir de antemano

---

<sup>20</sup> Ludwig Wittgenstein, *Los cuadernos azul y marrón*, *op. cit.*, p. 183.

<sup>21</sup> Cf. Michael Williams, *Groundless belief. An essay on the possibility of epistemology*, Princeton University Press, New Jersey, 1999, p. 183. Williams estudia una forma común de argumentación escéptica que él denomina «el trilema agripano», según la cual cualquier iniciativa de justificación desemboca inexorablemente en tres alternativas: presunción dogmática, razonamiento circular y regreso al infinito.

<sup>22</sup> Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*, *op. cit.*, § 211.

<sup>23</sup> Wittgenstein está, pues, en las antípodas de un enfoque como el de Chisholm. Cf. Rudolf Haller, “Was Wittgenstein a Skeptic? or On the Differences Between two ‘Battle cries’” en: *Questions on Wittgenstein*, University of Nebraska Press, 1988, p. 106.

cuándo, cómo y dónde llega. El impulso arquimédico de identificar puntos firmes e inamovibles es visto por Wittgenstein como una tentación filosófica recurrente digna de ser conjurada. Wittgenstein piensa que la controvertida noción filosófica de lo *a priori* brota tanto para satisfacer la necesidad de contar con algo sólido en sí mismo como para hacer las veces de suelo capaz de bloquear la regresión al infinito:

"No puedes continuar de manera que una cosa descansa sobre otra; al final, ha de haber algo que descansa sobre sí mismo" (Lo *a priori*.) Algo firme en sí mismo.

Propongo que abandonemos esta manera de hablar, puesto que conduce a perplejidades.<sup>24</sup>

En *Causa y efecto*<sup>25</sup> señala Wittgenstein que una imagen desorientadora con respecto a la fundamentación parece precipitarnos a abrazar la altamente sospechosa noción de lo *a priori*, e incluso ensaya una breve historia sobre su posible génesis:

Supón que dijeras: «una cosa ha de descansar sobre otra —el cojín en la silla, la silla en la tierra...pero al final algo ha de descansar sobre sí mismo». Puedes decirlo, pero produce perplejidad porque no es un enunciado normal. Más bien, se diría «no descansa en nada»; pero esto da un sentimiento de inseguridad, mientras que lo otro da un sentimiento de seguridad. «Si la tierra no descansa sobre nada, tampoco tu casa tiene cimientos.» Este es el origen de la idea de lo 'a priori'.<sup>26</sup>

---

<sup>24</sup> Ludwig Wittgenstein, "Causa y efecto: aprehensión intuitiva", *op. cit.*, p. 387.

<sup>25</sup> Se trata de un texto de 1937 que, como observan Stern y Glock, anticipa varios tópicos importantes desarrollados posteriormente en *Sobre la certeza*.

<sup>26</sup> Ludwig Wittgenstein, "Causa y efecto: aprehensión intuitiva" *op. cit.*, pp. 388-389.

Es muy importante precisar que Wittgenstein considera que ninguna de nuestras creencias goza de inmunidad *a priori* por lo que, en principio, cualquiera de ellas estaría abierta al escrutinio, mas no todas ellas simultáneamente.<sup>27</sup> Siendo la indagación una actividad crítica, ella supone no cuestionarlo todo a un tiempo –que los sentidos son confiables, que las palabras son significativas, que la Tierra existe, etcétera–. Y es que admitir la posibilidad de que todos los agentes involucrados en una determinada práctica estén rotundamente equivocados nos situaría en una perspectiva corrosiva que se volcaría contra la práctica en cuestión, despojando de sentido a los conceptos empleados en ella y desfigurando incluso la noción de «error» hasta hacerla incomprensible.<sup>28</sup> Esta orientación práctica que observamos en la obra de madurez de Wittgenstein le mueve el piso a cualquier brote de escepticismo hiperbólico. Obviamente, nadie está en condiciones de invocar garantías epistémicas de protección frente a futuras situaciones bizarras; seguramente surgirán cosas que pondrán en jaque algunas convicciones que hoy ni siquiera soñamos con abandonar. Sin embargo, a juicio de Wittgenstein, ni la constatación de un porvenir contingente ni el carácter eminentemente falible de nuestras creencias avalan las conclusiones del escepticismo filosófico.

La situación de encontrarnos seguros con respecto a numerosas convicciones no pone al descubierto una sumatoria de sólidas certezas individuales en cuya defensa felizmente coincidimos, sino nuestra pertenencia a un colectivo humano en el que hemos sido formados y entrenados:

---

<sup>27</sup> Esta es una convicción que Wittgenstein comparte, entre otros, con Sellars y Davidson.

<sup>28</sup> En este sentido sentencia Wittgenstein: “Para que un hombre se equivoque, ha de juzgar ya de acuerdo con la humanidad; cf. *Sobre la certeza*, *op. cit.*, § 156.

Que estemos completamente seguros de tal cosa no significa tan sólo que cada uno aisladamente tenga certeza de ello, sino que formamos parte de una comunidad unida por la ciencia y la educación.<sup>29</sup>

Según nos recuerda Wittgenstein, la diferencia que hay, por ejemplo, entre «creer saber» y «saber» es significativa porque se trata de una distinción con la que obramos. Distinciones como esta son requeridas por nuestra vida cotidiana, ámbito en el que siempre hay lugar para el error, el autoengaño y el desengaño, es decir, para la confrontación, el ajuste y la reafirmación de nuestras convicciones. Pero bajo ciertas circunstancias sencillamente *no dudamos* de ciertas cosas —observación que, por cierto, no equivale a afirmar que *no podamos* dudar de ellas—.

La conocida apuesta de Wittgenstein por la gramaticalización iniciada en los años treinta es, al menos en parte, impulsada por la sospecha de que muchas de las afirmaciones de los filósofos se nutren de imágenes y analogías lingüísticas desorientadoras que ejercen vigorosa atracción sobre ellos. Advierte Wittgenstein que vivimos fascinados por ciertos ideales y que, precisamente por culpa de la deslumbrante ceguera que provoca tanta fascinación, fracasamos en comprender el rol que cumplen las proposiciones en nuestro lenguaje. Y quiere que comprendamos que nuestras prácticas epistémicas no son otra cosa que modos humanos de interacción gobernados por reglas. La gramática —el conglomerado de reglas que estipula nuestras prácticas lingüísticas—,<sup>30</sup> determina el sen-

---

<sup>29</sup> Ludwig Wittgenstein, *Sobre la certeza*, *op. cit.*, § 298.

<sup>30</sup> La gramática ajusta el significado de las expresiones lingüísticas, vale decir, su uso. Wittgenstein subraya que las reglas gramaticales no son determinadas por hechos que las justifiquen: en este sentido, son arbitrarias. En todo caso, las determina parcialmente su aplicabilidad o utilidad práctica.

tido; pero así también, en cierta forma, exhibe su propia arbitrariedad pues ella “no tiene que rendirle cuentas a ninguna realidad”.<sup>31</sup> Esto quiere decir que no hay hecho alguno que se pueda invocar para establecer la realidad de las posibilidades e imposibilidades dictadas por la gramática. Y es que una descripción semejante que precediese a la gramática presupondría, también ella misma, otra gramática:

Las reglas de la gramática no pueden justificarse mostrando que su aplicación hace coincidir representación y realidad. Porque esta misma justificación tendría que describir lo que se ha representado. Y si puede decirse algo en la justificación y su gramática lo permite, ¿por qué no habría de ser igualmente permitido por la gramática que estoy tratando de justificar? ¿Por qué no habrían de tener la misma libertad ambas formas de expresión? ¿Y cómo puede restringir lo que una de ellas dice aquello que la otra puede decir?<sup>32</sup>

En vez de abogar por la arbitrariedad, Wittgenstein intenta que comprendamos que no encontraremos ciertos tipos de justificación: así como parece forzado invocar razones para seguir una determinada regla en lugar de otra,<sup>33</sup> tampoco es pertinente afirmar que la gramática o el lenguaje en general están justificados como medios para un fin nebuloso, digamos, la comunicación.<sup>34</sup> Decimos que la gramática es arbitraria

---

<sup>31</sup> Ludwig Wittgenstein, *Gramática filosófica*, UNAM, México, 2007, X, § 133, p. 361.

<sup>32</sup> Ludwig Wittgenstein, *Gramática filosófica*, *op. cit.*, X, § 134, p. 365.

<sup>33</sup> En cierto sentido, la aceptación o rechazo de un sistema gramatical viene a ser semejante a la aceptación o rechazo de una unidad de medida.

<sup>34</sup> ¿Qué querríamos decir si afirmamos que la gramática cumple su propósito? —se pregunta Wittgenstein en la *Gramática filosófica*. No queda muy claro cuál debería ser ese propósito.

porque, si en algo descansa, será en nuestra forma de vida humana, una vida que es como la conocemos pero que bajo otras estrellas podría haber sido de otra manera. Aunque el adjetivo «arbitraria» no sea el más afortunado, el reconocimiento de la arbitrariedad gramatical le sirve a Wittgenstein para combatir la idea de que hay una lógica del mundo contra la que se mide la lógica de nuestro lenguaje y que podemos contemplar esa confrontación o correspondencia entre ambas desde algún palco teórico privilegiado. Al mismo tiempo, la gramática no resulta del todo arbitraria pues si probáramos usar significativamente reglas distintas para muchas actividades humanas corrientes –digamos el cálculo o la carpintería, entre otras– la vida humana sería bastante difícil, si no imposible.<sup>35</sup>

Dado que Wittgenstein pretende persuadirnos de lo ilusoria que resulta la búsqueda de una atalaya neutral desde la que sea posible contemplar o evaluar la totalidad de nuestras prácticas, la turbadora pregunta «¿en que reposa todo?» ni siquiera se formula: “la cuestión de que descansen en algo no se plantea”.<sup>36</sup> Compartimos una imagen de mundo que normalmente ni se menciona ni se cuestiona; de ahí que cualquier iniciativa de argumentar con razones a favor de su corrección esté condenada a ser circular o a recurrir a razones más débiles, esto es, razones que poseen un menor grado de certeza que aquella que ostentan las creencias más arraigadas de la imagen de mundo que se pretende justificar. En síntesis, la expedición por los predios cotidianos permite a Wittgenstein

---

<sup>35</sup> Cf. Duncan Richter, *Wittgenstein at his Word*, Continuum International Publishing Group, Londres-Nueva York, 2004, p. 97. Richter explica que el sentido de reconocer la falta de arbitrariedad de la gramática tiene por cometido combatir las formas de escepticismo que surgen cuando afirmamos que es arbitraria.

<sup>36</sup> Ludwig Wittgenstein, “Causa y efecto: aprehensión intuitiva”, *op. cit.*, p. 387.

mostrar que las reivindicaciones de conocimiento son localizadas y se encuentran justificadas por razones,<sup>37</sup> que la cadena de justificaciones o razones es finita, y que, si el filósofo continúa reclamando ulteriores justificaciones, pronto tendremos que admitir que ya no las poseemos: llegará un punto en el cual la explicación cederá el paso a la descripción.

### Formas de vida y lo dado

Lo que hay que aceptar, lo dado –podríamos decir– son *formas de vida*.<sup>38</sup>

Human speech and activity, sanity and community, rest upon nothing more, but nothing less, than this. It is a vision as simple as it is difficult, and as difficult as it is (and because it is) terrifying.<sup>39</sup>

Las formas de vida parecen el telón de fondo que ilumina las reglas mediante las cuales nuestras palabras se tornan significativas. Sin atribuir a los manuscritos de Wittgenstein un énfasis reduccionista,<sup>40</sup> considera Robert Fogelin que hay una

---

<sup>37</sup> La actividad de justificar es tremendamente variada y cumple estándares distintos según los juegos de lenguaje. Wittgenstein cree que no hay estándares de justificación fijados de antemano.

<sup>38</sup> Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, Crítica, Barcelona, 1988, II, XI, p. 517.

<sup>39</sup> Stanley Cavell, *Must We Mean What We Say?*, Charles Scribner's Sons, Nueva York, 1969, p. 52.

<sup>40</sup> Desde los *Cuadernos*, queda claro que Wittgenstein considera el empirismo otro umbral problemático en el que nos deposita cierta exégesis empeñada en corregir el realismo filosófico, un páramo al que nos conduce la inadecuada reivindicación de lo dado.

doctrina sobre lo dado en la obra de Wittgenstein cuyo esclarecimiento supone emprender una difícil labor de elucidación textual,<sup>41</sup> asimismo, Fogelin encuentra apoyo temprano para la tesis de que debemos aceptar las formas de vida como lo dado en una observación tractariana que contiene el patrón de inferencia del parecer al ser y cuyo cometido es bloquear el reto escéptico: “Si todo se comporta como si un signo tuviera significado, entonces tiene también significado”.<sup>42</sup>

Mientras algunos autores recomiendan encarecidamente aludir a la forma de vida humana en singular<sup>43</sup> y otros estiman que el concepto de forma de vida es demasiado elusivo, es más o menos obvio que este concepto sirve a Wittgenstein como escenario para la descripción de diversos juegos de lenguaje.<sup>44</sup> Expresado en sus propios términos:

Diré: es característico de nuestro lenguaje que crezca sobre unos cimientos consistentes en formas de vida estables, acciones regulares. Su función está determinada *ante todo* por la acción que le sirve de acompañante.<sup>45</sup>

Una primera posible versión sobre lo dado –o lo que debe ser aceptado– sugerida por los manuscritos de Wittgenstein bebe de observaciones antropológicas referidas a nuestra actuación: los seres humanos nos comportamos de ciertas maneras, pre-

---

<sup>41</sup> Robert Fogelin, *Wittgenstein*, Routledge, Londres, 1995, p. 181.

<sup>42</sup> Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Alianza, Madrid, 1994, § 3.328.

<sup>43</sup> Es el caso, por ejemplo, de Newton Garver y Rudolf Haller.

<sup>44</sup> Kober piensa que el concepto de forma de vida no es, por sí mismo, muy iluminador. Cf. Michael, Kober, “Certainties of a world-picture” en: Sluga, H., Stern, D. (eds.) *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, p. 418.

<sup>45</sup> Ludwig Wittgenstein, “Causa y efecto: aprehensión intuitiva”, *op. cit.*, p. 381.

miamos ciertas conductas y castigamos otras, damos órdenes, expresamos emociones, etc. Pero, ¿dónde precisamente se da la concordancia? Leemos en las *Investigaciones* lo siguiente: “(...) los hombres concuerdan en el *lenguaje*. Ésta no es una concordancia de opiniones, sino de forma de vida”.<sup>46</sup> Puesto que para imaginar una forma de vida humana debemos suponer un acuerdo tanto en los significados de las palabras como en los juicios, Wittgenstein resalta, como sugiere Rorty, la “interpenetración entre la necesidad de relacionar coherentemente las creencias entre ellas y la necesidad de relacionarlas coherentemente con las de la mayoría de nuestros semejantes”.<sup>47</sup> Al comunicarnos compartimos de arranque muchísimas cosas. Sin embargo, el acuerdo en juicios –que muchas veces funciona y otras fracasa– tampoco puede tomarse como lo dado, en el sentido de algo que podamos dar por sentado. Ciertamente, en determinados casos nos parecería inimaginable no encontrar semejantes acuerdos, pero esto solamente quiere decir que no tenemos ninguna necesidad de ponerlos en tela de juicio.<sup>48</sup>

Desde luego, las formas de vida no se reducen a aquello con lo que la gente está de acuerdo. A Wittgenstein le intere-

---

<sup>46</sup> Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*, *op. cit.*, §241.

<sup>47</sup> Richard Rorty, *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*, Ariel, Barcelona, 2000, p. 116.

<sup>48</sup> Nuestra manera de contar o de calcular es, por ejemplo, un caso en que resulta terriblemente difícil imaginar desacuerdo. Cf. Scheman, Naomi “Forms of life: Mapping the rough ground”, H. Sluga, D. Stern (eds.), *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, *op. cit.*, p. 398. Putnam señala que la pregunta «¿son susceptibles de revisión las leyes de la lógica o de la matemática?» nos coloca en una ilusoria perspectiva exterior. Sostener que la lógica o las matemáticas podrían ser revisadas es, por decir lo menos, extraño pues según Putnam “no conocemos ninguna situación posible en la cual las verdades de las matemáticas (del modo en que las asumimos como tales) puedan no ser confirmadas” Cf. Putnam, Hilary “Rethinking mathematical necessity”, Alice Cray, y Rupert Read, (eds.): *The new Wittgenstein*, *op. cit.*, p. 228.

san también ciertas actitudes humanas –por ejemplo, nuestra actitud hacia las otras personas–, disposiciones que ocasionalmente y no sin dificultad exhibe la gramática.

A este primer sentido de lo dado se refiere Stroll cuando afirma que la indagación, a diferencia de otras prácticas humanas, no es una actividad prescindible ni eliminable. No parece evidente que Wittgenstein haya reivindicado el carácter necesario de alguna de nuestras prácticas, ni siquiera la de la indagación. Más bien, hubiese aconsejado no postular ninguna de las prácticas humanas como condición a priori o esencial de la vida humana.

Una segunda posible versión sobre lo dado se podría explorar en la noción de «hechos naturales»,<sup>49</sup> como si sugiriese tímidamente que el mundo presenta una estabilidad mayor que aquella que ofrecen las efímeras costumbres y los usos. Semejantes «hechos de la vida» no son entidades a la espera de ser descubiertas por el intelecto; ellos se encuentran incorporados en nuestros juegos de lenguaje; reconocerlos es, pues, simplemente invocar lo que Davidson llama “la experiencia de compartir la objetividad”.<sup>50</sup> Como afirma Wittgenstein:

Puede suceder cualquier cosa en el futuro, el agua puede comportarse en el futuro de cualquier forma –nosotros *sabemos* que hasta ahora se ha comportado *así* en innumerables ocasiones.

---

<sup>49</sup> “Quien crea que ciertos conceptos son los correctos sin más (...) que se imagine que ciertos hechos naturales muy generales ocurren de manera distinta a la que estamos acostumbrados, y le serán comprensibles formaciones conceptuales distintas a las usuales”. Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*, op. cit., II, XII p. 523.

<sup>50</sup> Donald Davidson, “Visiones posanalíticas” en: Borradori, Giovanna *Conversaciones filosóficas. El nuevo pensamiento norteamericano*, Norma, Bogotá, 1996, pp. 85-86.

Este hecho se halla incorporado al fundamento de nuestro juego de lenguaje.<sup>51</sup>

En vista de que los hechos naturales ni dictan ni imponen determinadas formas de vida, ellos tampoco pueden constituir un fundamento.<sup>52</sup> De otro lado, el reconocimiento de un margen relativamente amplio para la diversidad conceptual no equivale a abrirle las puertas al caos. Wittgenstein adopta una interesante visión pluralista. La variación conceptual que, en principio, se presenta como una posibilidad teórica ilimitada, enfrenta restricciones prácticas debido a las condiciones generales que regulan nuestras contingentes existencias<sup>53</sup> y finitas potencialidades, como también debido al hecho de que nuestra imagen del mundo cuenta con una historia vinculada a ciertas necesidades humanas e instintos.<sup>54</sup> Puesto que los seres humanos de épocas y comunidades distintas somos al fin y al cabo inquilinos del mismo mundo, dado que compartimos la frágil condición humana —expresada en el empleo de esa sofisticada herramienta que es nuestro lenguaje y en un conjunto de prácticas comunes—, Wittgenstein cuestiona una inconmensurabilidad radical entre diferentes narrativas. Pienso que esto —y no mucho más— es lo que pretende expresar con su afirmación de que lo primero es la conducta humana: no

---

<sup>51</sup> Ludwig Wittgenstein, *Sobre la certeza*, *op. cit.*, § 558.

<sup>52</sup> Gertrude Conway defiende esta perspectiva; ella añade que, si bien los hechos naturales no condicionan la vida humana, hacen que nuestra forma humana de vida parezca conveniente e incluso natural. Cf. Gertrude Conway, *Wittgenstein On Foundations* Humanities, NJ: Press International, Atlantic Highlands 1989.

<sup>53</sup> Por ejemplo, el hecho de que las cosas inertes no cambian constante y camaleónicamente de forma.

<sup>54</sup> Cf. Joachim Schulte, “Within a system” en: Moyal-Sharrock, Danièle and William H. Brenner (eds.), *Readings on Wittgenstein’s On Certainty*, Palgrave MacMillan, Nueva York, 2007, p. 68.

pretende insinuar que ella sea una premisa o punto de partida filosófico, sino solamente destacar la existencia de un trasfondo lábil, un repertorio compartido de reacciones y conductas humanas –que incluye acciones simbólicas, creativas, rituales, expresivas etcétera–.<sup>55</sup> Contra Quine, Wittgenstein plantearía que lo primero no es la estimulación sensorial, sino la conducta humana. Aunque las lábiles formas de vida no constituyen un fundamento que yace por lo bajo, pues ellas están lejos de ser axiomas de la vida:

Si he agotado los fundamentos, he llegado a roca dura y mi pala se retuerce. Entonces estoy inclinado a decir: "Así simplemente es como actúo."<sup>56</sup>

Antes que como límite, las formas de vida se presentan como término, más bien en el sentido de limitación.<sup>57</sup> Quien se empeña en seguir hurgando no descubrirá otros puntos más firmes. Porque, como observa nuestro filósofo, “lo difícil es percibir la falta de fundamentos de nuestra creencia”,<sup>58</sup> además, porque la demoledora crítica que él tejió contra la metafísica lo condujo, en palabras de Elisabeth Rigal, “a negar la existencia de cualquier terreno firme originario –más precisamente a negar que la *Erlebnis*, la vivencia, pueda considerarse como el terreno-firme-originario”.<sup>59</sup> Al respecto anota Wittgenstein en las *Observaciones sobre la filosofía de la psicología*:

---

<sup>55</sup> Cf. Antoni Defez, “¿De qué sujeto trata la filosofía del segundo Wittgenstein?” en: Ariso, José María (ed.), *El yo amenazado*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2010, p. 126.

<sup>56</sup> Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*, *op. cit.* § 217.

<sup>57</sup> Cf. David Kishik, *Wittgenstein's form of life*, Continuum International Publishing Group, Londres-Nueva York, 2008, p. 106.

<sup>58</sup> Ludwig Wittgenstein, *Sobre la certeza*, *op. cit.* §166.

<sup>59</sup> Elisabeth Rigal, “La crítica wittgensteiniana a la metafísica”, *Areté*, vol. x, núm., 2, 1998, p. 275.

El concepto de vivencia: similar a los de ocurrir, de proceso, de estado, de algo, de hecho, de descripción y de informe. Nos encontramos aquí, pensamos, en el fundamento primigenio, de mayor profundidad que todos los métodos y juegos de lenguaje especiales. Pero precisamente estas palabras extremadamente generales tienen también un significado extremadamente borroso. De hecho, se refieren a una gran cantidad de casos especiales, pero esto no las hace más *sólidas*, sino más escurridizas.<sup>60</sup>

En cierto sentido, nuestro lenguaje y todas nuestras prácticas dependen de ciertos eventos; pero es desorientador hablar aquí de una dependencia lógica.<sup>61</sup> Y esa es una poderosa razón para evitar adjudicar alguna forma de fundacionalismo a la obra tardía de Wittgenstein.<sup>62</sup> Él piensa que el duro trabajo de sostén es llevado a cabo por las proposiciones empíricas ordinarias *conjuntamente con* el marco de acciones, instituciones y prácticas. Un bello pasaje de *Sobre la certeza* pone precisamente en jaque la imagen epistémica habitual del fundamento como sostén último o base que sostiene a una superestructura:

He llegado al fondo de mis convicciones.

Y casi podría decirse que este fundamento es sostenido por el resto del edificio.<sup>63</sup>

---

<sup>60</sup> Ludwig Wittgenstein, *Observaciones sobre la filosofía de la psicología*, vol. I, UNAM, México, 2006, § 648.

<sup>61</sup> Así lo estima Richter. Los pasajes § 351 y 352 de *Zettel* brindan apoyo a la idea de que no hay dependencia lógica.

<sup>62</sup> Hasta las versiones más debilitadas, como el llamado «fundacionalismo praxeológico» de Rudolf Haller, empañan el interesante panorama de las relaciones epistémicas que ofrece Wittgenstein.

<sup>63</sup> Ludwig Wittgenstein, *Sobre la certeza*, *op. cit.*, § 248.

Conviene tener presente cuánto remarca Wittgenstein que nuestras certezas, la única forma primitiva del lenguaje que lleva a la acción, no conforman un fundamento intelectual: los llamados cimientos del juego de lenguaje no surgieron por pesquisa intelectual sino posiblemente por factores bien elementales y primitivos. ¿Significa esto que obra en sus últimos apuntes una discreta reducción de lo humano a lo animal o de lo racional a lo instintivo? No lo creo. Sospecho que la apelación de Wittgenstein a la animalidad y al instinto expresa el deseo de mitigar esa brecha tajante que nosotros hemos imaginado entre esos ámbitos. Su argumentación se aboca sencillamente a mostrar que nuestras certezas básicas se encuentran arraigadas en ciertas prácticas humanas –prácticas contingentes que no resultan inmutables como lo reclamarían ciertas lecturas naturalistas–; en otros términos: son certezas porque nuestra práctica cotidiana las emplea como tales pero no porque ellas posean algún rasgo o atributo peculiar.

## Conclusión

Las intuiciones que he presentado forman parte de la respuesta de Wittgenstein al escepticismo filosófico –estrategia, en mi opinión, de diagnóstico–. Naturalmente, aquello que llamo «respuesta de Wittgenstein frente al escepticismo filosófico» no constituye una estrategia argumentativa explícitamente articulada. Se compone de interesantes intuiciones deslavazadas sobre la justificación de nuestras creencias, sobre las dudas significativas y, en general, sobre cómo se dan las relaciones epistémicas.

Contra el escepticismo filosófico, Wittgenstein opta por escrutar el territorio de las prácticas epistémicas cotidianas mostrándonos allí mismo que la indagación presupone la certeza. Pero lleva a cabo su tarea desde un enfoque incrustado en las formas de vida: una visión peculiar en la que la filosofía puede ser

simultáneamente el remedio y la enfermedad. El abandono de los predios cotidianos —el olvido de las formas de vida—, su canje por una perspectiva filosófica general, es para Wittgenstein un mal negocio: se trata de una iniciativa vacua e ilusoria que nos aparta de nuestras modestas prácticas *a cambio de nada*.

Así como algunos objetos devienen sagrados al ser separados de su uso cotidiano, los conceptos se tornan enrarecidos —adquieren un barniz metafísico— cuando se alienan del lenguaje ordinario y de las prácticas cotidianas. Numerosas entidades son veneradas debido a su separación de sus bases originales, fundamentos o vida.<sup>64</sup>

Optar por lo cotidiano, como hace Wittgenstein, no es elegir la vía de la facilidad. Por lo contrario, esta subestimada perspectiva es sumamente difícil de reconquistar puesto que, nos conmina a lidiar con la extraña exigencia de recuperar y reconocer algo que, de alguna manera, ya sabemos.<sup>65</sup> Reapropiarse de lo cotidiano se asemeja a la tarea de rescatar aquello que paradójicamente había estado siempre allí, algo que, como en el cuento «La carta robada» de Edgar Allan Poe, uno pierde de vista precisamente porque lo tiene al lado:

(..) al igual que las muestras y carteles excesivamente grandes, escapan a la atención a fuerza de ser evidentes, y en esto la desatención ocular resulta análoga al descuido que lleva al intelecto a no tomar en cuenta consideraciones excesivas y palpablemente evidentes<sup>66</sup>

---

<sup>64</sup> Cf. David Kishik, *Wittgenstein's form of life*, *op. cit.*, p. 117.

<sup>65</sup> Cf. Elisabeth Rigal, “Wittgenstein ¿filósofo del lenguaje?”, en Miguel Giusti (ed.), *La filosofía del siglo XX: balance y perspectivas. Actas del VII Congreso Nacional de Filosofía*, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2000, p. 115.

<sup>66</sup> Edgar Allan Poe, “La carta robada” <http://www.ciudadseva.com/textos/cuentos/ing/poe/carta.htm>

Describir las formas de vida como fundamento al tiempo que apreciamos su variabilidad y carácter contingente es lo que provoca la impresión de que nos tambaleamos al borde del abismo. Para conjurar el malestar, hay que perseguir los delicados argumentos que insinúan que esa búsqueda de fundamentos últimos es innecesaria y vacua, porque ya nos sostiene la confianza o seguridad tranquila. En diversos textos ausculta Wittgenstein la pulsión filosófica escéptica que él conoció bien y se pregunta:

¿Está justificada la confianza? —Qué admiten los seres humanos como justificación— lo muestra cómo piensan y viven.<sup>67</sup>

Sus escritos exhiben detalladamente ciertas sanas resistencias, como ocurre en este sugerente pasaje de *Zettel*:

Aquí tropezamos con un fenómeno notable y característico en las investigaciones filosóficas: la dificultad —podría decir— no está en encontrar la solución, sino más bien en reconocer como la solución, algo que parece como si fuera sólo un preámbulo de la misma. “Ya lo hemos dicho todo”. —No se trata de algo que se desprenda de ahí, sino que precisamente ¡esto es la solución! (...) La dificultad aquí está en: hacer alto.<sup>68</sup>

No es seguro que las terapéuticas observaciones de Wittgenstein puedan cumplir esa labor inmensa consistente en conjurar viejos modos de pensar y arraigadas imágenes epistémicas de cómo las cosas deberían ser. Pero él creyó firmemente que valía la pena iluminar la insospechada riqueza de nuestra experiencia ordinaria —aunque a los ojos del filósofo ella parezca tierra y escombros—.

---

<sup>67</sup> Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*, *op. cit.*, § 325.

<sup>68</sup> Ludwig Wittgenstein, *Zettel*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1979, § 314.



# EL ENIGMA DE LAS FORMAS DE VIDA EN LA FILOSOFÍA Y LA ANTROPOLOGÍA DEL ÚLTIMO WITTGENSTEIN

Witold Jacorzynski  
CIESAS Golfo

## Introducción

El el párrafo 217 de *Investigaciones Filosóficas*, escribe Wittgenstein:

“¿Cómo puedo seguir una regla?” –si ésta no es una pregunta por las causas, entonces lo es por la justificación de que actúe *así* siguiéndola.

Si he agotado los fundamentos, he llegado a roca dura y mi pala se retuerce. Estoy entonces inclinado a decir: “Así simplemente es como actúo”

(Recuerda que a veces requerimos explicaciones no por su contenido, sino por la forma de la explicación, una suerte de falsa moldura que nada soporta.) (IF, 217)

Este pasaje suena muy familiar a cualquier etnógrafo quien, al hacer preguntas incómodas a los nativos, ¿por qué esto?, ¿por qué aquello? escucha finalmente una respuesta resignada pero decisiva: “así es la *costumbre*”. Los antropólogos impertinentes no callan sino, siguen bosquejando, claro está –ya sin ayuda del nativo– en complicadísimas teorías, haciendo uso de la metafísica leibniziana transplantada al suelo de la “ciencia”:

¿por qué existe esta costumbre? O ¿por qué existe ésta costumbre más bien que la otra? Pero mientras que los antropólogos impertinentes siguen bosquejando, los filósofos wittgensteinianos, callan. Saben que uno tiene que llegar a un punto donde ya no es posible dar más justificaciones. Uno, se siente inclinado a explicar, no a justificar. La última de las explicaciones es esta: “Así, simplemente es como actúo”. Este *passus* muestra que la roca dura, el soporte que todo lo soporta sin ser soportado, es el flujo de nuestra vida, o nuestra forma de vida. Uno espera que el concepto que es la roca dura que todo lo soporta debe estar bien reflexionado y argumentado. Aquí nos espera una sorpresa. Entre las fuentes primarias están únicamente las cinco citas de *Investigaciones Filosóficas* lo que hace del concepto “forma de vida” un enigma. ¿Por qué el concepto más importante de la filosofía tardía de Wittgenstein luce como un enigma? Esta pregunta no puede ser contestada hasta al final de este ensayo. Pero, por lo pronto, observemos una tendencia entre los analistas wittgensteinianos, la que va precisamente en contra de las intuiciones de Wittgenstein: en lugar de llegar a la roca dura y decir: “así es como actúo *con* el concepto de forma de vida”, los filósofos están inclinados a dar “justificaciones” del concepto. Su gran misión es hacer el enigma menos enigmático. En este ensayo argumentaré que esta misión es imposible.

Mi argumentación pasará por cuatro etapas: en primer lugar, recordaré las fuentes primarias sobre la forma de vida, procedentes de *Investigaciones Filosóficas*. En segundo lugar, resumiré el debate en torno al concepto de forma de vida. Me concentraré en la cuestión numérica de forma de vida. Tomaré en cuenta dos hipótesis que han sido defendidas por varios filósofos, a saber **A**: Hay una pluralidad de formas de vida humanas; y **B**: La forma de vida es una y corresponde a la historia natural del hombre. Argumentaré, que la elección entre A y B representa un falso dilema. En tercer lugar, ofreceré

razones por una hipótesis alternativa, a saber C. La forma de vida es un concepto esencialmente formal, empíricamente indeterminado y abierto al significado. En cuarto lugar, mostraré fuentes secundarias que permitirán ubicar el concepto en su debido contexto. Terminaré con una reflexión general en torno a las causas de confusiones notorias acerca de los textos de Wittgenstein.

### **Forma(s) de vida en *Investigaciones Filosóficas***

Se ha dicho que en la obra clave del segundo Wittgenstein, es decir en *Investigaciones Filosóficas*, la palabra “forma(s) de vida aparece únicamente cinco veces. Repitamos todas las citas en IF que atañen a “forma de vida” en el orden en el cual aparecen en la obra. La primera vez leemos sobre ella en el párrafo 19:

(1) “Puede imaginarse fácilmente un lenguaje que conste sólo de órdenes y partes de batalla. — O un lenguaje que conste sólo de preguntas y de expresiones de afirmación y de negación. E innumerables otros.— E imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida” (IF, 19).

En esta cita, la forma de vida abarca una totalidad de las actividades o juegos de lenguaje y corresponde a la imagen del lenguaje como una ciudad:<sup>1</sup> “Nuestro lenguaje puede

---

<sup>1</sup> Que los lenguajes (2) y (8) consisten sólo de órdenes no debe perturbarte. Si quieres decir que no son por ello completos, pregúntate si nuestro lenguaje es completo— si lo era antes de incorporarle el simbolismo químico y la notación infinitesimal, pues éstos son, por así decirlo, suburbios de nuestro lenguaje. (¿Y con cuántas casas o calles comienza una ciudad a ser ciudad?) Nuestro lenguaje puede verse como una vieja ciudad: una maraña de callejas y plazas, de viejas y nuevas casas, y de casas con anexos de diversos periodos;

verse como una vieja ciudad” (IF, 18) La palabra “nuestro”, sin embargo, es deíctica. ¿Al lenguaje *de quién* se refiere Wittgenstein? Otro pasaje proveniente de *Zettel* disipa la duda: “Para nosotros, el lenguaje no se define como una institución que cumple con un propósito determinado. No, para nosotros, más bien, ‘el lenguaje’ es un nombre colectivo, y por él entiendo el español, el inglés, etcétera, y otros varios sistemas de signos más o menos afines a tales lenguajes” (Z, 322)

La siguiente cita aparece en seguida en el párrafo 23.

(2) La expresión “juego de lenguaje” debe poner de relieve aquí que hablar el lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida. (F, 23) Esta cita complementa la primera. La forma de vida consta de lo que la gente hace, no de lo que la gente dice. El lenguaje consta de prácticas, no de una serie de enunciados, oraciones o sistemas lingüísticos. La forma de vida es una mega-actividad que consta de muchas actividades particulares como esperar, amar, tener miedo, contar chistes, etc.

La siguiente cita viene del párrafo 241:

(3) “¿Dices, pues, que la concordancia de los hombres decide lo que es verdadero y lo que es falso?” —Verdadero y falso es lo que los hombres *dicen*; y los hombres concuerdan en el *lenguaje*. Ésta no es una concordancia de opiniones, sino de forma de vida. (IF, 241)

A la comprensión por medio del lenguaje pertenece no sólo una concordancia en las definiciones, sino también (por extraño que esto pueda sonar) una concordancia en los juicios. Esto parece abolir la lógica; pero no lo hace — Una cosa es describir los métodos

---

y esto rodeado de un conjunto de barrios nuevos con calles rectas y regulares y con casas uniformes (IF, 18).

de medida y otra hallar y formular resultados de mediciones. Pero lo que llamamos “medir” está también determinado por una cierta constancia en los resultados de mediciones. (IF, 242)

En este pasaje, Wittgenstein pone énfasis en que la *concordancia* decide sobre el uso de los conceptos como “verdadero y falso” e innumerables otros. Pero esta concordancia no puede entenderse como un *consensus* o una convención acerca del uso de las palabras del mismo modo. Los usuarios del lenguaje no se ponen de acuerdo que usarán ciertas palabras de tal o cual manera; ellos, por decirlo así, *ya están de acuerdo* acerca de ello, antes de emitir el juicio. Lo que hace posible esta concordancia es la forma de vida.

Dos últimas citas aparecen en la segunda parte de IF.

(4) Podemos imaginarnos a un animal enojado, temeroso, triste, alegre, asustado.

Pero ¿esperanzado? ¿Y por qué no?

El perro cree que su dueño está en la puerta. Pero, ¿puede creer también que su dueño vendrá pasado mañana? — ¿Y *qué* es lo que no puede? — ¿Cómo lo hago yo? — ¿Qué puedo responder a esto?

¿Puede esperar sólo quien puede hablar? Sólo quien domina el uso de un lenguaje. Es decir, los fenómenos del esperar son modos de esta complicada forma de vida. (Si un concepto apunta a un carácter de la escritura humana, entonces no puede aplicarse a seres que no escriben.) (IF, II p. 409)

Este *passus* abre la II parte de *Investigaciones Filosóficas* y sugiere indudablemente que hay una sólo forma de vida humana: “esta complicada forma de vida” anclada en el uso del lenguaje con sus prácticas correspondientes, por ejemplo, diferentes modos de saludar o esperar. El párrafo 25 explica mejor lo

que Wittgenstein entendía por esta complicada forma de vida humana en oposición a la forma de vida más simple, primitiva o animal:

Se dice a veces: los animales no hablan porque les falta la capacidad mental. Y esto quiere decir: “no piensan y por eso no hablan”. Pero: simplemente no hablan. O mejor: no emplean el lenguaje— si prescindimos de las formas más primitivas de lenguaje. — Ordenar, preguntar, relatar, charlar pertenecen a nuestra historia natural tanto como andar, comer, beber, jugar. (IF, 25)

La clave para entender este pasaje está en las palabras “historia natural” que sustituye la “forma de vida” en la cita anterior. A las prácticas humanas pertenecen no sólo “andar, comer, beber, jugar” las que, por decirlo así, compartimos con los animales superiores, sino además, “ordenar, preguntar, relatar, charlar” las que compartimos con otros seres humanos quienes también participan en esta “complicada forma de vida”.

La última cita con “forma de vida” aparece en la página 515-517:

(5) Entre los matemáticos, en general, no surgen disputas acerca del resultado de un cálculo. (Esto es un hecho importante). —Si fuera de otro modo, si, por ejemplo, alguien estuviera convencido de que una cifra se transformó imperceptiblemente o de que la memoria lo engañó a él o al otro, etc. —no existiría nuestro concepto de “seguridad matemática”.

En tal caso, todavía podría decirse: “Aunque no podemos *saber* cuál es el resultado de un cálculo, no obstante, éste siempre tendrá un resultado totalmente determinado. (Dios lo sabe). La matemática es, en todo caso, de la máxima seguridad— si bien nosotros poseemos sólo una representación burda de ella”.

¿Pero acaso quiero decir que la seguridad de la matemática descansa en la fiabilidad de la tinta y el papel? *No*. (Esto sería un círculo vicioso). —No he dicho *por qué* no surgen disputas entre los matemáticos, sino sólo *que* no surgen disputas.

Claro que es verdad que con cierta clase de papel y tinta no se podría calcular, esto es, si estuvieran sometidos a ciertas transformaciones peculiares— pero sólo podría constatarse que se transforman a través de la memoria y de la comparación con otros instrumentos de cálculo. ¿Y cómo se comprueban éstos a su vez?

Lo que hay que aceptar, lo dado —podríamos decir— *son formas de vida*. (IF, II, 517)

Esta cita enfatiza dos hechos: en primer lugar, subraya el plural de forma de vida: “son formas de vida”; en el segundo lugar, pone énfasis en el hecho de que cada cadena de razones llega a su término. La seguridad de la matemática descansa en la participación en la forma de vida que explica sin ser explicada. Las citas secundarias que apoyan esta idea hacen uso de “seguir la regla” como fundamento de todas las prácticas: “Así simplemente es como actúo”.<sup>2</sup> No elegimos la práctica, ella nos elige a nosotros: es la “roca dura”. No sigo la regla porque la interpreto o la justifico de tal o tal manera; mas bien la interpreto y la justifico de tal y tal manera porque la sigo así (Z: 314-315)

En conclusión, la forma de vida posee las siguientes características: 1) está en el fondo de todo el lenguaje que no se

---

<sup>2</sup> “¿Cómo puedo seguir una regla?” — si ésta no es una pregunta por las causas, entonces lo es por la justificación de que actúe *así* siguiéndola.

Si he agotado los fundamentos, he llegado a roca dura y mi pala se retuerce. Estoy entonces inclinado a decir: “Así simplemente es como actúo”.

(Recuerda que a veces requerimos explicaciones no por su contenido, sino por la forma de la explicación, una suerte de falsa moldura que nada soporta.) (IF, 217)

puede imaginar sin ella; 2) es una mega-actividad, una mega-técnica que posibilita el aprendizaje de varias actividad(es) o técnicas particulares; 3) determina la concordancia acerca de lo falso y verdadero y otros conceptos haciendo posible la comunicación; 4) hay múltiples formas de vida genéricas; por ejemplo una animal y otra humana; 5) formas de vida han de ser aceptadas como “dadas”, como el término último en toda una cadena de razones y causas que se da para responder por qué hacemos lo que hacemos o creemos lo que creemos.

### ¿Una o muchas?

El punto cuatro sugiere una pregunta incómoda. ¿Cuántas formas de vida hay? Esta pregunta incómoda es útil porque arroja más luz sobre el significado de “forma de vida”. Curiosamente, Wittgenstein no se dio a la tarea de responderla en ninguna de las citas mencionadas. ¿Es por qué no conocía la respuesta? A esta pregunta regresaré en la última parte de esta presentación. En este lugar, volvamos a nuestras hipótesis. La A admitía que hay una pluralidad de las formas de vida humanas; la B afirmaba que la forma de vida es una y corresponde a la historia natural del hombre.

Nuestra tarea, desde el inicio, no parece muy complicada. La A luce como la más obvia y de acuerdo con las intenciones de Wittgenstein. La primera cita precedente de nuestra lista revela que “imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida”. Si tratamos esta frase como una premisa *a priori* en un tipo de razonamiento, la segunda premisa en este razonamiento podría tener el carácter empírico: existen muchos lenguajes (Zettel, 322). La conclusión que sigue debería admitir que imaginar todos estos lenguajes es imaginar las formas de vida que les corresponden. Para varios seguido-

res de Wittgenstein este paso es lógico e indudable. Norman Malcolm escribe:

Hablar un lenguaje es participar en el modo de vivir (*way of living*) en el cual está involucrada mucha gente. El lenguaje que hablo adquiere su significado de maneras comunes de actuar y responder de muchas gentes [...] Wittgenstein dice que “imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida”. La expresión “forma de vida” sugiere un comportamiento típico o característico de una especie, una tribu, un linaje, una sociedad, un pueblo, una cultura. Describir la forma de vida de una especie sería escribir su historia natural. Una especie de los animales habita en árboles, otra en cuevas. Una tribu humana consigue comida cazando animales, otra cultivando la tierra. Estas serían las diferencias en las formas de vida (Malcolm, 1995: 165).

Lo que es importante en Malcolm es su intuición acerca de las formas de vida; éstas pueden ser múltiples: son totalidades colectivas y diferentes que corresponden aproximadamente a lo que los antropólogos llaman “culturas”. Pero las dudas despiertan las siguientes líneas:

Su término “juego de lenguaje” intenta subrayar que el uso de lenguaje refleja forma de vida. El intercambio de saludo es un ejemplo de una forma de vida y del uso de lenguaje que es típico para muchas sociedades humanas. El intercambio de saludos puede llamarse práctica, costumbre, institución. No hay nada problemático acerca de este ejemplo (Malcolm, 1995: 165).

¿Acaso, no hay nada problemático acerca del ejemplo de Malcolm? Si asumimos que “el intercambio de saludos es un ejemplo de una forma de vida y del uso de lenguaje que es típico para muchas sociedades humanas”, ¿cómo distinguir entre

intercambio de saludo tratado como juego de lenguaje y el intercambio de saludos visto como una forma de vida? ¿Existe una forma de vida que consiste únicamente en intercambiar saludos?

Siguiendo a lo que Wittgenstein dijo al pie de la letra, no podemos excluir la posibilidad de que un juego de lenguaje, por ejemplo, el juego jugado entre un albañil A y su ayudante B quienes emplean las palabras “cubo”, “pilar”, “losa”, viga” sea “un lenguaje completo” (IF, 2, 6, 7). Fue Rush Rhees, otro discípulo de Wittgenstein quien sugería que Wittgenstein estaba equivocado, es decir, que tal juego de lenguaje sea un “lenguaje completo”. Rhees piensa que no tenemos ningún derecho de adscribir forma de vida alguna a A y B ni llamar su juego “lenguaje”. Si A y B aprendieran únicamente a reaccionar de la misma manera a las mismas palabras, “no habría ninguna diferencia entre sentido y sin-sentido” (Rhees, 1970: 77). Tal descripción de su actividad “los hace parecer títeres” (Rhees, 1970: 76). Malcolm trata de hacer lo que Rhees vio como imposible: describir la forma de vida de A y B. Demos nuevamente la palabra a Malcolm:

Para hacer esto comprensible se requeriría dar una descripción de su ambiente y de su vida más imaginativa que la que soy capaz de ofrecer. Aún así ofrezco algunas sugerencias vagas: no tienen palabra para comida porque la naturaleza les proporciona la comida en abundancia, al alcance de sus manos; no hay necesidad de planear ni procesar. Cuando uno de ellos está enfermo los que lo notan, expresan su interés en sonidos instintivos y actos de apoyo. Cuando entierran a sus muertos agachan sus cabezas y hay un lamento; pero no existe otra ceremonia, ni tampoco luto prolongado. El mal tiempo no les molesta; cuando llueve se protegen debajo de los árboles. Cuando anochece, duermen; cuando amanece, se levantan; no hay advertencias sobre

peligros pero si uno de ellos es atacado por los animales salvajes, los otros vienen a su socorro.

¿Por qué la actividad de construir les es tan importante para ellos que las únicas palabras con las cuales disponen son nombres de las piedras de construcción? Y ¿cuál es el propósito de la construcción? Bueno, imaginémosnos que los adultos de esta tribu son como nuestros niños pequeños y se deleitan con construir formas de la arena o de palitos de madera con ningún otro fin que realizar la actividad misma. Los miembros de la tribu no utilizan lo que construyen pero de vez en cuando les gusta mirarlo.

Los cuatro tipos de piedra de construcción les están proporcionadas por la naturaleza. El adulto quien llega primero al lugar de la construcción asume el rol del constructor en este día; los que llegan después se vuelven sus ayudantes. Esta organización no es el fruto de ningún acuerdo previo; eso es lo que hacen espontáneamente. No hay asignaciones ni roles fijos ni reportes sobre el trabajo; por eso no existe necesidad de introducir nombres individuales. En la tribu no existen líderes o votos. Los niños de la tribu están alimentados y cuidados por cualquier adulto que está cerca; las familias no existen. Son gente simple que vive una vida simple. Su única forma de organización social consiste en la actividad de construcción que les absorbe infinitamente.

Tal vez si reflexionamos sobre estas líneas podemos imaginar como viable que este juego de lenguaje podría formar el lenguaje *completo* de una tribu (Malcolm, 1996: 180-181).

Según esta interpretación, la descripción de forma de vida se reduce a la descripción etnográfica de la vida de una tribu; dicho relato nos permite ver la función, el sentido de los juegos de lenguaje analizados, su interrelación. La multiplicidad de formas de vida es un hecho indudable.

La segunda hipótesis (B) admite que la forma de vida es *una* y corresponde a la historia natural del hombre y estuvo defendida por Newton Garver en una serie de artículos (Garver, 1984; 1990, 1994; 1999). En primer lugar, Garver admite que ni Wittgenstein, ni su discípulo más fiel, Norman Malcolm, explicaron la noción de forma de vida de manera satisfactoria. En segundo lugar, Garver pretende probar la “indeterminación” de dicho concepto concluyendo que éste se refiere a una sola naturaleza humana.

Garver escoge como punto de partida el principio de contextualidad (*Kontextprinzip*) y describe su evolución desde la primera formulación en Frege (las palabras tienen significado dentro de la frase) a través de la segunda en *Tractatus*, (las palabras tiene significado dentro de la forma lógica como en T 3.3), hasta la última de Wittgenstein (las palabras tienen significado en el flujo de vida) y argumenta que la última versión es una generalización de las dos primeras lo cual, necesariamente, conduce a la indeterminación (*Unbestimmtheit*) del significado: “El significado de una palabra se encuentra no sólo en el contexto de una frase sino en el flujo de la vida” (Garver, 1999: 41). A primera vista el punto de partida de Garver se conjuaga bien con las intuiciones de Wittgenstein. Como recordamos, éste último introdujo los conceptos de juego de lenguaje y de forma de vida para darle el rostro al “flujo de vida”; Garver, piensa sin embargo, que el precio que Wittgenstein pagó por este paso era demasiado alto:

Una tal explicación contextual asume que conocemos y reconocemos los contextos mencionados sin información adicional, o sea sin definiciones. Wittgenstein propone que estos contextos más amplios sea lo “que hay que aceptar, lo dado” (Garver, 1999: 43).

Garver concluye el primer párrafo de la siguiente manera:

Las importantes e interesantes nociones en la filosofía tardía de Wittgenstein son indeterminadas y tienen que permanecer indeterminadas porque Wittgenstein dejó la filosofía analítica, porque no reconoció la diferencia esencial entre palabras y frases y porque comprendió tanto sentido como significado recurriendo a diferentes tipos de contextos (su uso en un juego de lenguaje determinado o en una institución, empleo en el lenguaje). (Garver, 1999: 44)

Para hacer su tesis más clara Garver recurre a la expresión de Kent del *Rey Lear: I'll teach you differences*. Kent dirige estas palabras a Oswald cuando éste habla a Lear como si el rey fuera su ayudante. Paradójicamente, el ejemplo de Garver es parecido al del Malcolm, quien vió "el intercambio de saludos" como un juego "no-problemático" y "definitivamente" determinado. ¿Cómo Garver mostrará que un juego tan simple como intercambiar el saludo es indeterminado? Garver acepta el desafío:

Podemos decir sin peligro que saludar es un juego de lenguaje porque difiere de otros juegos como describir, dar órdenes, contar una historia, etc. ¿Pero acaso implica esto que saludar a un rey es el mismo juego de lenguaje que saludar a un ayudante con la única diferencia de que cambia la persona? (...) De igual manera debemos decir que saludar al rey y saludar al ayudante son dos juegos distintos puesto que los saludos están entretejidos con diferentes hechos y posibilidades. Me comporto en frente del rey de manera distinta y lo que se espera son respuestas y reacciones distintas (Garver, 1999: 45).

Garver recurre al párrafo 23 en IF y apunta que Wittgenstein habla allí sobre una infinidad de los juegos de lenguaje, pero lo que es importante no es la imposibilidad de contar los juegos de lenguajes hasta el infinito sino más bien la "imposibilidad de poder empezar a contar" (Garver, 1999: 45). Garver observa que

el análisis de los juegos de lenguaje involucrados en la escena de Shakespeare no es necesario “para poder entender la expresión de Kent” (Garver, 1999: 45). La última conclusión luce prometedora.

La determinación y la definición no son necesarias para reconocer diferencias. El reconocer diferencias forma una actividad originaria, más primitiva, más animal. Si, de lo contrario queremos contar cosas, éstas tienen que ser determinadas puesto que se vuelven únicamente unidades contables (Garver, 1999: 46).

Los comentarios de Garver tocan un punto importante que Wittgenstein puso de manifiesto desde la entrada en IF: “Pero cómo agrupemos las palabras en géneros dependerá de la finalidad de la clasificación— y de nuestra inclinación” (IF, 31). Pero aquí termina lo atractivo del análisis de Garver. Aunque entiende la importancia de este punto, malinterpreta la noción de “indeterminado”. Lo que carece de determinación no es el juego de lenguaje (y por consiguiente la forma de vida en la cual actúan los personajes de Shakespeare) sino el contexto del saludo. Si los personajes de Shakespeare aparecieran en tiempos modernos, como en la obra de Tom Stoppard *Rosencrantz and Guildenstern are Dead* sus expresiones cambiarían de significado. Tenemos a la mano dos soluciones a este problema: primero, los juegos de lenguaje (y quizás las formas de vida) están emparentados de manera vaga como miembros de “la misma familia” (IF, 66-67) y segundo, Wittgenstein distingue entre géneros de palabras y palabras, lo que nos lleva a otra distinción que Garver ignora: la distinción entre géneros de juegos de lenguaje y los juegos de lenguaje como ejemplares, jugados *hic et nunc*.<sup>3</sup> Para nuestros

---

<sup>3</sup> Este tema fue analizado detalladamente por Pirmin Stekeler-Weithoffer quien distingue entre “reproducibles tipos de enunciados, expresiones o sea, formas de expresiones y “señales” individualizadas que ocurren en un tiempo/

finés, basta concluir que Garver no saca todas las consecuencias de su observación acerca de la indeterminación de los conceptos del último Wittgenstein. Hay una prueba más de este error: el otro y último paso que hace desde la tesis sobre la indeterminación a la tesis sobre la existencia de una sola forma de vida.

Garver termina su artículo con una expresión de fe acerca de la estrategia que Wittgenstein emplea en su epistemología tardía: primero, “las cosas fundamentales son los hechos que están directamente al alcance de nuestra vista”. Segundo, “no debemos investigar el ser o las características analíticas de humanos sino sus actividades”. Tercero, “el ser humano comparte alguna experiencia o parte de la vida con otros animales, por ejemplo, miedo”. Cuarto, “podemos explicar la multiplicidad de las actividades acerca de la vida humana únicamente a través de la presentación clara de diferencias entre ellas”. Quinto, “es especialmente típico para humanos que sus actividades están entrelazadas con el uso del lenguaje; y por lo tanto es una característica de esta forma de vida complicada que consiste en que nosotros, los humanos, dominamos el lenguaje” (Garver, 1999: 51-52). La última observación define de manera definitiva la posición de Garver acerca de si hay una forma de vida humana o más de una.

La primera falla en el planteamiento de Garver consiste en un tipo de incoherencia. Garver acepta dos tesis incongruentes. La primera admitía que: “Las importantes e interesantes nociones en la filosofía tardía de Wittgenstein son indeterminadas y tienen que permanecer indeterminadas”. La segunda tesis expresaba que: “es especialmente típico para humanos que sus actividades están entrelazadas con el uso del lenguaje; y por lo

---

espacio, o sea las reales actualizaciones de tipos de enunciados” (Stekeler-Weithofer, 2000: 16).

tanto es una característica de esta forma de vida complicada que consiste en que nosotros, los humanos, dominamos el lenguaje”. En otras palabras: ¿Si forma de vida está “indeterminada”, cómo sabemos que es una y no más que una? Garver no puede al mismo tiempo sostener que no se sabe cuantas formas de vida hay y que hay una sola forma de vida que forma la historia natural de los humanos. Este error por si sólo basta para rechazar toda la argumentación de Garver como incoherente.

Rudolf Haller, el crítico más comprometido de Garver, apuntó a su otro punto débil: la malinterpretación de Wittgenstein. Wittgenstein no sólo habla de *forma* de vida sino también de *formas* de vida. Si la interpretación que Garver propone fuera correcta, no podríamos hablar de la variedad de forma de vida. En el mismo párrafo Haller sigue con un comentario que podría apuntar a su propia solución del problema de la unidad o la pluridad de forma de vida humana.

Se podría sostener igual de fácil que habría que distinguir *dos acepciones* de forma de vida distintas, de igual manera como, hay que reconocer que existen varias acepciones de juegos de lenguaje. Forma de vida en la primera acepción – la que admite el uso de la expresión en singular – equivaldría al significado de la expresión: “modo común de actuar humano”; la segunda acepción permitiría otras interpretaciones de la expresión, basadas todas sobre la hipótesis de que puede existir y existe una variedad de formas de vida, las que, necesariamente, se manifiestan en acciones y acciones lingüísticas.

Garver, evidentemente, construye su posición con base en esta distinción. Es natural, pues, que nadie pueda negar que Wittgenstein usa la expresión “forma de vida en otros contextos y en otros textos, no sólo en la forma plural, sino también en la acepción antropológica –sociocultural” (Haller, 1988: 130).

Haller tiene razón si nota la selectividad de las citas en las cuales se apoyó Garver. Su propio argumento es, no obstante, si no endeble, infértil. Distinguir acepciones puede ser un procedimiento correcto o puede no serlo. A alguien quien pregunta por qué la palabra “esposas” significa en castellano tanto el instrumento para amarrar al arrestado como mujeres que están unidas al hombre en virtud del contrato matrimonial, un analítico al estilo de Austin podría responder lo siguiente: es que la palabra “esposas” tiene dos acepciones distintas. Un hermenauta al estilo de Gadamer, en cambio, buscaría las analogías importantes. Podemos sospechar que, tanto en este caso como en el caso de la discusión Haller/Garver, el método analítico parece trivial. Garver podría fácilmente responder que lo que él busca es la acepción más importante o el denominador común de todas las acepciones; así por ejemplo, en las cinco citas no se trata de un lenguaje natural sino del lenguaje entendido como *Sprachlichkeit*, es decir, el hecho de poseer habla como en la cita en el párrafo 25 de IF.

Haller, podría en este momento, recurrir al comentario de Malcolm citado arriba: “Describir la forma de vida de una especie sería escribir su historia natural. Una especie de los animales habita en árboles, otra en cuevas. Una tribu humana consigue comida cazando animales, otra cultivando la tierra. Estas serían las diferencias en las formas de vida.” La respuesta puede ser elegante y simple: “forma de vida” denota dos aspectos de la misma vida humana: el primer aspecto se reduce a lo que comparten todos los humanos. ¿Qué es lo que comparten todos los humanos? “Si bien los rituales son diversos y plurales, la conducta ritual pre-lingüística es singular y propia de los hombres *qua* hombres” (Sánchez Durá, 2006). En otras palabras, “la conducta ritual” aparece como lo que J.F.M. Hunter ha llamado *the beaviour-package account*, o sea “paquetes” o “conjuntos” de

conducta no verbal y verbal (Hunter, 1971). El segundo aspecto se refiere a las características que difieren de sociedad a sociedad. Haller no hace mención de esta solución en el texto citado. En vez de ello se limita a mencionar citas de Wittgenstein en las cuales “forma de vida” aparece en plural, no en singular y nos proporciona algunos datos acerca de la biografía de Wittgenstein, los que arrojan más luz sobre sus motivos personales de aceptar tal acepción. Para buscar un argumento mucho más contundente tenemos que recurrir a otro texto de Haller.

En su artículo de 1999, Haller confiesa que cuando había empezado ha polemizar con Garver en 1984, “estaba seguro que ‘forma de vida’ era una expresión que exige plural” (Haller, 1999: 60). Su razón era que la “pluralidad de juegos de lenguaje y lenguajes no se fundamenta en, y no está condicionado por *una sola* forma de vida” (Haller, 1999: 60). La posición de Haller, aunque no se modificará de manera radical, sufrió un cambio importante: “proponemos, que haya, sin embargo, variaciones de una forma de vida, como hay diferentes usos del lenguaje”. La interpretación de tipo tema/variaciones se asemeja más a la imagen que acerca de “formas de vida” tenía Malcolm, pero con una excepción importante: la relación entre características que comparten todos los humanos y las que comparten sólo algunos humanos es mucho más borrosa en Haller que en Malcolm.

### **Saliendo del falso dilema: la hipótesis C**

Volvamos a nuestra pregunta incómoda: ¿Hay una sola forma de vida, como sugiere el párrafo que abre la segunda parte de *Investigaciones Filosóficas*? O, ¿hay muchas formas de vida como sugieren las citas (4) y (5)? Antes de responder, o más bien reaccionar ante esta pregunta, resumamos nuestro dilema en forma de una tabla.

**Tabla 1: forma(s) de vida**

	<i>Representantes</i>	<i>Citas claves</i>	<i>Citas secundarias</i>
<b>Formas de vida (plural)</b>	N. Malcolm, R. R. Haller D.Z. Phillips	IF (19, 23; )	LSch, (55), LC (8) Z (371), SC, (131; 347-359) RPP (130)
<b>Forma de vida (singular)</b>	N. Garver J. Lear B. Williams	(IF, II, 409) 507	(IF, 25) Z (322)

Notemos que tanto los pluralistas como los singularistas tienen la razón en el sentido de que en la obra de Wittgenstein se encuentran citas que apoyan una u otra postura. Pero ¿cómo es esto posible? Acaso, ¿Wittgenstein no tenía un concepto claro de lo que era la forma de vida? Acaso es él quien es culpable de la ambigüedad de esta noción? Y, ¿acaso, la salvación consiste en precisar el concepto que Wittgenstein dejó impreciso?

Quiero proponer otra solución sugerida en la hipótesis C, mencionada pero no desarrollada por Garver. Recordemos que ésta admitía que: **C**. La forma de vida es un concepto esencialmente formal y por lo tanto abierto al significado. Mi argumentación pasará desde este momento por tres etapas. En primer lugar, argumentaré que la pregunta ¿hay una sola forma de vida, o hay muchas?, asume un falso dilema y dista de la intención de Wittgenstein, cuyo propósito fue dejar el concepto de forma de vida como abierto al significado. En segundo lugar, mostraré diferentes contextos en los cuales la forma de vida aparece como un concepto determinado. En tercer lugar, reflexionaré sobre las fuentes de la confusión de los autores mencionados. Empecemos según el orden anunciado.

Los conceptos abiertos al significado son éstos que no poseen un contenido determinado sin que conozcamos el contexto de su uso. En una reflexión filosófica, casi todos los conceptos que

guardan una relación con el lenguaje ordinario (incluyendo el de la “forma de vida”) están abiertos al significado. Cualquier discusión sobre qué significa el “juego de lenguaje” o “forma de vida”, o el “contexto”, o “seguir la regla”, no puede darse de manera filosófica ni mucho menos dentro de la tradición metafísica occidental en la cual es común definir los términos, tratarlos como conjuntos cerrados, para, posteriormente investigar las relaciones lógicas entre ellos (inclusión, exclusión, etcétera). Como advierte Wittgenstein: “La respuesta correcta al dilema de la multiplicidad o unicidad de un concepto general como ‘juego’ no es pensar en lo que une todos los juegos ni darse a una ardua tarea de construir las definiciones y clasificación sino en mirar cuidadosamente en lo profundo del contexto: ‘no pienses, sino mira’ (IF, 66). Diferentes miradas echadas a los contextos del uso del concepto de “forma de vida” permiten descubrir no un sólo uso, no dos usos, sino un sinnúmero de usos. Veamos ahora algunos ejemplos basados en las citas secundarias.

### *Forma de vida como juegos de lenguaje*

Existe una tentación fuerte, sobre todo a partir de la lectura de los párrafos 18 y 19 para identificar, como lo hizo Malcolm, la forma de vida con juegos de lenguaje. “Que los lenguajes (2) y (8) consisten sólo de órdenes no debe perturbarte.” Y, “Puede imaginarse fácilmente un lenguaje que conste sólo de órdenes y partes de batalla. —O un lenguaje que conste sólo de preguntas y de expresiones de afirmación y de negación.” Para entender una forma de vida más complicada o sea la que consta de muchas prácticas, es mejor seguir la otra intuición de Wittgenstein en la cual él compara el lenguaje a una ciudad. La forma de vida sería concebida en esta tarea como la totalidad de la ciudad o su patrón de relacionarse de diferentes prácticas— barrios, plazas, calles, etc. En este parentesco entre los juegos de lenguaje y la

forma de vida, ésta última se vuelve un caleidoscopio, un orden o una estructura entre las prácticas. El flujo de vida no corre al azar, obedece más bien al molde de una forma de vida determinada. Ciertos juegos de lenguaje, por ejemplo, los científicos o los religiosos, requieren un cierto molde. Sin este molde no pueden subsistir como la llama no puede prenderse sin el oxígeno. Como mostró D. Z. Phillips, sin conocer la forma de vida ni los cambios en el seno de ésta no podemos sacar ninguna conclusión acerca de la presencia o la ausencia de ciertas proposiciones gramaticales o de los juegos de lenguaje. Él observó que ni las prácticas religiosas ni el amor podrían existir en un *Brave New World* descrito por Huxley. ¿Por qué no? En *Brave New World* se vuelve carente de sentido la noción de responsabilidad. “En tal sociedad, uno puede notar inmediatamente cómo la noción de Dios visto como el Juez supremo también carecería del sentido” (Phillips, 1986: 17). Pero esto no quiere decir que no existen partes desconectadas o abandonadas. En este contexto podríamos hacer muchas preguntas significativas de sumo interés para los analistas sociales quienes buscan un modelo para poder buscar conexiones reales en la sociedades reales. ¿Cómo se relacionan las prácticas legales y las económicas con las religiosas? ¿Cómo se relaciona el centro con los suburbios? ¿El banco con la vida familiar? ¿Cuáles prácticas/barrios son dominantes y cuáles son dominados? ¿Cuáles prácticas/barrios son vecinos y cuales están alejados hasta el punto de desconocerse? Las respuestas a cada una de estas preguntas dependen del objetivo y contexto del estudio en cuestión.

### *Formas de vida como culturas*

Otro contexto, emparentado estrechamente con el primero, apunta a los mundos reales más bien que hipotéticos. El análisis de algunos textos de Wittgenstein a la luz de la historia

y las ciencias sociales, permite corroborar la hipótesis de que “forma de vida” era usado como un término emparentado con el de la época cultural o la cultura de una sociedad actual viviente. Esta acepción se vuelve comprensible si recordamos la historia del concepto. Wittgenstein introdujo el concepto de vida leyendo a Spengler en el cual *Lebensform* poseía un carácter cultural-histórico. Aunque Wittgenstein criticara a Spengler por esencializar las épocas culturales (CV, 73), habló de la cultura como una gran auténtica organización, unidad o reglamento (CV, 29, 41, 477) que daba coherencia o peculiaridad a ciertas prácticas y por lo tanto se emparentaban con las “formas de vida” de los párrafos 19 y 23 de las *Investigaciones Filosóficas*. En un texto temprano compara el ideal de una cultura dada con la luz roja de la campana de cristal mientras que equipara la luz blanca al ideal “puro espiritual (religioso)”:

El ser humano en la campana de cristal roja es la humanidad dentro de una cultura determinada, por ejemplo, dentro de la occidental, que comenzó aproximadamente con la migración de los pueblos y alcanzó una de sus cumbres –creo que la última– en el siglo XVIII. La luz es el ideal y la luz turbia el ideal de la cultura. Este se considerará el ideal mientras la humanidad no haya llegado todavía al límite de esa cultura (LSch, 55).

Este pasaje corresponde a varios comentarios sobre cultura en *Cultura y Valor*. Por ejemplo en 1930, Wittgenstein menciona la distinción entre la cultura y la civilización apuntando a que la forma de la civilización occidental es el progreso. “El espíritu de esta civilización cuya expresión es la industria, la arquitectura, la música, el facismo y el socialismo de nuestra época, es ajeno y antipático al autor” (CV, 29). Esta cita introduce un fermento útil porque sugiere que uno puede estar descontento y no adaptado a la forma de vida dominante o la civilización

occidental. Efectivamente, otra cita de CV lo confirma: lo problemático en la vida desaparece cuando desaparece el desajuste de la vida de uno con la forma de vida (CV, 149).

Tanto los elementos dentro de una forma de vida como las formas de vida como culturas puede equipararse con las otras como miembros de la misma familia (CV, 73). El sentido antropológico de las culturas destaca principalmente en dos textos, a saber, en los apuntes de las clases sobre estética que Wittgenstein impartió en Cambridge en 1938 y un texto llamado “Observaciones sobre ‘La Rama Dorada de Frazer’” (*Bemerkungen über Frazers Golden Bough*). Durante las clases en Cambridge, Wittgenstein discutía los problemas de la recepción del arte africano o el gusto musical en la cultura occidental. “Describir su uso o describir lo que entiendes por el gusto cultural, tienes que describir la cultura entera” (...) (LC, 8). Esta cita se deja comparar con: “Imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida” (IF, 19).

En cambio, en el segundo texto aparecen múltiples ejemplos de las culturas mencionadas por Frazer y otras fuentes. Este texto es una prueba contundente de que el “enfoque etnológico” de Wittgenstein no puede reducirse al argumento de las “otras tribus” que nos muestran más bien como funciona nuestra propia gramática que la de los otros.<sup>4</sup> Varios ejemplos nos muestran como funcionan las gramáticas de otras tribus. Algunos actos rituales pueden verse como actos emotivos de desquite: “Si estoy furioso por algo, a veces gol-

---

<sup>4</sup> Wittgenstein menciona ejemplos de unos seres extraños que continúan la serie +2 después de 1000 de la siguiente manera: 1004, 1008 etc. (IF, 185), de otros que compran y venden madera de acuerdo al área que cubren los montones de diferentes y discrecionales alturas y no a sus volúmenes (OFM I, 149-151) o de aquellos que juegan ajedrez de otra manera que nosotros, a saber, “con preferencia de dar gritos y patadas con los pies” (IF, 200).

peo con mi bastón la tierra, un árbol, etc. Pero ciertamente no creo que la tierra sea culpable o que el golpear pueda servir de algo. ‘Desahogo mi cólera’” (ORDF, 154). Al mismo tiempo, Wittgenstein observa que la explicación histórica en la antropología no es un método perspicuo: “Y una explicación histórica que dijera, pongamos por caso, que, anteriormente, yo o mis antepasados creíamos que golpear la tierra servía de algo, sería algo fantasmagórico, pues se trata de suposiciones superfluas que *no* explican *nada*. Lo importante es la semejanza del acto con un acto de castigo, pero no hay nada más que constatar aparte de esa semejanza” (ORDF, 154). Otros ejemplos muestran también la diversidad local de la misma experiencia.<sup>5</sup>

### *Forma de vida como forma genérica*

Mientras que en el párrafo anterior la forma de vida aparecía en el contexto de las ciencias sociales e históricas y estaba emparentada con la *cultura* o época cultural, en el presente contexto, aparece como relacionada con la vida genérica humana *versus* otras formas de vida animales. La cita que abre la segunda parte de IF no trata de un lenguaje natural sino del lenguaje entendido como *Sprachlichkeit*, es decir el hecho de poseer habla. En este sentido, formas de vida corresponden a lo que los biólogos caracterizan como especies y/o géneros y sus nichos en la cadena alimenticia. A esta interpretación

---

<sup>5</sup> Piénsese que tras la muerte de Schubert, su hermano rompió sus partituras en pequeños trozos y dio tales trozos, que constaban de unos pocos compases, a sus discípulos más queridos. Este acto, como signo de piedad, nos es tan comprensible como el contrario: procurar que no se tocaran las partituras y no fueran accesibles a nadie. Y si el hermano de Schubert hubiera quemado las partituras, esto también sería comprensible como signo de piedad (ORDF, 148).

apunta sobre todo la cita número cuatro: la forma de vida del perro *versus* la del ser humano. Hay otras citas procedentes de otros textos de IF, que parecen confirmar la interpretación de Garver. El texto paradigmático que ilumina este significado de “forma de vida” es, sin duda, el ya citado párrafo 25 de IF: “Ordenar, preguntar, relatar, charlar pertenecen a nuestra historia natural tanto como andar, comer, beber, jugar”. Y más adelante agrega: “Si un león pudiera hablar, no lo podríamos entender” (IF, II, 511). El contexto de la pregunta en nuestro caso actual es la biología (por ejemplo las clases de biología). La forma de vida puede referirse a la forma de vida de las aves, de los mamíferos, de los reptiles. Si alguien quiere comparar humanos con leones, hablará de la forma de vida humana *versus* la de los leones.

### *Forma de vida como perspectiva*

La forma de vida puede aparecer en un contexto distinto relacionado con la perspectiva o con el modo de ver y actuar de manera correspondiente. La luz blanca del texto citado anteriormente, el ideal sin más, se equipara con la vida religiosa, auténtica, libertadora. La forma de vida entendida como cultura dominante puede en este contexto ser superada por alguien quien “Rompe el cristal y sale de su limitación a la libertad de lo abierto” (ibidem). Este uso de la perspectiva que Wittgenstein analiza en su “Conferencia sobre ética” (*Lecture on Ethics*) de 1929, se refiere al análisis del lenguaje religioso versus el científico. Uno puede ver los fenómenos desde la perspectiva científica mientras que el otro desde la perspectiva religiosa. Wittgenstein ofrece un ejemplo inquietante: “Piensen en el caso de que a uno de ustedes le crezca una cabeza de león y empiece a rugir. Ciertamente esta sería una de las cosas más extraordinarias que soy capaz de imaginar”(CE, 42). Siguien-

do este ejemplo, detectamos por lo menos tres perspectivas posibles desde las cuales podemos ver lo extraordinario: “Tan pronto como nos hubiéramos puesto de la sorpresa, lo que yo sugeriría sería buscar un médico e investigar científicamente el caso y, si no fuera porque ello le produciría sufrimiento, le haría practicar una vivisección” (CE, 42). Esta perspectiva haría que el milagro desapareciera: “¿Dónde estaría entonces el milagro?” (CE, 42). Otro podría argumentar que lo que vimos es un milagro, y milagro es algo que todavía “no ha sido explicado por la ciencia” (CE, 42). En este caso, “milagro” no está usado en el sentido absoluto sino relativo: “La verdad es que el modo científico de ver un hecho no es el de verlo como un milagro” (CE, 42). Imaginémonos ahora a alguien que viera en lo ocurrido un milagro y no un hecho físico extraño. Su actitud sería la perspectiva *sui generis*, una perspectiva religiosa. Pero la perspectiva religiosa guarda una relación con la manera de vivir (forma de vida) (1). Existe una analogía entre tres esferas de la actividad humana: percepción, lenguaje y conducta. Nuestra actitud hacia las figuras corresponde a la actitud que tomamos hacia las palabras y hacia otros seres humanos.<sup>6</sup> Como argumentó Mullhal, existe una analogía entre los defectos que dan al traste con estas actitudes. En las tres esferas mencionadas el defecto principal es un tipo de *Blindheit*, ceguera. En la esfera de la percepción visual, la ceguera toma la forma

---

<sup>6</sup> “Pero ¿acaso no puedo imaginarme que los hombres a mi alrededor son autómatas, no tienen ninguna conciencia, aun cuando su modo de actuar sea el mismo de siempre?— Cuando me lo imagino ahora —sólo en mi habitación—, veo que la gente hace sus cosas con una mirada fija (como en un trance) —la idea es quizás un poco siniestra. Pero ahora trata de mantener esta idea en el contacto corriente con la gente, por ejemplo, en la calle. Dite por ejemplo: “Esos niños ahí son meros autómatas; toda su vitalidad es meramente automática”. Y o bien estas palabras no te dirán nada, o bien producirán en ti una especie de sentimiento siniestro, o algo parecido (IF, 420).

de la ceguera para los aspectos; en el caso de lenguaje se trata de la incapacidad para “vivir el significado de una palabra”; finalmente, en la esfera conductual, se trata de la incapacidad para tomar la actitud “hacia el alma” (Mulhall, 1993).

### *Otros usos de Forma de vida*

Los ejemplos anteriores no agotan todos los usos del concepto “forma de vida”. Ofrezcamos otro ejemplo más:

¿Cómo aparecería una sociedad compuesta de hombres sordos? ¿Cómo una de ‘débiles mentales’? ¡Cuestión capital! ¿Qué tal, entonces, una sociedad que nunca hubiera jugado muchos de nuestros juegos de lenguaje acostumbrados?

Uno se representa a un imbecil bajo la imagen del degenerado, del esencialmente incompleto, por decirlo así, del andrajoso. Y así, bajo la imagen del desorden, en vez del orden primitivo (que sería un modo de verlo mucho más fructífero).

Justamente no percibimos una sociedad de tales hombres (Z, 371-372).

Esta cita sugiere que se puede aplicar el concepto de “forma de vida” a los casos de locura. Notamos que “formas de vida” en plural no necesariamente significa el modo de vivir de un grupo étnico o de una sociedad histórica o de un género biológico. La sociedad de locos no es un grupo definido en términos culturales, aunque sí guarda una relación estrecha con la cultura. De esta manera el modelo de la psiquiatría debe derivarse del modelo de la antropología, no del modelo de la medicina: “La locura no debe verse como enfermedad. ¿Por qué no considerarla como un cambio de carácter repentino, o más o menos repentino?” (CV, 306). La conducta del loco es regular, muestra un orden pero este orden no es el mismo que el orden

social. “La idea de Freud: en la locura no se destruye el cerrojo, sólo se modifica; la vieja llave ya no puede abrirlo, pero una llave, de distinta hechura puede abrirla” (CV, 173). Como ha mostrado Fischer, la conducta de un loco puede aprehenderse como un elenco de prácticas y gramáticas distorsionadas sin que por ello pierdan su carácter humano (Fischer, 1991). El cerrojo en la locura no queda destruido. Los locos no juegan los juegos acostumbrados. Significa esto que ¿juegan algunos juegos no-acostumbrados, más primitivos? Esta pregunta nos involucra en las discusiones acerca del papel de la comunidad en el proceso de la formación de forma de vida. Pero por más interesante que parezca este tema, es suficiente concluir que Wittgenstein pueda considerarse como un padre del movimiento antipsiquiátrico: el loco sigue las reglas aunque éstas últimas no sean reconocidas por la sociedad dominante.

### **Reflexión final**

Las últimas dos preguntas que tenemos que hacer son las siguientes: ¿Cómo difiere la hipótesis C de otras hipótesis interpretativas acerca del significado de “forma de vida”? En primer lugar, la hipótesis C admite que el concepto de forma de vida es un concepto abierto al significado, hecho por el cual su significado varía de un contexto a otro. Recordemos en este momento qué significa el contexto para Wittgenstein. Garver elige como punto de partida el principio de contextualidad (*Kontextprinzip*) y describe su evolución desde la primera formulación en Frege (las palabras tienen significado dentro de la frase) a través de la segunda en *Tractatus*, (las palabras tiene significado dentro de la forma lógica como en T 3.3), hasta la última de Wittgenstein (las palabras tienen significado en el flujo de vida) y argumenta que la última

versión es una generalización de las dos primeras lo cual, necesariamente, conduce a la indeterminación (*Unbestimmtheit*) del significado: “El significado de una palabra se encuentra no sólo en el contexto de una frase sino en el flujo de la vida” (Garver, 1999: 41).

En segundo lugar, los autores quienes han reflexionado sobre la forma de vida expresan sus análisis en un lenguaje esencialista, cuyas imágenes nos tienen cautivos. La pregunta que hacen es ¿qué es la forma de vida? Comparemos este error con el siguiente *passus* de IF: “Agustín (Conf, XI/14): *quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat scio; si quaerenti explicare velim, nescio*. “Esto no podría decirse de una pregunta de la ciencia natural (por ejemplo, la pregunta por el peso específico del hidrógeno) (IF, 89).” La “forma de vida” como otros “conceptos” de Wittgenstein se parece a la palabra “tiempo”, no a la palabra “hidrógeno”. Esta última es un concepto teórico, tiene que definirse antes de ser usada; su definición se ofrece en términos de la teoría química. La primera pertenece al lenguaje natural y no puede definirse: sus usos se parecen como miembros de la misma familia. El concepto de “forma de vida” no es un concepto teórico sino un concepto técnico, es decir sirve como un “atajo” que permite alcanzar nuestras metas que de todas maneras podrían alcanzarse sin emplear esta expresión. Ahora bien, las discusiones en torno al sentido de “forma de vida” surgen precisamente porque en el último Wittgenstein se ve un teórico, un creador de un sistema filosófico más, un vecino de un tal Platón, Kant, Hegel o Husserl con sus nuevos lenguajes, teorías, doctrinas. Mientras persiste esta interpretación de lo que llamamos la “filosofía del último Wittgenstein”, persistirán confusiones en torno a “forma(s) de vida”.

## Bibliografía

- FISCHER, H.R. *Sprache und Lebensform: Wittgenstein über Freud und die Geisteskrankheit* (Lenguaje y forma de vida: Wittgenstein sobre Freud y la locura). Carl Auer, Heidelberg, 1991.
- GARVER, Newton. "Die Unbestimmtheit der Lebensform". Luetterfelds, Wilhelm y Andreas Roser (eds.). *Der Konflikt der Lebensformen in Wittgenstein Philosophie der Sprache*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1999, 37-52.
- HALLER, Rudolf. "The Common Behavior of Mankind". *Questions on Wittgenstein*. Routledge, Londres, 1988a, 114-128.
- . "Form or Forms of Life? A note on N. Garver's 'The Form of Life in Wittgenstein's *Philosophical Investigations*'". *Questions on Wittgenstein*. Routledge, Londres, 1988b, 129-136.
- . "Was Wittgenstein influenced by Spengler?" *Questions on Wittgenstein*. Routledge, Londres, 1988c, 74-89.
- . "Variationen und Bruchlinien einer Lebensform". Die Unbestimmtheit der Lebensform. Luetterfelds, Wilhelm y Andreas Roser (eds.). *Der Konflikt der Lebensformen in Wittgenstein Philosophie der Sprache*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1999, 53-71.
- HUNTER, J.F.M. "'Forms of life' in Wittgenstein's *Philosophical Investigations*". Klemke, E.D. (ed.). *Essays on Wittgenstein*. Illinois University Press, 1971.
- MALCOLM, Norman. *Wittgenstein: a religious point of view?* Cornell University Press, Ithaca, 1994.
- . "Wittgenstein on Language and Rules". Von Wright, Georg Henrik (ed.). *Wittgensteinian Themes. Essays 1978-1989*. Cornell University Press, 1995.
- , Stephen. *On being in the World: Wittgenstein and Heidegger on seeing aspects*. Routledge, New York, 1993.
- PHILLIPS, D.Z. *Belief, change and forms of life*. Atlantic Highlands, New York, 1986.

- RHEES, Rush. "Wittgenstein's Builders". *Discussions of Wittgenstein*. Routledge and Kegan Paul, Londres, 1970.
- SÁNCHEZ DURÁ, N. "Una explicación no tranquilizará al enamorado". Sanfélix, V. (ed.). *Acerca de Wittgenstein*. Pre-Textos, Valencia, 1993, 181-197.
- STEKELER-WEITHOFER, Pirmin. "Komunikatives Handeln und Kooperatives Begreifen". Neumer, Katalin (comp.). *Das Verstehen des Anderen*. Peter Lang, Frankfurt am Main, 2000, 13-48.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (LSCH). *Licht und Schatten. Ein naech-tliches (Traum-) Erlebnis und ein Brief- Fragment*. Haymon Verlag, Innsbruck, 2004. Ed. en español: "El ser humano en la campana de cristal roja". *Luz y Sombra*, Pre-Textos, Valencia, 2006.
- . (LC). *Lectures & Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. University of California Press, Berkeley, 1967.
- . (CE). "Conferencia sobre ética". *Conferencia sobre ética con dos comentarios sobre la teoría del valor*. Ediciones Paidós, Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 1990, 34-44.
- . (IF). *Investigaciones Filosóficas*. Crítica, Barcelona, 1988.
- . (ORDF). *Observaciones sobre 'La Rama Dorada de Frazer'*. Traducción de Javier Sádaba. Editorial Tecnos, Madrid, 1996.
- . (SC). *Sobre la Certeza*. Gedisa, Barcelona, 1997.
- . (CV). *Aforismos: Cultura y Valor*. Espasa Calpe, Madrid, 2004.
- . (OFM). *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*. Alianza Editorial, Madrid, 1987.
- . *Zettel*. Universidad Autónoma de México, México, 1997.



# FUNCIONES HEURÍSTICAS PARA LA PSICOLOGÍA DE ALGUNAS NOCIONES WITTGENSTEINIANAS

Emilio Ribes-Iñesta  
Universidad Veracruzana

Rorty (2007), en su ensayo sobre “*Wittgenstein and the linguistic turn*”,<sup>1</sup> planteó dos formas de interpretar el pensamiento wittgensteiniano respecto del hacer filosófico, a las que denomina *terapéutica* y *pragmática*, respectivamente. En el primer caso, se considera que la filosofía sólo recupera las palabras de su uso metafísico a su uso cotidiano y, en esa medida, disuelve los falsos problemas y confusiones conceptuales. En el segundo caso, en el que se incluye el propio Rorty, se hace a un lado “los *dicta* acerca del origen de los problemas filosóficos y la necesidad de abjurar de la teorización filosófica” (p. 161), entendida como especulación metafísica, y se considera que Wittgenstein “ha reemplazado una mala teoría acerca de la relación entre el lenguaje y el no-lenguaje, como la ofrecida en el *Tractatus*, con una mejor teoría, la ofrecida en las *Investigaciones Filosóficas*” (p. 162).

Si abordamos la lectura de Wittgenstein a partir de la premisa de que no existen problemas filosóficos *en sí mismos* y de que la vida humana está indisolublemente entramada en la forma y práctica del lenguaje, se puede plantear una tercera

---

<sup>1</sup> Richard Rorty, *Wittgenstein and the linguistic turn, Philosophy as cultural politics: philosophical papers*. Cambridge University Press, Cambridge, 2007, pp. 160-175.

forma de *emplear*, subrayando el término, el pensamiento wittgensteiniano. Esta tercera forma, que no excluye otras más, exploraría las funciones heurísticas de algunas de sus nociones “como si” constituyeran supuestos o categorías generales sustentando el andamiaje teórico de un dominio de conocimiento científico determinado. No tiene nada de sorprendente el que la psicología se preste como un campo “natural” para este intento, por lo que en primer lugar delimitaré el alcance de lo que propongo.

Los escritos de Wittgenstein ofrecen a la psicología tres posibilidades diferentes de “intervención” conceptual o filosófica. La primera, y la más evidente, tiene que ver con el interés del propio Wittgenstein por la filosofía de la psicología, examinando algunos de los conceptos cotidianos que forman parte del referente empírico de esta disciplina, como son el dolor, el ver y la percepción, las sensaciones y la imaginación, entre otros, y la confusión conceptual que priva en su uso en la psicología. Una segunda posibilidad se relaciona con la posibilidad de caracterizar la lógica de una teoría del lenguaje como comportamiento psicológico a partir de las nociones de ‘forma de vida’ y de ‘juego de lenguaje’, esfuerzo que también podría ser llevado a cabo para otros casos como el de la percepción o el del pensamiento. Finalmente, hay una tercera posibilidad de aplicación a la psicología de las contribuciones de Wittgenstein, la cual me propongo explorar: la función heurística que se desprende de las nociones de ‘forma de vida’ y de ‘juego de lenguaje’ para visualizar algunos problemas teóricos y de investigación de la psicología desde una doble perspectiva diferente, tanto en lo que toca a los supuestos mismos que fundamentan la conceptualización general de dichos problemas, como en lo que se refiere a disponer de un “modelo”, y uso el término con todas las precauciones posibles, que muestre lógicamente el conjunto de propiedades y relaciones que pueden identificarse en la caracterización de fenómenos psicológicos cuyos límites de configuración no son psicológicos.

Hablar de las funciones heurísticas de las nociones significa que el empleo de dichas nociones como fundamento del análisis de fenómenos psicológicos amplía el escenario, el horizonte lógico más allá de los límites impuestos por la estructura conceptual de un marco teórico determinado, o del propio análisis conceptual de la historia natural de dichos conceptos y su uso en el lenguaje ordinario (Ryle, 1949;<sup>2</sup> Toulmin, 1953<sup>3</sup>). Partir de las nociones de ‘forma de vida’ y de ‘juego de lenguaje’ permitirá, por una parte, examinar la práctica interindividual como práctica institucional y el papel que desempeña el lenguaje como medio de contacto de dichas prácticas institucionales. Por otra parte, se abordará el papel que juegan categorías y conceptos en la delimitación de las prácticas (o comportamiento) relacionadas con la adquisición y la aplicación del conocimiento.

### **Incumbencia para la psicología de algunas nociones de Wittgenstein**

Destacan cinco nociones en los escritos de Wittgenstein que pueden ser de valor heurístico para la psicología. Ellas son: la forma de vida, los juegos de lenguaje, el seguir una regla, las semblanzas o parecidos de familia, y los criterios. Son nociones que es difícil examinar separadamente, pues su lógica está estrechamente relacionada una con la otra. Destacaré los aspectos de dichas nociones que parecen pertinentes para visualizar un amplio conjunto de fenómenos psicológicos de manera alternativa a la disciplina tradicional, pero que son compatibles con

---

<sup>2</sup> Gilbert Ryle, *The concept of mind*, Barnes & Noble, Nueva York, 1949.

<sup>3</sup> Stephen Toulmin, *The philosophy of science*, Hutchinson University Library, Nueva York, 1953.

una forma de teorización emergente a partir de algunas formas de conductismo poco populares, por decirlo así. Examinaré inicialmente las nociones de juego de lenguaje y de forma(s) de vida y sus implicaciones heurísticas para la psicología.

La noción de juego de lenguaje constituye, de alguna manera, una caracterización de la vida humana en todas sus vertientes y manifestaciones y, en ese sentido, no es una simple metáfora acerca de cómo funciona el lenguaje. Es en realidad la alternativa a las propuestas metafísicas y ontológicas tradicionales en el quehacer filosófico. Wittgenstein asume la importancia central del lenguaje para comprender la existencia humana y su diversidad fenomenológica, pero concibe al lenguaje como un complejo entramado práctico entre los individuos que comparten las costumbres y convenciones de una organización social dada. El lenguaje no es forma, no es sólo palabras, es en lo sustancial, práctica compartida y convenida, es decir, convención.

En las *Investigaciones filosóficas* (FI),<sup>4</sup> Wittgenstein subraya la naturaleza práctica y social del lenguaje:

...el término 'juego de lenguaje' intenta destacar el hecho de que *hablar* un lenguaje es parte de una actividad, o de una forma de vida. (23)

...Y este lenguaje como cualquier otro está fundado en la convención. (355)

La noción de juego de lenguaje subraya que estos juegos constituyen expresiones prácticas de las formas de vida de los individuos, *están ahí*, como las propias prácticas sociales que

---

<sup>4</sup> Ludwig Wittgenstein, *Philosophical investigations*, Basil Blackwell, Oxford, 1953.

dan contexto y sentido al individuo y la diversidad de su hacer cotidiano. En *Sobre la certeza* (OC),<sup>5</sup> Wittgenstein nos dice:

Debes tener presente que el juego de lenguaje es, para decirlo de algún modo, algo imprevisible. Quiero decir, no está fundamentado. No es razonable (ni no razonable). Está allí como nuestra vida. (559)

Los juegos de lenguaje inicialmente se establecen a partir del aprendizaje de las palabras como parte de actividades respecto de otros. El significado o sentido de las palabras son las actividades en que están incorporadas; por ello es que hablar del significado de las palabras es referirse a su uso en contexto, es decir, a sus funciones prácticas en situación. Los juegos de lenguaje se aprenden directamente a partir de otros que conocen o participan del juego de lenguaje en cuestión, en la forma de un entrenamiento en la que los niños (o los adultos en caso de juegos de lenguaje altamente especializados y técnicos) son inducidos a realizar ciertas acciones, a usar ciertas palabras de cierta manera, y a reaccionar de cierto modo a las palabras y acciones de otros. En dicho entrenamiento, una parte importante, es la enseñanza ostensiva de las palabras para señalar los objetos o las acciones ante cuya presencia u ocurrencia se usan:

En la instrucción en el lenguaje ocurrirá el siguiente proceso: el aprendiz  *nombra*  los objetos; eso es, dice la palabra cuando el maestro señala la piedra. Y estará este ejercicio todavía más simple: el alumno repite las palabras después del maestro. (PI, 7)

Las palabras así aprendidas pueden ser usadas después en situaciones distintas a la actividad particular original en que

---

<sup>5</sup> Ludwig Wittgenstein, *On certainty*, Basil Blackwell, Oxford, 1979.

fueron enseñadas, de modo que el ámbito del juego de lenguaje puede expandirse mediante la enseñanza de su uso respecto de otras palabras (conversación) o de otras actividades u objetos. Wittgenstein asume este proceso inicial simple por que así parece ocurrir cuando los niños comienzan a hablar: “Digo que será una parte importante del entrenamiento porque así es con los seres humanos” (*PI*, 6).

Malcolm, (1995),<sup>6</sup> al responder a las críticas de Rhee de que el juego de lenguaje (2), descrito en las *Investigaciones Filosóficas*, puede constituir un lenguaje completo, argumenta que incluso un lenguaje primitivo como el ejemplificado, permite formas de intercambio similares a la conversación, reacciones de sorpresa, negaciones, y enseñar la palabra fuera de la actividad en que tiene una función exclusivamente ostensiva. Pero, quizá lo más importante, y que permite entender cabalmente la noción de juego de lenguaje, es caracterizar la organización social en que un juego de lenguaje “primitivo” o simple como el ilustrado es funcional. Malcolm comenta que:

Los cuatro tipos de piedras para construir son provistas de manera amplia por la naturaleza. El adulto que llega primero en el día a un sitio de construcción asume el papel de constructor por ese día; los que llegan más tarde son sus ayudantes. Este arreglo no se decide en ningún acuerdo previo; es solamente lo que hacen espontáneamente. No hay asignaciones o llamados para hacer cosas especiales o informes sobre el trabajo; tampoco se necesitan por lo tanto nombres para los individuos. No hay líderes ni votos. Los niños de la tribu son alimentados y cuidados por cualquier adulto que esté a

---

<sup>6</sup> Norman Malcolm, *Wittgensteinian themes*, Cornell University Press, Ithaca, Nueva York, 1995.

la mano; no hay familias. Éstas son gente sencilla viviendo una vida sencilla. Su única forma de organización social es su actividad constructiva, que a ellos los absorbe indefinidamente (p. 181).

En este párrafo, Malcolm subraya el carácter no fundamentado y fundamental del juego de lenguaje como forma de vida, ejemplificado en una situación límite como lo es el ilustrado por Wittgenstein. Se destaca también el hecho de que el juego de lenguaje, tal como ocurre en la situación primitiva o prelingüística, se aprende primero como hechos: “[...] El juego puede ser aprendido de manera puramente práctica, sin aprender reglas explícitas” (*OC*, 95).

Todo juego de lenguaje se aprende *primeramente* como **hechos**, hechos prácticos frente a las cosas y las personas. Estos hechos son coherentes unos con otros y no se aprenden como hechos aislados, inconexos. El juego de lenguaje siempre se aprende como un sistema articulado de prácticas y sus consecuencias. Los hechos prácticos se entrelazan y dan sentido unos a otros. Ello es el corazón mismo de los juegos de lenguaje. Se aprende a hacer algo, y en la medida en que se hace, se *crea* en lo que se hace. Las palabras y las acciones se aprenden y adquieren sentido como hechos: “Si no estás cierto de ningún hecho, no puedes tampoco estar seguro del significado de tus palabras” (*OC*, 114).

Los juegos de lenguaje se establecen a partir de la conducta primitiva, se integran a ella, y posteriormente la reemplazan (como ocurre en las expresiones de dolor). En *Zettel* (*Z*),<sup>7</sup> Wittgenstein dice:

---

<sup>7</sup> Ludwig Wittgenstein, *Zettel*, Basil Blackwell, Oxford, 1981.

...y nuestro lenguaje es meramente un auxiliar, y extensión, de esta relación.

Nuestro juego de lenguaje es una extensión de la conducta primitiva. (Pues nuestro *juego de lenguaje* es conducta) (Instinto). (545)

Sin embargo, las palabras, en los juegos de lenguaje no son partes fijas, invariantes de dichas prácticas. Las palabras y expresiones, comparables a “instrumentos”, pueden tener multiplicidad de usos en diversas actividades prácticas, no sólo comunicativas. No hay fijismo alguno en los juegos de lenguaje. Por el contrario, como la vida misma, los juegos de lenguaje constituyen un flujo cambiante de formas de relación con los otros y las cosas de acuerdo a convenciones, convenciones ellas mismas que se transforman, modifican y renuevan históricamente. Esta es la razón por la que el sentido o significado que tienen o adquieren las palabras en un determinado juego de lenguaje no determinan sus aplicaciones futuras:

...nuevos tipos de lenguaje, nuevos juegos de lenguaje, como decimos, cobran existencia, y otros se tornan obsoletos y se olvidan. (Podemos obtener una *visión gruesa* de esto a partir de los cambios en las matemáticas). (PI, 23)

La noción de ‘seguir una regla’ está estrechamente relacionada con los juegos de lenguaje. Es inevitable describir la participación de un individuo en un juego de lenguaje determinado en términos de seguir las reglas de dicho juego. Seguir una regla no sólo es pertinente a la regularidad mostrada en la práctica de cualquier juego de lenguaje, sino que se vincula con el hecho de que dicha regularidad es la manifestación de un acuerdo. Una regla, desde esta perspectiva, supone una comunidad con un acuerdo común en acciones, acuerdo que es práctico y que fija el significado o sentido de la regla como tal:

De manera que estás diciendo que el acuerdo humano decide lo que es verdad y lo que es falso. Es lo que los seres humanos *dicen* lo que es verdad y falso; y ellos concuerdan en el *lenguaje* que usan. No es un acuerdo de opiniones sino en la forma de vida. (*PI*, 241)

Y este lenguaje como cualquier otro está fundado en la convención. (*PI*, 355)

El lenguaje, como convención práctica, es el medio que hace posible que los seres humanos estén de acuerdo entre sí. El sentido compartido es el lenguaje compartido, y no el lenguaje, como instrumento externo a la práctica, como algo distinto de que aquello que se vive como lenguaje. Por ello, la convención no representa un acuerdo formal, convenio o contrato previo, que fundamenta a la práctica del juego del lenguaje. La convención se construye mediante la práctica misma y es resultado de ella, no su condición previa. La regla es interna a la práctica del juego de lenguaje y nunca tiene sentido antes de la práctica misma. Incluso cuando la regla es dada como instrucción a otro, la regla es inherente a las circunstancias y ejercicio de la práctica involucrada por el juego de lenguaje. Los juegos de lenguaje, como expresiones prácticas de las formas de vida, están *ahí*, como las propias prácticas sociales que dan contexto y sentido al individuo y su hacer cotidiano. Por ello, las relaciones internas de una regla con los actos constitutivos no implican supraordinación de la primera respecto de los segundos. Las relaciones internas corresponden a la estructura misma de los actos, uno respecto del otro, como actos con sentido en un determinado contexto. Decir que se sigue una regla es sinónimo de decir que los actos que constituyen una práctica dentro de un juego de lenguaje concuerdan unos con otros. Unos “van” con los otros porque las reglas representan un consenso o acuerdo en las acciones, y no por consenso de opiniones indi-

viduales. Las acciones no concuerdan con la regla: las acciones, como práctica realizada consistentemente, constituyen la regla. Una práctica no se basa en un acuerdo previo, sino que la práctica es muestra del acuerdo. El juego de lenguaje, como el lenguaje mismo, sólo se entiende como consenso en la práctica, y no como el resultado de un acuerdo previo entre individuos. En las *Lecciones sobre los Fundamentos de las Matemáticas* (LFM),<sup>8</sup> Wittgenstein expresa que:

...No hay ninguna *opinión*; no es una cuestión de opinión. Están determinadas [las verdades de la lógica...] por un consenso de *acción*; un consenso de hacer la misma cosa, de reaccionar de la misma manera. Hay un consenso pero no es un consenso de opinión. (183-184)

Malcolm (ibid), en su respuesta a Backer y Hacker (1986)<sup>9</sup> subraya que al seguir una regla debe haber una regularidad en la actuación, pero que la regularidad es sólo una de las dimensiones involucradas. La otra es el acuerdo entre diferentes personas al aplicar una regla, y para ello cita a Wittgenstein en las *Observaciones sobre la Filosofía de las Matemáticas* (RPM)<sup>10</sup> cuando dice:

La palabra 'acuerdo' y la palabra 'regla' están *relacionadas* una a la otra; son *primas*. Los fenómenos del acuerdo y del actuar en concordancia a una regla son interdependientes...

---

<sup>8</sup> Ludwig Wittgenstein, *Lectures on the foundations of mathematics*, Chicago University Press, Chicago, 1989.

<sup>9</sup> G.P. Backer & P.M.S. Hacker, *Wittgenstein, Rules, grammar, and necessity*, Blackwell, Oxford, 1986.

<sup>10</sup> Ludwig Wittgenstein, *Remarks on the philosophy of mathematics*, Basil Blackwell, Oxford, 1967.

Solamente en la práctica de un lenguaje una palabra puede tener significado.

Ciertamente. Me puedo dar una regla y después seguirla. Pero ¿no es solamente una regla, porque es análoga a eso, a lo que en los tratos de los seres humanos, es llamada una ‘regla’? (344-345)

En la medida en que seguir una regla es una actividad que forma parte de un juego de lenguaje, se asume la posibilidad de que en posteriores aplicaciones puedan cambiar las condiciones en que dicha regla tiene sentido y que, por consiguiente, la actividad involucrada no concuerde con los criterios de un nuevo juego de lenguaje o de un juego de lenguaje transformado. Ter Hark (1990)<sup>11</sup> subraya que “...las formas de vida y las reglas gramaticales son “fundamentos” en el sentido de que constituyen el significado de nuestros conceptos en primer lugar y de que si las reglas fueran a cambiar, los conceptos tendrían un significado enteramente distinto o ningún significado” (p. 68). Por ello, la expansión de una regla, como actividad normal o regular, depende siempre de los criterios que fundamentan el juego de lenguaje en que dicha actividad tiene lugar. Los criterios, sin embargo, no son los fundamentos del juego de lenguaje: son indicios o claves que permiten que la actividad que se realiza tenga sentido y sea “pertinente” o “correcta”. Las reglas gramaticales y los juegos de lenguaje no se pueden justificar empíricamente (o externamente), pues su fundamento radica en su propia práctica: en este sentido puede decirse que son autónomos, convencionales y arbitrarios. La práctica es un patrón o criterio de justificación. El lenguaje sólo puede ser interpretado por el lenguaje y nunca por no-lenguaje. Ter Harke (ibid) argumenta que:

---

<sup>11</sup> Michel Ter Hark, *Beyond the inner and the outer: Wittgenstein's philosophy of psychology*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1990.

...las reglas y los juegos de lenguaje...no pueden ser justificados o explicados mediante enunciados empíricos. Las reglas constitutivas no pueden fundamentarse en un método simple de verificación empírica: dichos métodos presuponen ellos mismos reglas constitutivas. En otras palabras: las reglas gramaticales no pueden justificarse por referencia a o por una descripción de la realidad, puesto que la 'referencia a', 'la descripción de' y la 'justificación *a fortiori*' son ellas mismas ciertas formas de lenguaje que también presuponen acuerdo en las formas de vida... Las reglas gramaticales mismas determinan lo que cuenta como una descripción o referencia de la realidad (p. 65).

Wittgenstein, en la *Gramática Filosófica* (PG)<sup>12</sup> establece esto claramente cuando dice que:

La gramática no se explica por ninguna realidad. Son las reglas gramaticales las que determinan el significado (lo constituyen) y así ellas mismas no responden a ningún significado y en esa medida son arbitrarias. (133)

La autonomía, convencionalidad y arbitrariedad de los juegos de lenguaje nos lleva a examinar brevemente dos asuntos relacionados: la organización horizontal y vertical de los juegos de lenguaje (o la relación entre criterios y síntomas), y las similitudes o parecidos de familia entre juegos de lenguaje.

Ter Hark (ibid) propone que los juegos de lenguaje no funcionan necesariamente en el mismo nivel lógico y que los conceptos que se enmarcan en dichos juegos pueden mostrar relaciones horizontales o verticales. Las relaciones horizonta-

---

<sup>12</sup> Ludwig Wittgenstein, *Philosophical grammar*, Basil Blackwell, Oxford, 1978.

les se dan dentro del juego de lenguaje, mientras que las relaciones verticales se dan entre distintos juegos de lenguaje. La relación horizontal se aplica a *todos* los conceptos dentro del juego de lenguaje, mientras que la relación vertical se aplica sólo a *algunos* conceptos, de manera que algunos conceptos pueden tener relaciones tanto horizontales como verticales. Aunque todos los conceptos tienen relaciones horizontales dentro de un juego de lenguaje, al relacionarse entre ellos como parte de juegos de lenguaje distintos, no lo hacen de la misma manera, pues algunos de ellos guardan una relación vertical respecto de los otros. Esto depende de si un juego de lenguaje presupone a otro, como podría ser el caso de los conceptos que forman parte del juego de lenguaje de las sensaciones respecto de los conceptos del juego de lenguaje de la imaginación o de la simulación. No sólo hay una presuposición en el sentido de que el juego de lenguaje relacionado verticalmente requiere o incluye al otro como condición de su funcionalidad, sino que además el juego verticalmente relacionado requiere de una destreza técnica mayor. Estos son, sin lugar a dudas, algunos de los factores que contribuye a la imprecisión de los límites de los propios juegos de lenguaje:

¿Cómo está delimitado el concepto de un juego? ¿Qué cuenta todavía como un juego y qué ya no lo hace? ¿Puedes dar el límite? No. Puedes trazar uno; pues ninguno se había trazado. (Pero eso nunca te preocupó antes cuando usaste la palabra “juego”).

Pero entonces el uso de la palabra no está regulado, el ‘juego’ que jugamos no está regulado -----No está en todas partes circunscrito por reglas; pero tampoco hay reglas para cuán alto tiramos la pelota en el tenis, o cuán fuerte; aún así el tenis es un juego para todo eso y también tiene reglas. (*PI*, 68)

Uno podría decir de que el concepto ‘juego’ es un concepto con bordes borrosos. (*PI*, 71)

En los juegos de lenguaje con relaciones horizontales, los conceptos son parte de una actividad con propósito, son parte de hacer algo y no sólo de decir algo, y el hacer y decir constituyen una práctica que se muestra como seguir una regla. Por ello, en los juegos de lenguaje fundamentales (es decir, en los que los conceptos muestran relaciones horizontales) el elemento lingüístico es menos prominente. Seguir una regla, según Ter Hark (*ibid*) cumple con cinco características esbozadas por Wittgenstein: la conducta de seguir una regla no se limita a una simple regularidad, la conducta de seguir una regla se aprende, las reglas permiten dar razones y justificaciones que son posteriores al dominio del juego de lenguaje, la conducta guiada por reglas se ajusta a criterios de corrección, y la conducta guiada por reglas es reconocible por otros. Para Ter Hark (*ibid*) “los juegos de lenguaje constituyen el significado de los conceptos cuando y sólo cuando las reglas son obedecidas” (p 36), lo cual implica que las actividades tienen una relación interna respecto de un criterio, que finalmente establece si dichas actividades son o no correctas, son o no pertinentes.

Las semblanzas o parecidos de familia son otra noción estrechamente vinculada a la arquitectura lógica de los juegos de lenguaje. Wittgenstein comenta:

...Y podemos pasar por los muchos, muchos otros grupos de juegos de la misma manera; podemos ver como las similitudes surgen y desaparecen.

Y el resultado de este examen es: vemos una complicada red de similitudes que se sobreponen y se cuadrículan: algunas veces similitudes generales, algunas veces similitudes en detalle. (*PI*, 66)

No puedo pensar en un expresión mejor para caracterizar estas similitudes que ‘semblanzas (parecidos) de familia’. Pues las variadas semblanzas (parecidos) de una familia: complexión, rasgos, color de ojos, manera de caminar, temperamento, etc.,

etc., se sobreponen y entrecruzan de la misma manera.---Y diré: los ‘juegos’ forman una familia. (*PI*, 67)

Las semblanzas o parecidos de familia cumplen una doble función. Por una parte, se oponen a la idea de universales que definen las palabras como conceptos, y la posible correspondencia causal entre propiedades de los objetos y el significado de las palabras. Por otra, constituyen un dispositivo lógico que, sumado a las relaciones horizontales y verticales de los conceptos en los juegos de lenguaje, aclara la amplia diversidad de extensiones, jerarquizadas, que pueden tener los conceptos y, por ende, los límites de los propios juegos de lenguaje. Las semblanzas no constituyen, como podría argüirse, el remplazo de varios universales por uno sólo, el de la similitud, pues como lo expresa claramente el propio Wittgenstein en el Cuaderno Azul (BB):<sup>13</sup> “Usamos la palabra ‘similar’ en una enorme familia de casos.” (133)

Cuando decimos que varias cosas son similares no se está respondiendo a propiedades esenciales de las mismas: simplemente establecemos su similitud en la medida en que usamos la misma palabra para todos ellos y, en esa medida, actuamos respecto de ellas de manera similar. Y es en este contexto en el que las nociones de criterio y síntoma destacan. Las semblanzas (parecidos) de familia no son causa o reflejo de la similitud con que conceptuamos a las cosas y las acciones. Al contrario, son resultado de la práctica misma del juego de lenguaje y de la convención que subyace en su ejercicio. La regla que se sigue como práctica de un juego de lenguaje se cumple en la medida en que se satisface un criterio, criterio que identifica en última instancia la función misma del juego de lenguaje. El criterio

---

<sup>13</sup> Ludwig Wittgenstein, *The blue and brown books*, Basil Blackwell. Oxford, 1965.

no es externo al juego de lenguaje. Se identifica a partir de “indicios” o “claves” que hacen pertinente el uso de una palabra o concepto en relación a una actividad. La diferencia entre un criterio o un síntoma radica en que este último es sólo un indicio que correlaciona con un criterio, pero ello dependerá del juego de lenguaje y de la situación en que dicho juego sea pertinente. Wittgenstein dice:

Si se te preguntara que fenómeno es el criterio definitorio y cual es un síntoma, en la mayoría de los casos serías incapaz de contestar esta pregunta excepto tomando una decisión arbitraria *ad hoc*. (BB. 25)

Finalmente, el criterio es un asunto de acuerdo respecto de cómo se juega el juego de lenguaje:

Qué un fenómeno es síntoma de la lluvia, lo enseña la experiencia; qué cuenta como un criterio de la lluvia es un asunto de acuerdo de nuestras determinaciones. (Definición) (MS 115, 72).<sup>14</sup>

### **Juegos de lenguaje y “actuar como”**

No es mi intención caracterizar el pensamiento filosófico de Wittgenstein, pero sí puedo, sin temor alguno, plantear que una de sus principales contribuciones fue enmarcar los grandes problemas del conocimiento y la convivencia como problemas de la vida humana, y la imposibilidad de concebirla al margen del lenguaje como entramado práctico fundamental.

---

<sup>14</sup> Ludwig Wittgenstein, ‘*The Wittgenstein papers*’, Cornell University Microfilms, Ithaca, Nueva York, 1967.

Esta visión acerca de la vida humana como forma de vida cómo y por medio del lenguaje conduce, necesariamente, a un cambio de perspectiva sobre la lógica y fundamentos mismos de la teoría en psicología. Permite sacar a luz muchos de los supuestos enmascarados que han guiado erróneamente la evolución de las categorías y conceptos de esta disciplina a callejones sin salida, a la vez que permite explicitar fundamentos alternativos que abren horizontes conceptuales para superar la confusión y el empirismo ciego imperantes.

No puede entenderse la vida humana si no es como una práctica en acuerdo con otros, y cuyo carácter convencional y, por consiguiente, arbitrario, es hecho posible por su articulación por y mediante el lenguaje, que forma parte inherente de dicha práctica, pero que, como práctica también, es a su vez desvinculable de sus manifestaciones primeras o primitivas. La noción de juego de lenguaje apunta a la diversidad de prácticas posibles (y su carácter institucional), a su origen y funcionalidad social como acuerdo y mediante entrenamiento, y a la necesidad de dominar su ejercicio técnicamente mediante el lenguaje y las actividades no lingüísticas que integran los distintos juegos de lenguaje.

La analogía o equiparación de un lenguaje y, por consiguiente, de todos los juegos de lenguaje posibles, con una forma de vida destaca a la dimensión lingüística como primordial en la vida humana. El mundo, como conjunto de cosas, acontecimientos, personas, actividades, y todo lo imaginable es o se constituye como tal solamente de acuerdo con cómo nos relacionamos con todo ello mediante el lenguaje y como lenguaje. Sin las palabras que usamos, como las usamos y en el contexto de las prácticas convenidas, imprevisibles, como matiza Wittgenstein (*OC*, 559), el “mundo” no tendría el mismo sentido ni sería el mismo para nosotros. Las cosas, los acontecimientos, las personas y las actividades se signifi-

can por nuestras prácticas como juegos de lenguaje, y en esa medida, aparte de la naturaleza de las cosas, que están allí independientemente de nosotros, hay una segunda naturaleza, su naturaleza funcional, lo que les da sentido a nosotros y para nosotros, que está indisolublemente en nuestro lenguaje:

Estamos acostumbrados a una clasificación particular de las cosas, con el lenguaje, o los lenguajes, se ha convertido en una segunda naturaleza para nosotros (*RFP-II*, 678).<sup>15</sup>

Dos premisas generales se desprenden para el estudio de los fenómenos psicológicos. Primero, todo fenómeno psicológico (por lo menos en el caso de los seres humanos) es un fenómeno de naturaleza lingüística, cuya funcionalidad está determinada por las instituciones como convenciones sociales prácticas. Segundo, tanto el individuo que se comporta, como las cosas, acontecimientos, personas y actividades con las que se relaciona, forman parte de un medio institucional articulado lingüísticamente y, en esa medida, el significado y valor de las cosas y acciones están determinados por los acuerdos que tienen lugar en la forma práctica de una multiplicidad de juegos de lenguaje y sus criterios: “Cuando cambian los juegos de lenguaje, cambian los conceptos y con ellos, los significados de las palabras.” (*OC*, 65)

Me propongo examinar someramente dos campos de problemas psicológicos importantes para la teoría de la conducta desde la perspectiva de la noción de juego de lenguaje y los conceptos que le “acompañan”. Los problemas a examinar son las relaciones interindividuales como interacciones sociales, y el fenómeno erróneamente llamado “formación de concep-

---

<sup>15</sup> Ludwig Wittgenstein, *Remarks on the philosophy of psychology*, 2., Basil Blackwell, Oxford, 1980.

tos”. Para proceder a este análisis, sugeriré que, siguiendo a Wittgenstein, podemos considerar a los fenómenos psicológicos como diversas formas de “actuar como”. Esta noción subraya la relatividad funcional de todo comportamiento y su pertenencia siempre a una de múltiples prácticas-criterios identificables institucionalmente. Consiste en pensar en el comportamiento psicológico como si fuera siempre parte de un juego de lenguaje, con todas las consecuencias lógicas del caso.

Pensar en el comportamiento psicológico siempre como un ‘actuar como’ representa un cambio de perspectiva general, en el que el hacer y decir de los individuos y su relación con las cosas, otros individuos y los acontecimientos, constituyen parte de un sistema que los engloba pero que, a la vez, no es independiente de ellos. Se pierden los límites internos-externos que caracterizan a la psicología mentalista y a las variantes conductistas que sitúan al individuo frente al mundo, pero no como parte del mundo. Las cosas no están “allí” ni el individuo “aquí”, como entidades diferenciadas que se afectan “causalmente”, sino que todas, en relación, forman parte de distintos juegos de lenguaje, y el significado de las cosas tiene que ver con las propias prácticas frente a ellas. Las prácticas siempre son prácticas acordadas y, en ese sentido, las instituciones pueden y deben ser examinadas como prácticas reguladas y regulares, en las que cada individuo puede desempeñar distintas funciones dependiendo del criterio que delimita las características y alcances de cada juego de lenguaje. Así como se diluye la distinción interno-externo, también lo hace la postulación de entidades abstractas que determinan externamente, siempre de manera opaca, la naturaleza de las instituciones sociales. De este modo, en vez de concebir que los tres grandes ejes reguladores de toda vida social (el mercado, la autoridad y la justicia) actúan sobre los individuos, imponiéndose externamente a las prácticas institucionales, estos ejes reguladores pueden ser vistos más adecuadamente como reglas y criterios subyacentes a ciertas

juegos de lenguaje que involucran el intercambio de riqueza, el ejercicio del poder y su justificación y sanción.

En ambos casos, en la reacción y acción del individuo frente a las cosas, personas y acontecimientos del mundo, y en la inserción del individuo en prácticas institucionales como relaciones interindividuales relacionadas con el poder, la riqueza y la sanción social, el lenguaje desempeña el papel de medio posibilitador. Sin lenguaje, no serían posibles las reglas, los criterios, las funciones convencionales, y la arbitrariedad de las relaciones entre los individuos y las cosas, más allá de las relaciones causales físicas. No podríamos hablar de formas de vida distintas. Simplemente no seríamos humanos, y nuestro comportamiento psicológico no se distinguiría del comportamiento de otros animales que sólo responden en y a su situacionalidad presente.

La noción de 'actuar como' requiere, en principio, suponer o asumir que todo el comportamiento humano está mediado funcionalmente por el lenguaje, y que el lenguaje no es una entidad abstracta ajena, externa a los individuos, sino que forma parte de y se identifica en sus prácticas aprendidas de otros y compartidas en concordancia con ellos. Todas las variedades y formas de 'actuar como' son aprendidas y entrenadas directa o indirectamente mediante prácticas que son equivalentes, parcial o totalmente. Los que enseñan la práctica, enseñan a compartir la práctica y a actuar en concordancia o de acuerdo con ella. Este es el sentido último de seguir una regla cuando se aprende a 'actuar como'. Tal como se conciben los juegos de lenguaje, podemos pensar que algunas formas iniciales de 'actuar como' son primarias, reactivas, y que, en esa medida, su componente lingüístico es reducido en comparación con el conjunto de la actividad aprendida y ejercitada. Estas formas de 'actuar como' se caracterizarían por una relación horizontal entre sus elementos, y también en sus relaciones

con otras formas de ‘actuar como’ cuando la extensión o transformación de las prácticas a aprender se basa en ellas.

Existen otras formas de ‘actuar como’ que surgen como relaciones mayormente lingüísticas, como ocurre en los distintos juegos de lenguaje que comprenden la conversación, la descripción, la repetición de “reglas” que se memorizan, y algunas formas de narración, entre otros. Estas formas de ‘actuar como’ también pueden caracterizarse por establecer relaciones horizontales entre ellas y las formas primarias. Sin embargo, el ‘actuar como’, constituido exclusiva o preponderadamente por elementos lingüísticos, posibilita a su vez el aprendizaje de nuevas formas de ‘actuar como’ que pueden desarrollar relaciones verticales entre sus elementos, internamente, y con otras formas de ‘actuar como’ tanto mixtas como puramente lingüísticas. La emergencia o surgimiento de relaciones horizontales dentro de y entre las formas de ‘actuar como’ entrecruzadas con relaciones verticales dentro de y entre dichas formas, permite captar la enorme complejidad de las prácticas humanas mediadas por el lenguaje y en la forma de lenguaje, evidenciando el porqué de la imprecisión de los límites de y entre los diversos juegos de lenguaje.

El entramado de los distintos juegos de lenguaje o formas de ‘actuar como’ pueden ser vistos como la arquitectura lógica o categorial que resulta de una gramática funcional de las prácticas sociales fundamentadas en el uso convenido. Se trata de una arquitectura categorial viva, cambiante, reguladora de las prácticas y, por consiguiente, de la funcionalidad de las actividades, los objetos, los acontecimientos, las personas y las propias palabras y expresiones lingüísticas. Los criterios que “marcan”, “indican”, “señalan” o “sugieren” la pertinencia de los distintos elementos de una práctica en el contexto de un ‘actuar como’ son siempre internos a dicha práctica que, normalmente, incluye siempre a alguien más que al individuo cuyo desempeño se examina. De este modo, el ‘actuar como’ se concibe como parte de un flujo cambiante de

límites categoriales marcados por los criterios prácticos de las propias instituciones en tanto acuerdos prácticos. Objetos, personas y actividades *per se* no son definitorias de la pertinencia funcional de las prácticas posibles o actuales. La funcionalidad de las prácticas está regulada por la *situacionalidad* delimitada por los criterios categoriales en ese momento, criterios que se definen a partir de las relaciones internas de los elementos que configuran una práctica determinada.

No es mi propósito delinear aquí las características del marco teórico ni de los conceptos particulares que cumplen con las funciones lógicas que auspicia la noción de ‘actuar como’, al adaptarla como versión naturalizada para el análisis de los fenómenos psicológicos. Me voy a limitar simplemente a contrastar como dicha perspectiva general modifica radicalmente, en principio, la forma de abordar dos campos de fenómenos ya apuntados previamente: la “formación” de conceptos, y las relaciones inter-individuales como relaciones sociales.

La “formación” de conceptos es un fenómeno que los psicólogos tradicionales, tanto mentalistas como conductistas, consideran de vital importancia, pues lo consideran relacionado con los procesos simples de discriminación y percepción, así como con otros procesos vinculados a los llamados procesos superiores o conducta compleja, tales como la memoria, el razonamiento, los juicios, la solución de problemas, el lenguaje!, y la inteligencia. Un párrafo de Premack y Premack (2003)<sup>16</sup> sintetiza la forma en que la psicología ha abordado el problema de los conceptos:

Los conceptos son nuestra mayor fuente de equivalencia. Nos conduce a formar categorías, o sea, a dar un nombre común a

---

<sup>16</sup> D. Premack & A. Premack, *Original intelligence*, McGraw-Hill, Nueva York, 2003.

objetos diversos y a tratar a estos objetos diferentes como si fueran “lo mismo”. Los conceptos son representaciones mentales. Describen las condiciones que debe satisfacer un objeto para pertenecer a una categoría. Los conceptos, por consiguiente, están en el cerebro/mente. Las categorías, en cambio, son los objetos mismos: las coles, los chícharos, las zanahorias, y así por el estilo ¡que se exhiben en la misma sección (vegetales) del supermercado! Los conceptos están dentro, se encuentran en la cabeza; las categorías están fuera, se encuentran en el mundo (pp. 205-206).

Para la psicología tradicional, en tanto representaciones (o respuestas genéricas, dirían los conductistas) los conceptos dependen de la experiencia particular de cada individuo (humano o animal), y se forman (sin profundizar en qué significa esta afirmación) simplemente como consecuencia de la equivalencia real, inmanente, de propiedades universales entre los objetos. Los problemas teóricos y de investigación se centran en la manera en que se pueden aislar las propiedades del objeto completo, de cómo se reorganizan internamente dichas propiedades (codifican), de cómo se almacenan, de cómo se relacionan entre ellas jerárquicamente, y de cómo se recuperan, a fin de actuar frente a los objetos nuevamente, frente al aprendizaje de nuevos objetos y frente a las etiquetas verbales que los nombran. El lenguaje, sorprendentemente, no pasa de ser una dimensión de presentación asociada a los objetos de estímulos o su referencia a ellos, o una modalidad adicional de responder ante los objetos. Se asume, explícitamente, la existencia de conceptos (y categorías) sin lenguaje, y su formación se considera un proceso de “captación” individual de los universales compartidos como propiedades por los objetos y, en su extensión a la sociedad, por las personas y los valores.

La psicología tradicional y la conductista, a pesar de que discrepan en aspectos importantes, comparten, sin embargo,

algunas premisas en el estudio del comportamiento de los individuos en sociedad, que para efectos de concisión y precisión, denominaré relaciones inter-individuales. Las orientaciones mentalistas y sociologistas han creado una disciplina especial, relativamente autónoma de la psicología, para estudiar las relaciones inter-individuales: la llamada psicología social. El objeto reconocido por la psicología social es la conducta de los individuos en grupo, al margen de la forma en que se puede caracterizar el grupo. Un grupo es simplemente más de uno. Y, en eso, concuerdan también los conductistas: el comportamiento social ocurre cuando dos individuos interactúan el uno con el otro como fuente de estimulación recíproca. Se concibe al individuo como autónomo de la sociedad, aunque se carece de una caracterización explícita acerca de qué identifica a una organización social y la función que tienen los individuos en ella.

Los fenómenos estudiados por la psicología son la conformación, las actitudes, la percepción social, los atributos sociales, el altruismo y la competencia, liderazgo y autoridad, los juicios sociales que involucran riesgos económicos o personales, y otros más, como efectos de la manera en que los individuos representan su papel frente a los “otros”. Es el individuo frente a otros individuos, sin referencia a las prácticas sociales que los han conformado e incorporado como tales. La sociedad se descubre a partir de cómo se percibe o concibe al otro o a los otros, como individuos también aislados que coinciden en un mismo contexto o situación. El poder y los valores son vistos como atributos individuales, y las instituciones sociales son mencionadas, en todo caso, como entidades abstractas, estáticas, equivalente a “lugares” sociales donde tiene lugar el fenómeno examinado. El entramado de relaciones económicas, políticas y de justificación normativa que fundamentan a toda sociedad, articuladas por el lenguaje y sin el cual no podrían tener lugar, son ignoradas. La sociedad es como un simple telón de fondo, estático, que sirve

como escenario de los intercambios de representaciones, en la forma de actos, entre individuos.

### **Comentario final**

Wittgenstein, al reflexionar sobre los problemas de la filosofía, lo hizo de una manera peculiar, al margen de su “método” y del formato empleado. Esa manera no es un mero asunto de forma, sino que es la sustancia misma de su pensamiento: abordó la solución de los problemas filosóficos mediante su desvelamiento como problemas surgidos a partir de un uso inapropiado del lenguaje, y sugirió su solución a partir del reconocimiento de sus fundamentos convencionales en todas y cada una de las prácticas constitutivas de la vida humana en sociedad. Su filosofía se protegió de cualquier sesgo psicologista, sociologista, formalista, o empirista. Y, aunque sus contribuciones, incluso las específicamente referidas a la filosofía de la psicología, nunca pretendieron fundamentar o esbozar una teoría psicológica sobre la experiencia, el lenguaje o el pensamiento, nos legó un conjunto de nociones y principios que, aplicados en distintos planos lógicos (el análisis de los conceptos, la adopción de supuestos generales, y el uso de nociones heurísticas), pueden constituir el punto de partida para una reformulación radical de la psicología como ciencia teórico-experimental. La tarea, de gran atractivo, representa un gran desafío: construir los conceptos que ubiquen a los individuos en circunstancia dentro de una forma de vida.



# ACCESO PRIVILEGIADO, JUEGOS DE LENGUAJE Y FORMAS DE VIDA: RYLE Y WITTGENSTEIN<sup>1</sup>

Marcelo Díaz  
Universidad de Santiago de Chile

## Introducción

La experiencia normal y ordinaria en lo que toca a su estructura interna es razonablemente cartesiana. Cuando tenemos experiencias de lo que nos rodea es siempre experiencia del cuerpo y a través de él. Nos aplicamos un termómetro, leemos 38° Celsius y también experimentamos calor. Lo habitual es que atribuímos el calor en las mejillas y lo que registra el termómetro a la fiebre que afecta a nuestro cuerpo. Pero la angustia que experimentamos por sentirnos enfermos o la desazón por los compromisos que tendremos que cancelar, no son experiencias en las que se revele directamente su dependencia somática. Es decir no tenemos experiencia de que nuestra molestia o desazón esté dependiendo de un cuerpo.

Descartes en su famosa carta a Elizabeth del 28 de junio de 1643 escribe que “el alma no se concibe más que por el entendimiento puro; el cuerpo, es decir, la extensión, las

---

<sup>1</sup> La redacción de este texto se incluye dentro de las actividades del Proyecto de Investigación DICYT de la Universidad de Santiago de Chile: “Wittgenstein y su concepción de lo mental. El lenguaje, el sujeto y las sensaciones”. Código 031053DS (2010-2011).

figuras y los movimientos también se pueden conocer por el entendimiento sólo, pero mucho mejor por el entendimiento con el auxilio de la imaginación; y por último las cosas que pertenecen a la unión del alma con el cuerpo no se conocen sino oscuramente por el entendimiento sólo, ni siquiera por el entendimiento ayudado por la imaginación, pero se conocen muy claramente por medio de los sentidos” (*Oeuvres* III:690).<sup>2</sup>

Vemos entonces que la relación cuerpo-mente o su unión no es un tema de estudio de ninguna disciplina, sino que es un hecho que se constata en la vida cotidiana con sólo reparar en nuestras sensaciones y conversaciones habituales. De este modo Descartes estaba tácitamente admitiendo que la explicación de la conexión entre lo mental y lo físico es un formidable problema porque hay una diferencia notable entre constatar un hecho y explicarlo.

Pero si tenemos a la vista que la experiencia interna como cualquier otra clase de experiencia se asienta en el cerebro y que este órgano no puede experimentarse a sí mismo, tendremos que reconocer que nuestro sistema cognitivo tiene límites. Y cuando Descartes establece que conoce su espíritu con independencia de la materia y que, por tanto, ambas substancias pueden existir independientemente fue más allá de su reflexión epistemológica. El filósofo francés acierta cuando afirma que en el autoconocimiento tenemos la experiencia de acceder directamente a nuestros propios contenidos cognitivos con independencia del compromiso corporal que tal experiencia conlleva, pero falla al concluir que tal independencia demuestra la total heterogeneidad entre la materia y el espíritu.

---

<sup>2</sup> Es altamente probable que Descartes concibió la cooperación entre el entendimiento y la imaginación en el estudio de la *res extensa* porque tenía a la vista su geometría analítica. En ésta se hace una traducción de las propiedades espaciales de las figuras en el plano al lenguaje del álgebra, a una ecuación, es decir, de lo que cabe imaginar a lo que cabe inteligir.

Conviene tener presente que la manera cartesiana de hablar de lo mental está profundamente arraigada en nuestras concepciones ordinarias, cotidianas, configurando lo que solemos llamar “psicología de sentido común o popular” (folk psychology). Ésta reivindica la existencia de procesos y estados mentales internos con poderes causales (mentalismo). Ahora bien, que la psicología de sentido común o el mentalismo sigue gozando de buena salud no cabe duda, solamente recordemos que hace unas pocas décadas hubo un singular debate sobre ella entre quienes desde una reflexión filosófica (filosofía de la mente) justificaban diferentes modelos de la cognición y de la mente: o bien el modelo computacionalista o de procesamientos de símbolos (Turing, Fodor, el primer Putnam), o bien el modelo conexionista o de redes neuronales (Paul y Patricia Churchland).

Los esposos Churchland criticaron ácidamente al computacionalismo haciendo notar, entre otros tópicos polémicos, que la psicología popular (folk psychology), tan presente en la obra de Jerry Fodor y su psicología computacionalista mentalista, ha permanecido 2000 años prácticamente intacta. La postura radical del matrimonio Churchland era clara: la psicología popular constituye un marco conceptual y debe ser eliminado de nuestra ontología porque no ha servido para solucionar problemas tan candentes como la naturaleza de las imágenes mentales y de la memoria, el fundamento de la diferencia de inteligencia entre los individuos, etc. (Paul Churchland “Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes”, 1981).<sup>3</sup>

Si le damos crédito a Paul Churchland tendríamos que imaginarnos cómo sería nuestra vida sin la psicología popular, aquella psicología originada en la tendencia a explicar

---

<sup>3</sup> La polémica ha sido recogida por Robert N. McCauley (editor) en *The Churchlands and their Critics*, Blackwell Publishers, Cambridge, Massachusetts, Estados Unidos, Oxford, Reino Unido, 1996.

la naturaleza en términos de creencias y deseos. Siguiendo a Ángel Riviére y María Núñez podemos reconocer que esos conceptos, las creencias y deseos, vienen a ser los cimientos principales de los que se sirve la “mêtis” o inteligencia narrativa, esa inteligencia heraclíteica y dinámica, “ligada a los contextos interpersonales y prácticos, relacionadas con la sagacidad y las capacidades que se ponen en juego en las complejas y veloces interacciones entre personas” (*La mirada mental*, 2001, p. 8). Esta mêtis sería diferente de la inteligencia parmenídea o nôus, consistente en organizar un mundo abstracto, estático e impersonal de relaciones invariables. Esta última sería la concepción de la inteligencia que rinde tributo a la inteligencia solitaria, separada de las relaciones con nuestros congéneres.

Pero renunciar a la psicología popular es, a nuestro juicio, renunciar ni más ni menos que a la comprensión de nuestra vida de relación, a nuestra existencia-con-los-otros, porque sin psicología popular nos privamos de la mirada mental, de lo que Daniel Dennett ha llamado actitud intencional, esa mirada en la que leemos la mente de los otros y la nuestra en las acciones, expresiones, palabras y hechos. Sin ese mentalismo hábil – rematan Riviére y Núñez - no podríamos comprender racionalmente la conducta como producto de los deseos y creencias, no podríamos comprender ni predecir la conducta de otros y tampoco podríamos realizar actividades comunicativas complejas, como tampoco engañar y detectar el engaño. En otras palabras, al renunciar a la mêtis estamos descuidando las capacidades cognitivas que están en la base de las competencias sociales (2001, p. 10).

En los años 50 de la pasada centuria en el mundo anglosajón surgió de la mano de Gilbert Ryle (*The Concept of Mind*, 1949)<sup>4</sup> y

---

<sup>4</sup> Las citas que más adelante se hagan de esta obra están tomadas de su versión castellana de 1967 con el nombre de *El concepto de lo mental*, Paidós, Barcelona.

Ludwig Wittgenstein (*Philosophical Investigations*, 1953) el más radical cuestionamiento de la tradición de pensamiento acerca de lo mental que tiene en Descartes a su fundador. Una taxonomía un poco descuidada tendió a considerar a ambos autores como conductistas lógicos o analíticos, hoy sabemos que al menos en lo que toca a Wittgenstein es desacertado considerarlo también como un conductista lógico, no obstante que hay claras conexiones entre el pensamiento de éste y el autor de *The Concept of Mind*. En lo que sigue me voy a referir, primero, a la crítica de Ryle a la tradición cartesiana acerca de lo que es la mente y el autoconocimiento o doctrina del acceso privilegiado a las operaciones de nuestra propia mente (DAP en adelante); luego pasaremos al pensamiento de Wittgenstein en el ámbito de un juego de lenguaje específico, el juego de las sensaciones e incluiremos una presentación de la resbaladiza noción de forma de vida y de las razones que, a nuestro juicio, descartan una interpretación biológica o antropológica de esta noción.

### **La mente y el autoconocimiento según Gilbert Ryle**

Ryle señala que la teoría oficial de la mente o el dogma del fantasma en la máquina, si bien tiene en Descartes a su principal responsable intelectual, también se fue configurando por una serie de factores culturales e históricos. Al respecto escribe:

La teología de la Escolástica y de la Reforma modelaron el intelecto de los científicos, filósofos, clérigos y hombres comunes de su época. Las teorías estoico-agustinianas referentes a la voluntad fueron incorporadas en las doctrinas calvinistas del pecado y la gracia. Las teorías platónicas y aristotélicas sobre el intelecto conformaron las doctrinas ortodoxas sobre la inmortalidad del alma. Lo que hizo Descartes fue reformular en el

nuevo idioma de Galileo, las doctrinas teológicas del alma que prevalecían en su época. La privacidad teológica de la conciencia se transformó en privacidad filosófica; el mito de la predestinación reapareció como el mito del determinismo (*El concepto de lo mental*, 1967, p. 25).

La doctrina oficial de la mente o simplemente el dualismo cartesiano de substancias es, entonces, una doctrina en la que el hombre es un compuesto de cuerpo y alma. Descartes, según la lectura de Ryle, habló acerca de la mente con un vocabulario negativo, es decir, con un lenguaje en el que la mente es una entidad no espacial (aunque sí temporal), no sería públicamente observable y se la explicaría por misteriosas leyes no mecánicas.

Sin embargo, este lenguaje recoge las mismas categorías o conceptos generales que a Descartes le resultaron útiles en su descripción y explicación del mundo físico. Se trata de las categorías de cosa o substancia, atributo, modo, causa y efecto, estado y cambio. Así como Descartes concibió el mundo físico mecánicamente y ordenado según estas categorías; análogamente el ámbito de nuestras experiencias, pensamientos y demás operaciones mentales vino a ser para él como un fantasma en la maquinaria corporal. De esta manera fenómenos psíquicos tan habituales como, por ejemplo, tomar una decisión y realizarla, vino a representarse conceptualmente como si se tratara de la relación causal entre una cosa mental, la *res cogitans*, y una cosa física, la *res extensa*. Esta manera cartesiana de representarnos los fenómenos psíquicos y que, indudablemente, forma parte de la “psicología popular” es, según la tesis principal planteada por Ryle, un “error categorial”.

Pero, ¿qué es, en sentido estricto, un error categorial?, ¿qué hacemos cuando categorizamos? Veamos: cuando se categoriza, es decir, cuando se pone orden en el lenguaje, lo que se ordena son conceptos o factores de proposición (proposition-fac-

tors). Estos no son entidades propiamente tal, en consecuencia, no es legítimo preguntar ¿cuántos factores de proposición o conceptos hay?, ¿son mentales?, ¿son entidades ideales o platónicas? La verdad, escribe Ryle, es que “lo que denominamos ideas o conceptos son abstracciones de las familias de proposiciones de las que son factores o rasgos comunes; hablar de una idea dada es hablar resumidamente de la familia de proposiciones que se parecen entre sí respecto de este factor común” (“Argumentos filosóficos” en Alfred Ayer, comp., *El positivismo lógico*, 1965, p. 336).<sup>5</sup>

Para categorizar, esto es, para ordenar los conceptos, Ryle introduce en su artículo “Categories” (en Antony Flew, editor, *Logic and Language*, 1965) algunas nociones técnicas como las de “estructura de proposición” y “signo de brecha”. Con la primera se podría expresar lo común a una serie de proposiciones. Así, por ejemplo, con la estructura de proposición ‘X es sabio’ se expresa lo común en las proposiciones ‘Sócrates es sabio’ y ‘Plato sapiens est’. Con la segunda, notificaríamos la brecha o vacío que encontramos en la estructura de proposición. De manera que ‘X’, ‘fulano de tal’ serían casos de signos de brecha.

Una tesis importante en esta teoría de las categorías es que los conceptos (o factores de proposición) se agrupan en dos clases disyuntas: una que contiene a los conceptos que colocados en el signo de brecha originan proposiciones verdaderas o falsas; la otra, en cambio, daría origen a proposiciones ni verdaderas ni falsas, sino absurdas.

En el ejemplo dado de estructura de proposición, ‘X es sabio’, se sugiere que el signo de brecha ‘X’ puede ser completado por un nombre, un pronombre o una descripción. Es decir, llevados por criterios exclusivamente gramaticales (en

---

<sup>5</sup> El texto original en inglés fue publicado por The Free Press, Glencoe, Ill. Estados Unidos, con el título de *Logical Positivism*.

el sentido habitual que entendemos “gramática”, esto es, como el conjunto de reglas para el buen uso del lenguaje) se podría construir una proposición absurda como “lunes es sabio”. En consecuencia, sostiene Ryle, “los posibles complementos no deben ser sólo de ciertos tipos gramaticales, también deben expresar factores de proposición de ciertos tipos lógicos” (1965, pp. 286-287).

Cuando Ryle se refiere a tipos lógicos está pensando en vínculos o poderes lógicos, entendiendo por ello las relaciones de implicación, compatibilidad e incompatibilidad entre proposiciones del lenguaje natural. Son relaciones que no se agotan en lo meramente sintáctico sino que también incluyen lo semántico, las relaciones semánticas que hay entre proposiciones en virtud del significado de los predicados. Por ejemplo, habría incompatibilidad entre ‘Luis está vivo’ y ‘Luis está muerto’ porque siendo una verdadera, la otra tendría que ser falsa. La oposición entre sus valores de verdad viene a ser la consecuencia de la relación semántica que tienen entre sí las palabras ‘vivo’ y ‘muerto’, pues cada una es equivalente a la negación de la otra: ‘vivo’ es equivalente a ‘no muerto’ y ‘muerto’ es equivalente a ‘no vivo’.<sup>6</sup>

Esta teoría de las categorías ha sido objeto en el pasado de varias críticas. Aquí lo que nos interesa no es su carácter intrínseco sino su aplicación en el campo de la filosofía de la mente. Sólo mencionaremos dos dificultades que son evidentes: que Ryle nunca define con precisión lo que es una categoría; que se niega a precisar cuántas son las categorías, al punto que considera la lista finita de categorías ofertadas por Aristóteles y Kant como un mito.

---

<sup>6</sup> Para un examen más detallado de esta teoría véase el análisis de A. Alemán Pardo en *Teoría de las categorías en la filosofía analítica*, Tecnos, Madrid, 1985.

Dejemos hasta aquí nuestra incursión en la teoría de las categorías de Ryle y volvamos al tema inicial: la crítica a Descartes a través de la tesis de los errores categoriales.

Teniendo presente la teoría de las categorías recién esbozada hagamos la lectura de la siguiente advertencia que se lee en *El concepto de lo mental*:

Este libro presenta lo que puede llamarse, con algunas reservas, una teoría de la mente. Sin embargo, no ofrece nueva información sobre la mente. Poseemos de ella un rico conocimiento que no se deriva ni es perturbado por las tesis de los filósofos. Las tesis que constituyen este libro no pretenden aumentarle sino rectificar su geografía lógica (1967, p. 13).

Bien, hay que llamar la atención sobre la tendencia que tiene Ryle a comparar la tarea filosófica con la tarea de un cartógrafo, de ahí su uso reiterado de la expresión “geografía lógica” (“logical geography”). Un cartógrafo, como también los habitantes de una región, posee información detallada y relevante sobre volcanes, ríos y demás accidentes geográficos; pero sólo el cartógrafo (ahora diríamos también el programa de computador) puede representar las relaciones de distancia entre tales datos, su ubicación exacta e incluso puede representar el conjunto de esos datos y relacionarlos con el conjunto de los datos de una región fronteriza. Es decir, el cartógrafo (y el programa de computador) puede alcanzar un alto grado de exactitud en su representación de los datos recogidos.

Análogamente, el filósofo se encuentra con regiones del lenguaje ordinario, cotidiano, como la relativa a los procesos y estados mentales y debe levantar, en consecuencia, un mapa de ella. Tiene que establecer cuáles son las relaciones legítimas entre los conceptos de esa región lingüística (o, si se quiere, de ese *juego de lenguaje*, como diría Wittgenstein). Así como el

lugareño puede cometer errores al intentar levantar un mapa de la región que habita, también el filósofo se equivoca cuando no ordena correctamente los conceptos del lenguaje ordinario. Es así como surgirían los problemas filosóficos, o, para ser más exactos, los pseudoproblemas de la filosofía.

Lo anterior entonces nos lleva a la tesis central de *El concepto de lo mental*, tesis negativa que reza así:

La doctrina oficial es meramente un conjunto de errores. Es un gran error o un error de tipo particular: un error categorial. Presenta los hechos de la vida mental como si pertenecieran a un tipo o categoría lógica (o conjunto de tipos y categorías) cuando en realidad pertenecen a otra (1967, p. 19).

Esta tesis es defendida por su autor asumiendo que estamos autorizados, desde un punto de vista lógico, a componer proposiciones mediante los conectivos lógicos habituales de la lógica proposicional (conjuntor, disyuntor, negador, implicador, coimplicador) cuando los conceptos involucrados pertenecen a la misma categoría. De manera que el error categorial surge cuando intentamos y hacemos de hecho tales conexiones lógicas entre conceptos que no pertenecen a la misma categoría.

Como los conceptos relativos a la psiquis, propia o ajena (conceptos mentales), no pertenecen a la misma categoría que los conceptos que describen y explican lo físico (conceptos físicos), los problemas con la interacción entre la substancia mental y la substancia física deberían desaparecer una vez esclarecido el dónde y el cómo se generó el error categorial.

Junto con ello también deberían desaparecer las dificultades epistemológicas que plantea la creencia en una mente privada e inaccesible para los demás (excepto por discutibles argumentos por analogía). En otras palabras: el problema cuerpo-mente y el problema de otras mentes estarían conde-

nados a desaparecer por tratarse fundamentalmente de pseudoproblemas originados en una incorrecta manera de ordenar los conceptos que recogen nuestra experiencia del mundo y de nosotros mismos.

¿Se cumplió esta profecía de Ryle?, ¿los análisis estrictamente lingüísticos han eliminado o superado el problema mente-cerebro? Estas preguntas son polémicas porque el llamado problema mente-cerebro –o, siendo más preciso, el problema de la conciencia y el cerebro– es compartido por filósofos y científicos en la medida que se reconoce que hay problemas conceptuales y también cuestiones fácticas.

Ryle no quiere ser dualista psico-físico ni monista idealista o materialista o fisicalista al menos de palabra y por ello es que ofrece la siguiente alternativa en *El concepto de lo mental*:

Hablar de la mente de una persona no es hablar de un depósito en el que se pueden alojar objetos que nos están prohibidos alojar en otro depósito llamado mundo físico. Es más bien hablar de las aptitudes, habilidades y propensiones de esa persona para hacer y padecer determinados tipos de cosas en el mundo de todos los días. No tiene sentido hablar como si existieran dos u once mundos. Sólo confusión se obtiene de rotular mundos por invocación. La solemne frase ‘mundo físico’ tiene poca relevancia filosófica como las frases ‘mundo numismático’, ‘mundo mercantil’ o ‘mundo botánico’ (1967, p. 176).

Precisemos lo anterior: se trata de destacar que cuando hablamos acerca de emociones, sensaciones, creencias y deseos no estamos hablando de episodios internos que se despliegan en un medio no-físico, más bien estaríamos hablando de conductas reales o potenciales que exhiben propiedades disposicionales.

Al insistir en el lenguaje acerca de lo interno se insiste en el error de suponer que el lenguaje de lo mental está consti-

tuido por oraciones episódicas que informan sobre cuestiones de hechos particulares e inaccesibles a los demás. En realidad más bien se trataría, según Ryle, de oraciones comprobables de tipo hipotético y pseudocategorico (o semihipotético). Así, por ejemplo, la oración hipotética 'Juan es inteligente' no informa de un episodio interno, sino que permite inferir que dadas determinadas circunstancias, tales como que a Juan se le someta a un test, él se comportará inteligentemente; una oración semihipotética o pseudocategorica, en cambio, sería la oración 'Pedro ha comentado la conferencia porque ha estado atento'. En este caso se está dando cuenta de un acontecimiento o suceso comprobable (haber comentado la conferencia) y se explica ello mediante una hipótesis: que si Pedro ha estado atento durante la conferencia, podrá hacer comentarios.

En Ryle, como hemos visto recién, está operando la estrategia semántica de fijarnos en el lenguaje que se usa para hablar de la mente. De manera que toda oración acerca de un estado mental podría ser parafraseada, sin pérdida de significado, por una cadena de oraciones acerca de la conducta observable que se produciría si una persona se encontrara en determinada situación.

Pero, como más tarde será destacado por numerosos críticos, cabe preguntar: ¿cuántas conductas tendrán que ser observadas para determinar que una persona es inteligente? Es decir, si lo mental es equivalente a una serie de disposiciones conductuales, entonces se trataría de disposiciones de múltiples vías que se recogerían en una cadena de oraciones.

Avancemos un poco más en la doctrina de Ryle y preguntémosnos: ¿qué nos dice él acerca del autoconocimiento? Con John Locke y otros filósofos, especialmente empiristas, se fue constituyendo una doctrina epistemológica según la cual, aparte del conocimiento que tenemos del mundo externo físico a través de nuestros órganos sensoriales, habría también un conocimiento de nuestros propios contenidos mentales. Este último no esta-

ría mediatizado por las representaciones que nos hacemos del mundo físico externo, sino que sería directo y privilegiado. Se trata de una doctrina acerca del conocimiento según la cual hay una dualidad epistémica que se apoya en la distinción ontológica del mundo físico externo y el mundo psíquico interno.

Esta doctrina de la dualidad epistémica, tomada únicamente en su lado psíquico o mental, es la que autores como Ryle y Richard Rorty han llamado la doctrina del acceso privilegiado (DAP), esto es, el conjunto de opiniones, ampliamente arraigadas en la filosofía y ciencia de los últimos cuatro siglos, que nos lleva a creer que el conocimiento de sí mismo en casos normales nos permite borrar la diferencia que habitualmente hacemos entre apariencia y realidad. En otras palabras: nuestra mente es como se nos aparece en el autoconocimiento, de manera que la posibilidad de fallar en el autoconocimiento queda descartada (nada sería más confiable que el conocimiento de sí mismo, habría dicho Descartes).

El examen crítico de la DAP debe focalizarse en lo que se ha entendido filosóficamente por conciencia e introspección.<sup>7</sup> Fiel a su espíritu analítico, Ryle distingue entre los diferentes usos corrientes de la palabra ‘conciencia’: conciencia como descubrir o darse cuenta, conciencia como ser capaz de sentir, conciencia como prestar atención, etcétera; luego, identifica el uso que es filosóficamente relevante. Según Ryle este uso es metafórico, se trataría de la conciencia entendida como una autorrevelación, como si una persona que está pensando, recordando, deseando, etc., estuviese *ipso facto* sabiendo lo que le está ocurriendo. Es como un mar tropical fosforescente que emite su propia luz.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Solamente nos referiremos a su análisis de la conciencia.

<sup>8</sup> Llama la atención que Ryle no menciona el uso de “conciencia” como propiedad estrictamente cualitativa y subjetiva de la experiencia consciente

Según Ryle fueron los protestantes, Galileo y Descartes los principales responsables de que se consolidara esta noción de conciencia. Los seguidores de Lutero tenían que justificar su creencia en que cualquier hombre puede escrutar la condición moral de su alma sin necesitar la ayuda de confesores y doctos. En consecuencia empezaron a hablar de la iluminación divina de la conciencia de cada individuo. Por su parte, Descartes, al ver la necesidad de salvar a la mente del mecanicismo que tan buenos frutos le había dado en su explicación de la naturaleza, se la representó como un segundo mundo, pero tropezó con el problema de explicar la manera como uno puede indagar en sus propios contenidos mentales internos sin la ayuda de otros y sin la ayuda de los cuestionables órganos sensoriales. Al parecer la solución vino a consistir en introducir la conciencia para que desempeñara en el mundo mental el papel que desempeñaba la luz, la óptica, en el mundo mecanicista de la nueva física (la conciencia llegó a ser una hipótesis de para-óptica). La conciencia vino entonces a concebirse como un fosforescente mar tropical que se hace “visible” por la luz que él mismo emite.

Las diversas críticas que hace Ryle a esta noción filosófica de la conciencia se resumen en que se trata de un mito y las razones que apoyan tal diagnóstico son las siguientes: (a) porque sabemos normalmente lo que nos ocurre mental e internamente sin que sea necesario recurrir a la metáfora del mar tropical o de la mente autorrevelada para explicárnoslo; (b) porque conocer lo que nos ocurre no implica la vigilancia constante de nuestro hacer y sentir sino solamente la inclinación *inter alia* a relatarlo cuando nos encontramos en un estado de ánimo adecuado; (c) porque el hecho de que normalmente

---

(*qualia*), tal como actualmente se plantea en ciencias cognitivas (neurociencia) y en filosofía de la mente.

sabemos lo que nos ocurre no conlleva que tengamos que encontrarnos con acontecimientos fantasmales. Por lo tanto, la objeción fundamental a esta concepción de la conciencia es que “no existen tales acontecimientos” (1967, p. 144). Cabe precisar que esta conclusión tan fuerte se suaviza si se le agrega que no existen tales acontecimientos en el sentido que Ryle caracteriza a la concepción de la conciencia heredada de Descartes, Galileo y el protestantismo.

### **Juegos de lenguaje y formas de vida según Ludwig Wittgenstein**

Ahora bien, a menudo, como se ha mencionado páginas más atrás, el conductismo lógico es un mote que se suele aplicar también a las doctrinas acerca de lo mental que Wittgenstein presentó en su etapa madura. A nuestro juicio, considerar a Wittgenstein como un exponente de alguna forma de materialismo o naturalismo, llámese conductismo lógico o no, es de alguna manera suponer que él estaba interesado en desarrollar, o bien en razonar acerca de lo mental desde una determinada ontología. Intentaremos en lo que sigue entregar algunos elementos para desechar tal interpretación naturalista que hace descansar la forma de vida en nuestra condición biológica o bio-antropológica.<sup>9</sup> En este sentido nuestra argumentación no tocará la interpretación trascendental de la noción de forma de vida ni tampoco la interpretación social.

Tomaremos como eje de nuestra argumentación la DAP que hemos esbozado anteriormente al hablar de Ryle, la que

---

<sup>9</sup> Nos estamos refiriendo a lo que Alejandro Tomasini ha llamado la “interpretación metafísica” (*Lenguaje y Anti-Metafísica. Cavilaciones Wittgensteinianas*, Plaza y Valdés, 2005, p. 78).

contextualizada lingüísticamente consiste en la creencia de que hay un lenguaje de sensaciones esencialmente privado.

Como sabemos la noción de forma de vida está en sus *Philosophical Investigations* asociada desde el comienzo con la noción de lenguaje: "...imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida" (parágrafo 19). Ahora bien, a Wittgenstein le interesa dar razones de por qué no tiene sentido buscar una propiedad esencial que sea común a cualquier articulación de signos y que justifique de ellos decir que constituyen un lenguaje. Tal esencialismo estaba presente en su teoría tractariana del lenguaje o de la proposición, según la cual el rasgo común a toda combinación de signos que postule a ser una proposición consiste en figurar o representar un estado de cosas en el mundo. Es la concepción del lenguaje y su significación que se inspira en el simbolismo generado por Bertrand Russell y Gottlob Frege, concepción como sabemos forjada cuando se excluyen los contextos, el dinamismo y funcionalidad que caracterizan al lenguaje natural.

En el parágrafo 67 de sus *Investigaciones Filosóficas* Wittgenstein opuso a tal esencialismo la noción de aire de familia, con ella apuntaba a lo siguiente: los miembros de una familia no tienen un rasgo común que justifique el uso del término común correspondiente, por ejemplo, 'Narvarte' o 'Pérez'. Lo que hay más bien sería una red de parecidos y relaciones que se entrecruzan. Así los miembros de la familia Narvarte o Pérez no tienen un rasgo común a todos sus miembros —fenoménicamente hablando y descartando, por supuesto, sus rasgos genotípicos—, sino más bien gestos, rasgos faciales y otros que aparecen en algunos miembros pero no en todos. Según Wittgenstein, los fenómenos lingüísticos tienen entre sí también esta clase de aire de familia. Lo anterior, entonces, no quiere decir que Wittgenstein niegue el sustrato biológico que se encuentra en la facultad lingüística, lo que él está cuestionando es la definición

semántica que considera que hay una única y esencial función del lenguaje, la de representar los estados de cosas en el mundo (la concepción tractariana del lenguaje).

En su filosofía madura, Wittgenstein también introduce como instrumento de análisis la noción de juego de lenguaje (*Sprachspiel*), entendiendo por tal “al todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretelado” (*Investigaciones Filosóficas*, parágrafo 7) o, como más adelante advierte: “la expresión ‘juego de lenguaje’ debe poner de relieve aquí que **hablar** el lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida” (parágrafo 23).

La lista que nos entrega de diversos juegos de lenguaje es amplia y, en principio, ampliable. Entre estos juegos de lenguaje se encuentran los siguientes: “dar órdenes y actuar siguiendo órdenes; describir un objeto por sus apariencias o por sus medidas; fabricar un objeto de acuerdo con una descripción (dibujo); relatar un suceso; hacer conjeturas sobre el suceso; formar y comprobar una hipótesis; presentar los resultados de un experimento mediante tablas y diagramas, inventar una historia y leerla; actuar en teatro; cantar a coro; adivinar acertijos; hacer un chiste; contarlos; resolver un problema de aritmética aplicada; traducir de un lenguaje a otro; suplicar, agradecer, maldecir, saludar, rezar” (parágrafo 23).

No encontramos, sin embargo, en esta lista el juego de lenguaje del acceso privilegiado o de las sensaciones. Pero esta omisión no invalida o no deja coja la lista de juegos de lenguaje presentada por Wittgenstein porque, como precisa Alejandro Tomasini, los juegos de lenguaje, nacen, se ponen de moda y desaparecen, sin que ello quiera decir que se trata de un fenómeno arbitrario, o que esté operando alguna ley natural detrás de esas transformaciones, o que ello se deba a la intervención de algún poder político constituido (*Lenguaje y Anti-Metafísica. Cavilaciones Wittgensteinianas*, 2005, pp. 76-77).

Nada de eso, “lo que ocurre es, más bien, que hay una conexión interna entre el lenguaje, el pensamiento y las actividades de los hombres de manera que gracias al lenguaje el pensamiento es posible, mediante el pensamiento mejoramos nuestras actividades y métodos y ello a su vez cambia nuestro lenguaje” (2005, p. 77).

### **Problemas de la interpretación biológica/ antropológica de las formas de vida**

Pasemos ahora al comentario de diversos pasajes (parágrafos y páginas) de las *Investigaciones Filosóficas* con el propósito fundamental de evaluar una de las interpretaciones habituales de la noción de formas de vida: la interpretación biológica y antropológica (o interpretación naturalista en el contexto de la DAP):

*Investigaciones Filosóficas*, parágrafo 25: “Se dice a veces: los animales no hablan porque les falta la capacidad mental. Y esto quiere decir: ‘no piensan y por eso no hablan’. Pero simplemente no hablan. O mejor: no emplean el lenguaje – si prescindimos de las formas más primitivas del lenguaje—. Ordenar, preguntar, relatar, charlar pertenecen a nuestra historia natural tanto como andar, comer, beber, jugar”.

*Investigaciones Filosóficas*, parágrafo 415: “Lo que proporcionamos son en realidad observaciones sobre la historia natural del hombre; pero no curiosidades, sino constataciones de las que nadie ha dudado, y que sólo se escapan a nuestra noticia porque están constantemente ante nuestros ojos”.

*Investigaciones Filosóficas*, parágrafo 241: “¿Dices, pues, que la concordancia de los hombres decide lo que es verdadero y lo que es falso? Verdadero y falso

es lo que los hombres **dicen**; y los hombres concuerdan en el **lenguaje**. Esta no es una concordancia de opiniones, sino de forma de vida” (*Investigaciones Filosóficas*, p. 517: “Lo que hay que aceptar, lo dado –podríamos decir– son formas de vida” (*Investigaciones Filosóficas*, p. 517).

### Comentario

En el párrafo 241 y en la p. 517, se introducen temas que rebasan el objetivo que nos hemos planteado (argumentar en contra de la interpretación naturalista en el contexto de la DAP). En ambos textos se encuentran elementos que juegan a favor de una interpretación social de la forma de vida. La concordancia a la que se refiere Wittgenstein parece ser una especie de depósito común o lo que mucho más tarde John Searle ha llamado el Trasfondo (Background) de nuestro pensamiento y lenguaje. Searle apunta a lo siguiente: que el Trasfondo son las concepciones que sostenemos pre-reflexivamente, de manera que cualquier desviación respecto a las mismas exige un esfuerzo consciente y un argumento convincente. Forman parte del Trasfondo o de las concepciones iniciales cuestiones como las siguientes: (i) que existe un mundo real independientemente de nosotros, independientemente de nuestras experiencias, nuestros pensamientos, nuestro lenguaje; (ii) que tenemos acceso perceptivo directo a ese mundo a través de nuestros sentidos, especialmente el tacto y la visión; (iii) que usualmente las palabras de nuestro lenguaje, palabras como ‘conejo’ o ‘árbol’, tienen significados razonablemente claros. Debido a sus significados, pueden utilizarse para referirse a y hablar sobre objetos reales del mundo; (iv) que nuestras proposiciones son típicamente verdaderas o falsas dependiendo de si corresponden a cómo son las cosas, es decir, a los hechos del mundo; (v) que la

causación es una relación real entre objetos y acontecimientos del mundo, una relación por la que un fenómeno, la causa, causa otro, el efecto (*Mente, lenguaje y sociedad. La filosofía en el mundo real*, 2001, pp. 20-29).

Estas opiniones iniciales no deben confundirse con lo que el sentido común llamaría justamente “sentido común”. El sentido común, según Searle, se refiere en buena medida a creencias ampliamente difundidas y que generalmente no son cuestionadas, por ejemplo, que si se quiere que la gente sea cortés con uno hay que ser también cortés con la gente. Estas opiniones de sentido común no suponen posturas sobre cuestiones metafísicas básicas como lo es en el caso de la existencia del mundo externo o la realidad de la causación.

En una línea un tanto diferente A. Tomasini dice respecto de la concordancia (*Lenguaje y Anti-Metafísica*, p. 96) que es nuestra coincidencia en reacciones y en la regularidad que manifestamos en nuestra conducta cotidiana –que comparte una comunidad de hablantes y que no está circunscrita a las definiciones sino que incluye también a los juicios. En palabras de Wittgenstein: “A la comprensión por medio del lenguaje pertenece no sólo una concordancia en las definiciones, sino también (por extraño que esto pueda sonar) una concordancia en los juicios” (*Investigaciones Filosóficas*, parágrafo 242). Ese depósito común son las condiciones mínimas que debe satisfacer un comportamiento lingüístico para ser inteligible.

En cuanto a “lo dado” (p. 517), esta es una noción que nos introduce en un capítulo importante de las discusiones epistemológicas de comienzos del siglo XX. Lo dado es asociado con lo subjetivo, con lo que se presenta directamente al sujeto en el acto cognoscitivo. Wittgenstein usa la expresión (“lo dado”) no para ponerse en línea con el credo fenomenalista, sino, por el contrario, para darle un uso social, intersubjetivo. Tal como ya lo dijese en otro lado (Díaz, “El lenguaje y las sensaciones

en la filosofía de Ludwig Wittgenstein”, en A. Tomasini y S. Rivera (comps.), *Wittgenstein en Español II*, 2010) el famoso argumento en contra del lenguaje privado trata, en un sentido restringido, de desmontar las teorías fenomenalistas que se generaron en la presunción de que el acceso privado a nuestros propios estados y procesos mentales, específicamente los asociados a la experiencia sensible, puede formularse mediante un lenguaje cuyos términos se refieren exclusivamente a lo interno. Es decir, un lenguaje que sólo el poseedor de tales experiencias puede comprender, un lenguaje de la sensación pura. Este sería el fenomenalismo que se encuentra en el pensamiento de Bertrand Russell en obras y conferencias publicadas como *Our Knowledge of the External World* (1914) y “Philosophy of Logical Atomism” (1918), como también en la filosofía fenomenalista de Rudolf Carnap expuesta en su *Der Logische Aufbau der Welt* (1923). Pero también, y ahora en un sentido amplio, el argumento en contra del lenguaje privado –que sin duda se centra en las sensaciones– se pone en línea con *The Concept of Mind* de Ryle en una crítica a la perspectiva egocéntrica, esto es, al punto de vista que enfatiza el carácter privado de lo mental.

En cambio, en el párrafo 25 de las *Investigaciones Filosóficas* se nos dice que el ordenar, relatar, preguntar y charlar pertenecen a nuestra historia natural tanto como el andar, comer, beber, jugar. Ahora bien el ordenar, relatar, preguntar y charlar son juegos de lenguaje y el andar, comer, beber y jugar son reacciones naturales, entonces parece que la correcta interpretación de lo que dice Wittgenstein es que el lenguaje opera sobre una base pre-lingüística, una serie de reacciones naturales.

Ahora bien, el párrafo 415 destaca que las observaciones, constataciones que él (Wittgenstein) nos está proporcionando, son sobre la historia natural humana de las que nadie duda y

que están ahí delante de nuestros ojos. Son datos duros que no cabe problematizar salvo que, como parece ser necesario para dar cuenta correctamente de lo que Wittgenstein quiere decir con la noción de formas de vida, aventuremos una interpretación ya no biológica ni antropológica, sino histórica, social y cultural.

En el caso de las sensaciones (o del lenguaje de las sensaciones), Wittgenstein, como sabemos, se encarga de mostrarnos la línea de continuidad que hay entre la manifestación natural de una sensación y su reemplazo por palabras gracias a la educación, al aprendizaje. En sus *Investigaciones filosóficas* se hace la pregunta:

... ¿cómo aprende un hombre el significado de los nombres de sensaciones? Por ejemplo, de la palabra ‘dolor’. Aquí hay una posibilidad: las palabras se conectan con la expresión primitiva, natural, de la sensación y se ponen en su lugar. Un niño se ha lastimado y grita; luego los adultos le hablan y le enseñan exclamaciones y más tarde oraciones. Ellos le enseñan al niño una nueva conducta de dolor (parágrafo 244).

Wittgenstein se está refiriendo entonces a las palabras de sensaciones como conductas sofisticadas que reemplazan a la expresión original del dolor. Pero está hablando de reacciones naturales propias del hombre, como dice Tomasini, pues “es mediante las palabras como nosotros humanizamos las reacciones naturales de sensación” (*Lenguaje y Anti-Metafísica*, p. 79). ¿Qué más se puede decir sobre estas formas de vida propias del hombre? Al parecer, como lo dijimos anteriormente, nada relevante se puede decir si prescindimos de una visión histórica, social y cultural acerca de cómo fueron surgiendo y complejizándose las formas de reaccionar humanas.

Si nos quedamos en lo biológico o antropológico de las formas de vida, no arrojamus luz sobre esta evasiva noción. Peor

aún una concepción estrictamente biológica o antropológica de las formas de vida llevaría a adjudicarle erróneamente a Wittgenstein una concepción monista y materialista del ser humano, incluyendo el conductismo lógico al estilo de Ryle o el materialismo emergentista que combina el monismo de sustancia (la materia) con un pluralismo de propiedades, tal como podemos encontrarlo en científicos y filósofos como Konrad Lorenz, Gerd Vollmer, José Ferrater Mora y Mario Bunge. Digámoslo de nuevo: adjudicarle alguna forma de materialismo ontológico a Wittgenstein entraría en contradicción con diversos textos wittgensteinianos que más bien –aunque no del todo claros – parecen acercarlo a posturas dualistas o ubicarlo entre el dualismo y el conductismo.

Mario Bunge, en su reiterada taxonomía de los diversos enfoques acerca del problema mente-cuerpo, califica a Wittgenstein como un dualista extremo, un autonomista, como alguien que sostendría la tesis de que lo físico y lo psíquico son mutuamente independientes (M. Bunge, *El problema mente-cerebro. Un enfoque psicobiológico*, 1985; M. Bunge y R. Ardila *Filosofía de la psicología*, 1988). Los textos en que se basa Bunge son los siguientes de *Zettel*:

Ninguna suposición me parece más natural que la de que ningún proceso cerebral corresponde al asociar o al pensar; de manera que sería imposible leer en los procesos cerebrales procesos de pensamiento. Quiero decir: si hablo o escribo, supongo que parte de mi cerebro es un sistema de impulsos correspondientes a mis pensamientos hablados o escritos. Pero, ¿por qué debería extenderse el **sistema** en dirección central? ¿Por qué no debe surgir este orden, por así decirlo, del caos? El caso sería parecido al siguiente: determinados tipos de plantas se multiplican mediante semillas de manera que una semilla siempre produce una planta del mismo tipo de la que produjo la propia

semilla –pero en tal forma que **nada** de la semilla corresponde a la planta que se origina en ella; de modo que es imposible desprender, a partir de las propiedades o estructura de la semilla, las que corresponden a la planta que se origina en ella–, esto sólo puede hacerse a partir de la **historia** de la semilla. Así, de algo absolutamente amorfo podría surgir, como sin causa alguna, un organismo; y no existe razón alguna que impida que esto deba ocurrir realmente con nuestros pensamientos, es decir, con nuestros actos de hablar o escribir (parágrafo 608).

Y en el parágrafo 609 inmediatamente siguiente de *Zettel* remata Wittgenstein con las siguientes palabras: “En consecuencia, es perfectamente posible que determinados fenómenos psicológicos no puedan investigarse fisiológicamente, porque fisiológicamente no les corresponde nada”. También en parecidos términos, en *Últimos escritos sobre filosofía de la psicología*, parágrafo 504, concluye: “Sí, confieso que nada me parece más posible que el que los hombres lleguen alguna vez a la opinión de que al pensamiento **singular**, a la representación **singular**, a la memoria no corresponda ninguna copia en el sistema nervioso psicológico”.

### Conclusión

Lo que más bien se detecta en estos textos no es el autonomismo, sea lo que fuere lo que esto significa en la crítica de Bunge a Wittgenstein, sino más bien dos posturas por parte de Wittgenstein que son perfectamente compatibles: por una parte, su crítica a la tendencia a dar explicaciones puramente mecánicas y causales de la mente humana, en particular del pensar, en las que la complejidad de lo mental se reduce a mecanismos fisiológicos sencillos. Se trata del rechazo por parte

de Wittgenstein a la llamada teoría de identidad psico-física o fisicalismo. Por otra parte, se trata de la crítica a Descartes, al dogma del fantasma en la máquina del que habla Ryle, es decir, a la creencia que tener una opinión, por ejemplo, es un estado. ¿Un estado de quién, se pregunta Wittgenstein?:

¿...Del alma? ¿De la mente? Bueno, ¿de quién se dice que tiene una opinión? Del señor N. N., por ejemplo. Y ésta es la respuesta correcta (*Investigaciones Filosóficas*, parágrafo 573).

Pero el cartesianismo, el dualismo psico-físico, ha dado lugar a una degeneración en el sentido opuesto, es decir, a lo que se ha llamado “falacia mereológica”.<sup>10</sup> Es la tendencia entre los neurocientíficos actuales a aplicar predicados psicológicos ya no a la mente inmaterial como lo hacía Descartes y los neurobiólogos dualistas Charles Sherrington, John Eccles y Wilder Penfield, sino al cerebro material, olvidando la advertencia que nos hiciese el mismo Wittgenstein en términos de que “...sólo de seres humanos vivos y de lo que se les asemeja (se comporta de modo semejante) podemos decir que tienen sensaciones, ven, están ciegos, oyen, están sordos, son conscientes o inconscientes” (*Investigaciones Filosóficas*, parágrafo 281).

Lo fascinante de este problema radica en que no se trata de una cuestión científica, fáctica, más bien es conceptual,

---

<sup>10</sup> La mereología es la lógica de las relaciones entre las partes y el todo y se llama “falacia mereológica” en neurociencia al error de los neurocientíficos de atribuir a las partes constituyentes de un animal atributos lógicamente aplicables sólo al animal como un todo. También hay un “principio mereológico” en neurociencia que alude al principio de que los predicados psicológicos aplicables únicamente a un ser humano (u otro animal) en su totalidad no se pueden aplicar de modo inteligible a sus partes, por ejemplo, al cerebro (véase M. Bennett, D. Dennett, P. Hacker, J. Searle, *La naturaleza de la conciencia. Cerebro, mente y lenguaje*, Paidós, Barcelona, 2008).

filosófica, porque no se puede investigar experimentalmente si los cerebros sienten, piensan, toman decisiones, etc., mientras no tengamos claridad sobre lo que significaría que el cerebro hiciera tales cosas, es decir, “mientras no tengamos claro el significado de esas frases y sepamos cuándo se considera (si es que algo se considera) que un cerebro hace todo eso, y qué tipo de pruebas avalan la adscripción de tales atributos al cerebro...” (Maxwell Bennett y Peter Hacker en *La naturaleza de la conciencia*, 2008, p. 34).

### Bibliografía

- ADAM, C. y P. Tannery. *Oeuvres de Descartes*. Librairie Philosophique Jean Vrin, 1973.
- ALEMÁN, Anastasio. *Teoría de las categorías en la filosofía analítica*. Tecnos, Madrid, 1985.
- BENNETT, M. et al. *La naturaleza de la conciencia. Cerebro, mente y lenguaje*. Paidós, Barcelona, 2008.
- BUNGE, M. *El problema mente-cerebro. Un enfoque psicobiológico*. Tecnos, Madrid, 1985.
- BUNGE, M. y R. Ardila. *Filosofía de la psicología*. Ariel, Barcelona, 1988.
- CHURCHLAND, P. “Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes”. *Journal of Philosophy*, vol. 78, 2, 1. 1981.
- DÍAZ, M. “El lenguaje y las sensaciones en la filosofía de Ludwig Wittgenstein”. Tomasini, A. y Rivera, S. *Wittgenstein en Español II*, Universidad de Lanús, Buenos Aires, 2010.
- RIVIERE, Á. y M. Núñez. *La mirada mental*. Aique, Buenos Aires, 2001.
- RYLE, G. *El concepto de lo mental*. Paidós, Barcelona, 1967.
- . “Categories”. Flew, A. (ed.). *Logic and Language*, New York, 1965.
- . “Argumentos filosóficos”. Ayer, A. (comp.). *El positivismo lógico*. Fondo de Cultura Económica, México, 1965.

- SEARLE, J. *Mente, lenguaje y sociedad*. La filosofía en el mundo real. Alianza, Madrid, 2001.
- TOMASINI, A. *Lenguaje y anti-metafísica. Cavilaciones Wittgensteinianas*. Plaza y Valdés, México, 2005.
- WITTGENSTEIN, L. *Investigaciones Filosóficas*. Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, México / Crítica, Barcelona, 1988.
- . *Últimos escritos sobre la filosofía de la psicología*. Tecnos, Madrid, 1994.
- . *Zettel*. Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, México, 1997.
- . 1965. “Categories” en A. Flew (ed.), *Logic and Language*. Nueva York.
- . 1965. “Argumentos filosóficos”, en Alfred Ayer (comp.), *El positivismo lógico*. FCE, México.
- SEARLE, John. 2001. *Mente, lenguaje y sociedad. La filosofía en el mundo real*. Alianza, Madrid.
- TOMASINI, Alejandro. 2005. *Lenguaje y anti-metafísica. Cavilaciones Wittgensteinianas*. Plaza y Valdés, México.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. 1988. *Investigaciones filosóficas*. Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM-Crítica, México-Barcelona.
- . 1994. *Últimos escritos sobre filosofía de la psicología*. Tecnos, Madrid.
- . 1997. *Zettel*. Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, México.



# LOS CONCEPTOS JURÍDICOS FUNDAMENTALES COMO EL JUEGO DEL LENGUAJE DEL DERECHO

Mario I. Álvarez Ledesma

## Introducción

En mi trabajo como jurista ocupado de algunos aspectos de orden iusfilosófico relacionados, principalmente, con la teoría del derecho y los derechos humanos, he venido aplicando a diferentes problemas teóricos, fundamentalmente de carácter conceptual, el modo de análisis wittgensteiniano, más específicamente el aparato conceptual procedente del denominado segundo Wittgenstein.

Esta forma de trabajo no es, por supuesto, novedosa entre los juristas pero tampoco es, al mismo tiempo, común. De hecho yo diría que en el territorio de la filosofía del Derecho en México esta forma de análisis tiene carácter excepcional, no obstante la enorme utilidad que podría reportar, como creo se puede demostrar con mi exposición, en un área de tal trascendencia práctica como el Derecho.

Huelga decir que al respecto existe, sobre todo en la literatura iusfilosófica extranjera, principalmente en lengua inglesa, una añeja tradición concentrada en las investigaciones de toda una pléyade de iusfilósofos analíticos reunidos en torno a la llamada Escuela de Oxford, así como de diferentes autores de la misma impronta teórica pero norteamericanos. Cabe decir, que el desarrollo mayor en lengua española de este esfuerzo iusfilosófico se encuentra en investigadores argentinos y españoles.

Considero menester, antes de entrar al *quid* de mi exposición, hacer algunas precisiones de orden tanto conceptual como metodológico para dejar en claro, desde el principio, qué es lo que me propongo a lo largo de mi ensayo.

Para empezar, es necesario aclarar lo que entendemos por Derecho para inicialmente dejar en claro la razón en virtud de la cual un análisis como el wittgensteiniano, en particular el del segundo Wittgenstein, resulta sumamente útil, toda vez que esta forma de hacer filosofía posee en mi criterio, y en la de otros autores, la virtud de ser un enfoque pragmático del lenguaje y, si cabe, terapéutico.

Así las cosas, acepto que el Derecho debe ser definido por vía de una concepción convencional del lenguaje y no realista o esencialista. Este punto de partida es fundamental porque sigue vivo en el debate jurídico la controversia respecto de si es posible contar con una sola definición acerca de lo que es el Derecho en cuanto sistema de normas; definición que tendría que corresponder con algo así como “la esencia de lo jurídico”. Una posición opuesta sostiene que es posible poseer tantas definiciones como usos existan de la idea normativa del Derecho, en donde el predicado de “esencia de lo jurídico” no correspondería a una entelequia metafísica o depositada en el mundo platónico de las ideas sino que sería el resultado del acuerdo convencional de los usuarios de esa expresión.

En este último sentido una definición de Derecho es perfectamente válida si sirve para describir un fenómeno jurídico en lo particular o una serie de fenómenos a los que se aplica su técnica jurídico-normativa de modo uniforme. En tal virtud, por Derecho entiendo un sistema de normas o reglas que ordenan, aseguran e igualan conductas (entramado de normas al que he denominado Primer Estándar Valorativo o legalidad), las cuales están en función de un conjunto de valores, paradigmas (generalmente plasmados en la Constitución política de un país, al que he denominado Segundo Estándar Valorativo)

y que dotan de sentido u horizonte de certidumbre a dichas normas actuando, entonces, como criterio último de corrección.

Un sistema jurídico o una norma que cumple con los dos estándares valorativos constituiría lo que, para decirlo en términos más jurídicos, se calificaría por justicia.

El Derecho resulta ser un instrumento de regulación de conductas que se sujeta a una técnica normativa depurada y cuya finalidad es, básicamente, facilitar la convivencia humana de conformidad con ciertos valores o criterios de corrección los cuales suelen variar según la época y según las circunstancias. Algunos de estos valores se mantienen más o menos constantes (como el respeto a la vida en cuanto *conditio sine qua non* del resto de las actividades y valores humanos). Por eso y al respecto, un ilustre jurista inglés decía, refiriéndose a este valor paradigmático que protege todo Derecho, que las sociedades no son clubes de suicidas.

Ahora bien, partiendo de esta definición, nuestro objeto de estudio será el conjunto de relaciones humanas (comenzaré llamándolo ya 'forma de vida') que son reguladas en sociedad por las normas producidas, depuradas o adaptadas (según sea la posición teórica que se adopte) por el sistema jurídico en cuestión. Este espacio social de conductas jurídicas u objeto de las normas jurídicas constituye, a su vez, el objeto de aplicación del Derecho y de su técnica normativa, la cual tiene como característica singular el que, en el supuesto de que dichas normas no sean obedecidas voluntariamente por sus destinatarios, su cumplimiento puede incluso forzarse por vía de la coacción. Coacción entendida como la fuerza legitimada del poder soberano.

La aplicación de la coacción, que distingue singularmente al Derecho de otros sistemas normativos, como la religión, los convencionalismos sociales o la moral, tiene un objetivo puntual: volver eficaz en términos prácticos a ese sistema normativo, su propósito no es acercar al hombre con Dios o volverlo más virtuoso sino hacer posible una forma determinada de convivencia o de interacción

social vinculada con los intereses primigenios o más básicos de la sociedad. Forma de convivencia que se encuentra predicada en el contenido valorativo (el Segundo Estándar) de esas normas.

**DERECHO O SISTEMA JURÍDICO**

<p><b>Primer Estándar Valorativo</b> (PEV) <i><u>Legalidad</u></i></p>
<p>Que al realizarse produce...</p> <p><b>ORDEN, SEGURIDAD E IGUALDAD</b></p> <p><i><u>VALORES JURÍDICOS</u></i></p> <p><i>(DE CARÁCTER FORMAL O INSTRUMENTAL)</i></p> <p><b>Estos valores están en función del...</b></p>
<p><b>Segundo Estándar Valorativo</b> (SEV) <i><u>Valores superiores</u></i></p>
<p>Según la posición teórica (Teoría de la Justicia) que se asuma, se <b>considerará que:</b> <i>dichos valores (o principios) superiores los establece cada grupo social o son impuestos por quien o quienes detenten el poder; o, en su caso, son creados y/o aceptados o determinados por un entorno dado; o son fijados por principios universales de justicia válidos per se (como el Derecho natural).</i></p> <p style="text-align: center;">Son ejemplo de estos valores superiores...</p> <p style="text-align: center;"><b>LA VIDA Y DIGNIDAD HUMANAS,</b> <b>LA LIBERTAD,</b> <b>LA AUTONOMÍA DE LAS PERSONAS,</b> <b>EL BIEN COMÚN,</b> <b>LA EDUCACIÓN, ETC.</b></p> <p style="text-align: center;">-Valores o principios que están implícitos en el concepto de <b>DERECHOS HUMANOS-</b></p>

Esquema explicativo del Derecho, sistema u ordenamiento jurídico en términos de la tesis del doble estándar valorativo.

Esta descripción de los aspectos más básicos del Derecho puede sofisticarse al infinito, en la medida que la técnica de regulación normativa requiere de una serie de componentes teóricos, de dogmática jurídica y procesales que suelen volver al Derecho, como es natural, un territorio de especialistas y hasta, en términos de su codificación terminológica, críptico.

Empero, la técnica básica del Derecho es la señalada antes. Aunque, debo acotar, puede complicarse aún más si a ella le sumamos un componente, el ideológico. Por ello, el marxismo, por ejemplo, siempre visualizó al Derecho como un instrumento de dominación, el de los propietarios de los medios de producción sobre el proletariado, los capitalistas, pues, que imponen además, a través de las normas jurídicas, una determinada escala de valores y de objetivos sociales. En efecto, en cierto sentido el Derecho es la expresión normativa de los objetivos, valores y aspiraciones de las clases o los sectores dominantes de una sociedad, aunque el modelo marxista haya quedado rebasado por la complejidad de las sociedades modernas, democráticas o cuasi democráticas, en donde el derecho además de multi y pluri valorativo ha tenido que lidiar con el problema de la globalización.

Empero, una descripción aparentemente tan simple de los fenómenos jurídicos, ha tenido que enfrentar, desde siempre, un problema interno que lo ha dificultado singularmente y el cual, de alguna manera, queda claramente evidenciado cuando al inicio de esta exposición, hice hincapié en la necesidad de declarar, por principio, qué entendemos por Derecho. Pues bien, la problemática conceptual que el Derecho comporta lo acompaña, como es comprensible, desde sus orígenes mismos.

El Derecho ha sido desde siempre un territorio donde mucho ha dificultado su aplicación el que sus normas no sean significativas, es decir, produzcan a sus destinatarios confusión, complejidad, dudas, desconcierto y, con ello, la necesidad

de una constante interpretación. No sin razón, algún filósofo del Derecho ha dicho que dado que las normas jurídicas se expresan en lenguaje natural, al lenguaje jurídico le son imputables las mismas características de los señalados lenguajes naturales, a saber: ambigüedad, vaguedad y textura abierta.

Está por demás que ejemplifique las enormes dificultades que acarrea el que una norma jurídica no sea significativa o que padezca graves problemas de ambigüedad o vaguedad, cuando uno de los valores que debe predicar el derecho en las relaciones humanas en las que se verifica es la seguridad jurídica.

Precisamente por lo anterior, la aplicación del aparato conceptual wittgensteiniano resulta tan valiosa para las tareas de elucidación de significados o de enredos conceptuales y problemas que se hallan en la gramática profunda del lenguaje jurídico. A ello obedece, precisamente, el que antes haya calificado, coincidiendo con otros autores, que la aplicación de la filosofía del segundo Wittgenstein al Derecho resulta intelectualmente útil dado que se trata de una filosofía con un enfoque pragmático y terapéutico.

Con lo anterior quiero decir que si la muy conocida comparación wittgensteiniana de los elementos del lenguaje como herramientas implica aceptar que los conceptos poseen diferentes usos, tal comparación para efectos del lenguaje jurídico resulta más que afortunada, toda vez que la multiplicidad de usos cuyo significado no se aclara viene a ser un problema recurrente en el lenguaje jurídico. Lo anterior constituye una fuente de innumerables enredos conceptuales que impiden, precisamente, el funcionamiento adecuado de los sistemas normativos, generando sinsentidos que afectan la praxis misma del Derecho. Ya tendré ocasión de demostrarlo más adelante.

Efectivamente, la aplicación del instrumental filosófico del segundo Wittgenstein al Derecho permite delimitar las prácticas de ese juego de lenguaje denominado jurídico, el cual alude

a una forma de vida específica, misma que posee especial relevancia en el entramado social. El mal funcionamiento del Derecho, y mucho de éste, puede provenir del uso defectuoso de sus conceptos, un uso asignificativo, uso que comporta repercusiones mucho más trascendentes de lo que puede suponerse. Así, por ejemplo, un fallo de la Suprema Corte de Justicia o Corte Constitucional de cualquier país en el que subyace algún enredo conceptual o un problema de gramática profunda, puede afectar la vida de millones de personas y cambiar el curso de nuestra cotidianeidad. Piénsese, verbigracia, en problemas como la pena de muerte, el aborto y la eutanasia, por citar sólo algunos.

Hechas las anteriores aclaraciones, es tiempo de proceder al desarrollo de los dos apartados centrales de este ensayo. En el primero analizaré el siguiente punto:

Si el Derecho es un sistema de normas, de reglas de conducta, las cuales aluden a una forma de vida en particular, a saber, el conjunto de actividades relacionadas con el cumplimiento o incumplimiento de normas jurídicas en torno a las diferentes actividades sociales de orden civil, penal, administrativo, constitucional, entre otras, que el Derecho regula en la vida social dentro de un tiempo, espacio y territorio determinados, a saber, aquél en el cual son válidas y vigentes las normas jurídicas en cuestión, entonces, a esas actividades humanas entendidas como una forma de vida corresponde un conjunto de palabras o conceptos que son ex profeso usados significativamente. A ese conjunto de palabras corresponde lo que en el Derecho se denomina conceptos jurídicos fundamentales.

Pues bien los llamados conceptos jurídicos fundamentales son la materia específica de la que se ocupa una disciplina denominada Teoría General del Derecho, la cual, en mi criterio, surge de una intuición o concepción del Derecho que es obra de un grupo de juristas alemanes de finales del siglo XVIII

y una parte del XIX denominada Escuela Historicista, cuya cabeza visible era Federico Carlos de Savigny.

Me parece, según se verá más adelante, que esa concepción del Derecho es sorprendente por varias razones, entre ellas y para nuestros efectos, porque ve al Derecho como el conjunto de reglas creadas espontáneamente por las sociedades para regular su conducta, reglas que nacen justo como las de los lenguajes naturales. Lo anterior posee múltiples implicaciones y, para nuestros efectos, permite aplicar la concepción del lenguaje del segundo Wittgenstein a la dinámica y transformación de los conceptos jurídicos fundamentales.

En un segundo momento me ocuparé de una aplicación concreta del aparato conceptual wittgensteiniano a un concepto específico, el de derecho humanos, el cual en su análisis mismo nos podrá mostrar la utilidad de identificar los diversos usos de un concepto entre cuya multiplicidad de significados existe una evidente semejanza de familia. Sin embargo, esos usos de la expresión 'derechos humanos' aluden a dimensiones conceptuales con propósitos relacionados pero distintos. Planteado de otro modo. Si digo, por ejemplo: "Yo tengo derecho a la salud", tal enunciado no significa lo mismo si lo expreso en un juego del lenguaje como el del Derecho (el de los conceptos jurídicos fundamentales) que si lo expreso en el juego del lenguaje político. En ambos territorios esa misma expresión es ciertamente significativa pero de modo enteramente distinto, lo cual tiene efectos prácticos decisivos.

De tal guisa, la traslación inadecuada del concepto de derechos humanos de un uso y un juego de lenguaje a otro sin las precisiones adecuadas puede terminar, como de hecho ha sucedido y sucede, en un problema significativo, volviéndolo fuente de múltiples perplejidades en un territorio en donde éstas acarrearán graves consecuencias prácticas.

## Los conceptos jurídicos fundamentales y la escuela historicista del Derecho

Es muy interesante y elucidadora la concepción que del Derecho tenían los historicistas alemanes de fines del siglo XVIII y un tercio del XIX, porque trasluce cómo subyace en esa concepción la idea de que el Derecho constituye una suerte de usos o prácticas normativas de carácter social que residen, precisamente, en lo que ellos denominaban el “espíritu del pueblo”.

En efecto, los historicistas señalaban que el Derecho no debía codificarse, al menos decían, no de forma apresurada y menos aún como el producto de una creación racional de los juristas. El Derecho, insistían, nace, como ya dije, del “espíritu del pueblo”; ése es su origen. Por ello, para los historicistas, el Derecho nace espontáneamente de la dinámica social y se presenta como una creación propia y exclusiva de cada nación. Es, apostillaban, como sus costumbres, su arte y, atención, como su idioma. No precisa ser artificialmente creado ni codificado, salvo, esto último, para su depuración técnica,

Es en virtud de lo anterior que para la Escuela historicista del Derecho su estudio debe emprenderse empíricamente, es decir, recurriendo al análisis histórico en la inteligencia de ver o descubrir cómo, espontáneamente, los pueblos se han dado, a través de los años, distintas normas o reglas de conducta que rigen su comportamiento. Las normas jurídicas, entonces, se descubren en el devenir histórico de las naciones, de las sociedades y nacen espontáneamente del espíritu de esa nación para dar respuesta normativa a la realidad de una época y circunstancias determinadas.

Esta posición, cabe decirlo, colisiona con la corriente codificadora francesa del Derecho, la creadora del concepto de Código Civil Francés, el también llamado Código Napoleónico. Para esta corriente el concepto del Derecho es precisamente el

opuesto: el Derecho viene a ser el resultado de la creación racional y por ende artificial de normas jurídicas por parte del legislador para dar sentido al comportamiento de los seres humanos en sociedad, dotando a esa realidad, precisamente, de racionalidad. Un orden o sentido que dicha sociedad no lograría sin las normas jurídicas creadas ex profeso para tales efectos.

Por eso, para los codificadores franceses y sus seguidores, es en el Código Civil donde se hallan todas las respuestas jurídicas y no en la realidad social, ni en la evolución histórica del comportamiento de los pueblos, ni siquiera en las resoluciones de los jueces. A esa corriente jurídica francesa, codificadora y racionalista del Derecho, se le conoce como Escuela de la Exégesis y ha tenido una influencia determinante en casi todos los sistemas de Derecho iusromanistas como el mexicano, por ejemplo. Para la posición exegética la tesis central es que únicamente la ley escrita podía ser fuente de decisiones concretas. La función judicial, entonces, es de mera lógica formal y se reduce a la aplicación mecánica del silogismo que parte de las premisas mayores que se encuentran en las leyes. La interpretación judicial se circunscribe, entonces, a desentrañar el sentido de éstas.

A la visión codificadora y racionalista del Derecho que encuentra todas las respuestas en la interpretación de las normas del Código Civil y, en su caso, en la creación racional de nuevas normas, se oponen aquellas visiones del Derecho, como la sajona, que se apoyan más en la experiencia práctica, en las decisiones de los jueces —la jurisprudencia— que, a su vez, se funda en los precedentes judiciales.

Para los jueces norteamericanos, creadores del llamado realismo jurídico, la experiencia de los jueces es más importante que la racionalidad o la lógica jurídica. La vida real del Derecho, decían, no ha consistido en lógica, sino en experiencia. Los jueces, entonces, no debían limitarse a un análisis

lógico-formal del Derecho, es indispensable, insistían, una gran dosis del conocimiento de las realidades sociales, que sirven de base eficiente para la formulación de normas generales e individuales inspiradas en criterios reales de justicia.

Es decir, cómo se aplicaron ciertas reglas de Derecho, para resolver casos concretos; en otras palabras, cómo en ciertos contextos los jueces dotaron de significado a esas normas interpretándolas vía su aplicación en un caso específico. Por ello, en los sistemas de impronta sajona los jueces tienen mayor libertad y suelen estar mucho más atentos a la manera en cómo funcionan los conceptos jurídicos fundamentales en la realidad.

Precisamente por lo anterior, las reglas del Derecho, según Savigny y los historicistas, están ya vigentes y preexistentes en la conciencia popular. Es precisamente como su lengua y deben estudiarse en términos de sus usos para entender, en el contexto de sus praxis, de sus formas de vida, sus verdaderos significados. Sólo a través del uso que poseen las normas jurídicas a lo largo de los diversos momentos históricos de un pueblo, podremos conocer su correcto significado y, por ende, la razón de ser de una institución jurídica en particular, la cual surge para regular una situación o problema concreto.

Entonces, una norma deja de ser vigente cuando su uso ya no corresponde a la forma de vida en la que era significativa. Precisamente porque la praxis social y por ende el uso del concepto jurídico han cambiado. Es en ese momento que la norma adquiere un uso nuevo, un nuevo significado, pudiendo dar por resultado la generación de una nueva institución jurídica la cual dará respuesta normativa y regulatoria a una praxis social nueva, a saber, una variación en la forma de vida y su correspondiente juego de lenguaje jurídico.

Como puede verse, los paralelismos entre el uso de las palabras y el uso de las normas se relacionan íntimamente con la idea de seguir una regla. Porque cuando sabemos seguir

una regla y usar, por ende, una norma jurídica, ésta adquiere pleno significado en el juego de lenguaje donde opera, constituyéndose en un elemento indispensable para actuar e interrelacionarse en esa específica forma de vida.

Es aquí precisamente donde los historicistas vuelven a sorprendernos, porque más allá de la idea que consiste en identificar la fuente de las normas en el espíritu de los pueblos, consideran que si bien es cierto el Derecho, al igual que las lenguas, es propio de cada pueblo, los conceptos jurídicos que en esas distintas lenguas se empleen gozan entre sí de una especie de “semejanza de familia”, en el sentido de que todos responden a una forma de vida específica: la jurídica. De tal suerte que es posible fundar en la idea de conceptos jurídicos fundamentales una Teoría General del Derecho, esto es, una explicación racional que nos dé cuenta acerca de cómo, independientemente del lenguaje natural y por ende del sistema jurídico del que se trate, en todos los sistemas de derecho habrá un conjunto de conceptos jurídicos fundamentales a los cuales corresponderían una serie de principios y reglas para conocerlos e interpretarlos.

En todos los casos, los conceptos jurídicos fundamentales constituyen una serie de términos que sintetizan ciertos predicados, es decir, que resumen determinados significados sin los cuales resultaría prácticamente imposible describir y comprender las relaciones a que dan origen los fenómenos jurídicos como una forma de vida determinada. Estos conceptos dependen unos de otros para formar un entramado que sirve para explicar, a su vez, nuevos conceptos, así como el modo en que funcionan los sistemas jurídicos.

Gracias a los conceptos jurídicos fundamentales se pueden identificar dos cuestiones. La primera, es que el lenguaje jurídico constituye una forma de lenguaje natural, concretamente, el lenguaje de las órdenes o de las prescripciones, el cual cumple

una función muy específica como medio de comunicación de aquello que debe hacerse u omitirse. El segundo, es que al igual que los lenguajes naturales, el lenguaje jurídico padece de defectos que le son propios, como la ambigüedad, la vaguedad, a más de exhibir aquello que se ha denominado “textura abierta”.

En suma, que los conceptos jurídicos fundamentales pueden concebirse, empleando la terminología wittgensteiniana, como ‘el juego del lenguaje del Derecho’.

Si las palabras son instrumentos, utensilios, éstos pueden emplearse para múltiples cosas y, consecuentemente, tener distintas aplicaciones. Gracias a los diferentes usos o aplicaciones de las palabras, éstas van adquiriendo nuevos significados, debido a que el lenguaje es dinámico y cambiante. Una misma palabra, debido a los usos que se le da, puede servirnos para conceptuar, definir o denotar diferentes cosas, objetos, ideas, emociones. La palabra ‘Derecho’ es, como hemos visto, un excelente ejemplo, ya que nos puede servir para definir una ciencia, referirse a las reglas de conducta o ser sinónimo, en ciertos contextos, de ideas tales como ‘justicia, ‘libertad’, ‘igualdad’ o ‘equidad’.

Precisamente para explicar este fenómeno es que Wittgenstein acuñó la noción ‘juego de lenguaje’. Esta podría definirse como un conjunto de términos que quedan caracterizados en función de las acciones de los hablantes y con las que las palabras en cuestión están relacionadas. En suma, las palabras –el lenguaje– están indisolublemente ligadas a las prácticas humanas, por lo tanto, habrá tantos juegos de lenguaje como actividades existan. Es decir, que a cada conjunto de términos corresponde un conjunto de actividades humanas a las que dicho conjunto está asociado; de suerte tal que tendremos juegos de lenguaje vinculados con la medicina, la moral, la cocina, la religión, los deportes, las matemáticas, y por supuesto, con el Derecho.

De esta suerte, el conjunto de actividades humanas –las jurídicas, por ejemplo– actividades en relación con las cuales los hablantes usan las palabras dotándolas de significado, es lo que constituye la noción “forma de vida”. Así las cosas, todo juego de lenguaje pertenece a una forma de vida; por ello, al juego del lenguaje del Derecho corresponde, valga la redundancia, la forma de vida del Derecho.

Entonces, el conjunto de palabras y conceptos usados por los hablantes en el cúmulo de actividades humanas propias de la vida jurídica de las sociedades constituye, básicamente, lo que se conoce como conceptos jurídicos fundamentales.

Existe entre los juristas un acuerdo general sobre cuáles son estos conceptos jurídicos fundamentales, aunque no existe un criterio absolutamente definido respecto de cómo identificarlos. Se alude, pues, a conceptos básicos que dan lugar a una terminología que se supone necesaria para la comprensión no sólo de los modelos teórico-jurídicos sino, sobre todo, de los distintos sistemas de Derecho positivo. Estos conceptos son entre otros, el de persona jurídica, capacidad jurídica, derecho subjetivo, deber jurídico, delito, sanción, supuesto, hecho jurídico y acto jurídico.

No obstante, es posible identificar otros conceptos jurídicos menos básicos y de uso más específico. Éstos implican a los primeros y su empleo es netamente técnico-jurídico, es decir, operan en el contexto exclusivo de las distintas ramas del Derecho. Así, por ejemplo, el Derecho civil hará uso de conceptos como el de ‘contrato’, ‘compraventa’ y ‘mutuo’; el Derecho mercantil, a su vez, utilizará el de ‘comerciante’, ‘comisionista’, ‘letra de cambio’, ‘pagaré’; el Derecho procesal hablará de ‘caducidad’, ‘juicio’ y ‘sentencia’; el Derecho fiscal echará mano de términos como el de ‘impuesto’, ‘contribución’, ‘fisco’ y ‘hacienda pública’, y así, respectivamente, en las diversas áreas de la llamada Dogmática jurídica.

Un autor clásico, Rojina Villegas, definía los conceptos jurídicos fundamentales como aquellos conceptos que intervienen como elementos constantes y necesarios en toda relación jurídica; es decir, en toda forma de conducta jurídica que se produce por la aplicación de la norma de derecho a los casos concretos. Es en tal virtud que estos conceptos son imprescindibles al jurista y al legislador para entender el vocabulario en que se plantean y comunican los asuntos y problemas del Derecho.

Hasta ahora, y en mi criterio, la mejor aplicación del aparato conceptual del segundo Wittgenstein a los conceptos jurídicos fundamentales lo llevó a cabo un jurista norteamericano de prematura desaparición, W. N. Hohfeld. En su libro, el único que alcanzó a escribir, intitulado precisamente “Conceptos jurídicos fundamentales”,<sup>1</sup> este autor analizó el uso del concepto ‘derecho subjetivo’ en una serie de sentencias *–precedents–* correspondientes a distintos tribunales de apelación. Hohfeld pudo dejar en claro que resultaba imposible determinar, a priori, el significado del concepto ‘derecho subjetivo’ si no se analizaba con cuidado el uso que se le daba en cierto contexto jurídico. Descubrió y demostró varias cosas:

Para empezar, que, contrariamente a la tradición sempiterna del Derecho, las relaciones en las que se verificaban las normas jurídicas en su correspondiente forma de vida no daba lugar a relaciones bilaterales, sino trilaterales. Por lo tanto, en una relación jurídica siempre había quien poseía un derecho, quien poseía un deber, o sea, la típica relación de bilateralidad, pero también quien poseía un no derecho.

Lo anterior daba lugar a dos tipos de vinculaciones: las correlativas, aquellas que nacen de la conocida relación derecho-

---

<sup>1</sup> W. N., Hohfeld, *Conceptos jurídicos fundamentales*. (Trad. Genaro Carrió), Biblioteca de Ética, Filosofía del Derecho y Política, núm. 2, Distribuciones Fontamara, México, 1992.

deber y las opuestas, las que surgían de la relación derecho-no derecho. En ambos casos el significado de tener un derecho subjetivo variaba radicalmente. Así, por ejemplo, cuando el derecho subjetivo tiene como predicado o significado un privilegio, el correlativo es un deber y el opuesto un no derecho. Así, cuando un derecho subjetivo significa tener una potestad, el correlativo jurídico es un deber de sujeción y el no opuesto jurídico es una situación de incompetencia.

Lo que Hohfeld logró fue descifrar la gramática del funcionamiento del derecho subjetivo facilitando a los jueces la descripción del tipo de relaciones jurídicas, es decir, de derechos, deberes y no derechos que se dan en un cierto contexto del juego del lenguaje jurídico, facilitando el contenido y la regulación de las conductas a que daban lugar. Ello ha dado pauta a mejorar significativamente la aplicación de sentencias y la redacción de leyes, por ejemplo.

<b>Opuestos jurídicos</b>		
DERECHO SUBJETIVO privilegio	potestad	inmunidad
NO DERECHO deber	incompetencia	sujeción
<b>Correlativos jurídicos</b>		
DERECHO SUBJETIVO privilegios	potestad	inmunidad
DEBER no-derecho	sujeción	incompetencia

Cuadro basado en las aportaciones de W.N. Hohfeld que explica los diferentes significados de los conceptos derecho subjetivo y no derecho dependiendo de la relación jurídica opuesta o correlativa que posean.

## Empleo del instrumental del segundo Wittgenstein al concepto 'derechos humanos'

Otro ejercicio interesante que he llevado a cabo es la aplicación del aparato conceptual de la filosofía del segundo Wittgenstein a un concepto que ha sido objeto de una verdadera catarata de tinta vertida desde el Derecho, especialmente la teoría del Derecho, y la Ciencia Política. Me refiero al concepto 'derechos humanos'. Dicho análisis fue la base de un libro de título homónimo, *'Acerca del concepto derechos humanos'*.<sup>2</sup>

En ese trabajo traté de demostrar la siguiente hipótesis: el concepto 'derechos humanos' es usado en forma diferente en distintos ámbitos o dimensiones y sus respectivos discursos, haciendo alusión a prácticas distintas, caracterizadas por sus respectivos objetivos y a los que los hablantes (usuarios de la expresión 'derechos humanos') aspiran en dichos ámbitos. Y es que, como muchos otros conceptos, el de derechos humanos posee un carácter mutidimensional; por tanto, se desenvuelve con personalidad propia y, por ende, con usos y efectos singulares, no sólo en su dimensión jurídica, sino también en otras como la filosófica y la política.

Esta hipótesis se opone, entonces, a la posición tradicional que sostiene que el concepto derechos humanos tiene que ser de unívoca significación y que su único territorio de aplicación es el jurídico. En consecuencia, resulta obligado determinar, para poder enfrentar la aplicación de dicha noción y antes que nada, la naturaleza jurídica y sólo jurídica del concepto 'derechos humanos'. Ello implica determinar una serie de propiedades "jurídicas" que se supone el concepto 'derechos humanos'

---

<sup>2</sup> Mario I. Álvarez Ledesma, *Acerca del concepto 'derechos humanos'*, McGraw-Hill, Colección Jurídica, México, 1998.

comporta de suyas, las cuales forzosamente deben funcionar en el juego del lenguaje del derecho. De lo contrario, tales derechos no existirían, no al menos, en el lenguaje del Derecho.

Como es de suponerse, mi estrategia metodológica fue muy otra: suponer que el concepto 'derechos humanos' es multívoco por ser, precisamente, multidimensional, es decir, que su significado dependerá de la función que desempeñe en la dimensión o contexto en que se utiliza, función que (como es de suponerse), no siempre coincide con la que realiza o se pretende que realice el concepto 'derechos humanos' en su dimensión jurídica.

En efecto, es necesario determinar cuál es la noción o cuáles son las nociones de derechos humanos que emplea nuestra comunidad lingüística para luego acometer el asunto de su aplicación al lenguaje técnico-jurídico y su funcionamiento en los sistemas de derecho positivo.

Estas circunstancias, una vez puestas en claro, permitirían emprender de mejor manera el problema de la fundamentación de los derechos humanos y encontrar que en las argumentaciones tradicionales para legitimarlos o criticarlos racionalmente, se lidia con diferentes nociones de derechos humanos. Por lo tanto, dichas argumentaciones, y esto es de suma importancia para el presente análisis, tratan también con problemas distintos, lo cual tiene su origen, según creo, en enredos conceptuales previos, detectables sólo en el estudio de la gestación de la expresión 'derechos humanos' y su translación, sin matización alguna, del ámbito filosófico-político en que nació al discurso coloquial y de derecho positivo.

Según se infiere de lo anterior, tiene especial importancia, además de las ya señaladas y tradicionalmente abordadas dificultades con que ha de toparse el concepto 'derechos humanos' (y sus supuestos sinónimos) en cuanto hace a su vinculación con ciertas posturas teóricas o formas de fundamentación, la determinación de su naturaleza jurídica. Es un hecho que el

concepto derechos humanos transpone los límites de lo jurídico, de lo teórico-filosófico, y sus respectivos discursos adquiriendo, así, nuevos significados.

La importancia de que una investigación parta de una concepción multidimensional de los derechos humanos, radica en el hecho de que antes de prejuiciarnos sobre la polisemia de una expresión, es menester preguntarnos cómo es que puede darse esta expansión de significados: ¿existe alguna relación o semejanza entre el concepto 'derechos humanos' que es usado en las distintas dimensiones donde se aplica? ¿Cómo se explica tal semejanza? ¿Cuál es la actividad o propósito común que campea en los distintos usos de la expresión derechos humanos? ¿Qué dificultades reales produce esta suerte de desfaseamiento entre los significados de una misma expresión como la de derechos humanos en sus distintas dimensiones? ¿Dónde (en qué ámbito) y por qué nació el concepto derechos humanos?

Si esto es así, el diverso uso que suele darse a la expresión 'derechos humanos' vista desde la interpretación wittgensteiniana, no hace más que delatar una serie de actividades de distinto cuño (filosóficas, políticas y jurídicas, principalmente) en las que la comunidad está involucrada y que han expandido (y quizás, en algunos casos, hasta diluido en tal expansión) el significado original de la expresión.

Ahora bien, si trasladamos el aparato conceptual del segundo Wittgenstein al análisis del concepto 'derechos humanos' y se acepta de éstos su carácter mutidimensional y, por consecuencia, su multiplicidad de significados, es posible comprender que, al igual que sucede con otros conceptos, el de derechos humanos se desplaza y usa en diferentes juegos de lenguaje, aludiendo a distintas formas de vida, es decir, a distintas dimensiones o actividades humanas como la política, el derecho, la filosofía, etc. Así, la noción de derechos humanos es una noción compartida que se usa de modo distinto en todos esos

diferentes juegos. Ello ha provocado que su significado cambie inadvertidamente al introducirse en nuevos juegos de lenguaje para dar lugar a diferentes predicados, los cuales no son determinables a priori, sino sólo por quien sabe cómo es usada dicha expresión en cada ámbito, contexto o dimensión en que se le emplea; es decir, en sus diversos juegos de lenguaje.

Esta breve elucidación gramatical (en el sentido wittgensteiniano) del concepto ‘derechos humanos’ muestra la razón de que sus predicados son tan diversos. Es por ello que la noción política de los derechos humanos no siempre tiene idéntica traducción respecto de su noción jurídica. La causa es que el término ‘derechos humanos’ juega una función diferente al poseer un uso distinto en ambas dimensiones.

Así las cosas, en el juego del lenguaje asociado con la política de un sistema democrático una expresión como la de ‘derechos humanos’ suele funcionar como un paradigma cuya observancia condicionará parte de la legitimidad política del propio sistema. En cambio, en el juego del lenguaje asociado con el derecho, la noción ‘derechos humanos’ puede, por ejemplo, aludir a un tipo especial de derecho subjetivo por virtud del cual un ciudadano está facultado para exigir al Estado una responsabilidad civil y/o penal luego de agotar un recurso jurisdiccional ante un tribunal, el cual determinará si alguna autoridad violó cierto tipo de prescripción legal vigente que amparaba un derecho humano.

La incompreensión de esta circunstancia ha generado una suerte de desfaseamiento que hace en muchos casos inasimilable e intraducible una misma noción, como la de derechos humanos, en sus distintas dimensiones. Ello es por demás evidente cuando la eficiencia del concepto ‘derechos humanos’ en el discurso político contrasta con la imposibilidad práctica de traducir dichos derechos a una realidad jurídica igualmente eficaz.

Verbigracia: si alguien dice en una arenga política que “Todos las personas tienen derecho a ser felices”, su oración

podría resultar perfectamente comprensible, pues ahí donde es usada la idea de un derecho a la felicidad, ésta desempeña un papel específico: establecer un ideal o paradigma que todo gobierno democrático o popular debería tener siempre en cuenta. Incluso, la carga emotiva que de suyo posee la alusión a la felicidad muy probablemente hará responder con aplausos a más de un oyente. La oración es perfectamente comprensible, funciona.

En contraparte, si un abogado en un tribunal le espetara a un juez exactamente la misma frase: “Todos las personas tienen derecho a ser felices”, es muy probable que el susodicho juez esboce una sonrisa y luego le pregunte al abogado en cuestión, en qué ley o jurisprudencia está inscrito dicho derecho y a cargo de quién se establecería el deber correlativo. ¿A cargo del Estado, de la sociedad, de los padres, del respectivo cónyuge?

Aceptando sin conceder que fuese posible determinar sobre quién recae la obligación jurídica de hacernos felices, podremos preguntarnos junto con el juez: ¿tendríamos derecho a que se indemnizara nuestra infelicidad? Es claro que el uso de la misma expresión en el juego de lenguaje referido a la política no resulta igualmente significativo en términos jurídicos.

Sin embargo, las nociones de derechos humanos que suelen utilizarse en éstas y otras dimensiones no parecen ser absolutamente irreconciliables, sino que se manifiestan como conectadas de algún modo, como si entre ellas hubiera una cierta vinculación. ¿En qué consiste esta vinculación o conexión?

Como sabemos Wittgenstein recurre a una noción para enfrenar la cuestión anterior: la de semejanzas de familia. Esto es, la existencia de redes de actividades unidas entre sí a la manera en que se parecen uno a otros los miembros de una familia. Dichos parecidos de familia serían los que permitirían a un hablante utilizar una misma palabra para tomar parte en los distintos juegos en los cuales ésta se usa. Sería entonces una red de actividades con que se vinculan los juegos de lenguaje donde

se usa la palabra ‘derechos humanos’ lo que hace posible emplear el mismo término en todos ellos. Son pues, ciertas actividades de los hablantes (en el derecho, la política, la filosofía, etc.) a las que se refiere la expresión ‘derechos humanos’ lo que determinará el significado de ésta en cada una de tales dimensiones.

En suma, el significado del concepto derechos humanos usado en un contexto o dimensión cambiará en la medida en que se transformen las actividades a las que ese concepto alude. Con esto se puede concluir que no hay a fortiori una esencia significativa del concepto ‘derechos humanos’, sino tantos significados como usos o aplicaciones y, consiguientemente, juegos de lenguaje haya. Así, antes de preguntarse qué significa la expresión ‘derechos humanos’, se debe inquirir: ¿cuáles son las actividades –jurídicas, políticas, filosóficas, etc.- con las que se relaciona esa noción?

Lo que en resumen estamos diciendo es que la expresión ‘derechos humanos’ es usada en diferentes juegos de lenguaje, esto es, en una red de actividades relacionadas entre sí, pero en las que su uso cambia porque las actividades no son idénticas.

En efecto, las actividades políticas referidas a los derechos humanos no son iguales a las actividades que en torno a dichos derechos se desarrollan en otros ámbitos como el jurídico o el filosófico. Mientras en el primero el concepto de derechos humanos hace alusión a una de las condiciones de legitimidad de un régimen político, en el segundo se refiere a su condición normativa en términos de facultades y prerrogativas reconocidas por la ley; en tanto que en el ámbito filosófico el concepto de derechos humanos tiene que ver con paradigmas éticos, valores o principios de justicia en relación a los cuales se mide o juzga el comportamiento de ciertos individuos o instituciones sociales.

La cuestión ahora consiste en encontrar las semejanzas de familia que permiten usar el concepto ‘derechos humanos’ dentro de las distintas dimensiones donde éstos se manifiestan.

Esto es, determinar cuáles son las actividades, las prácticas significativas, socializadas y transformadoras que hacen posible el concepto 'derechos humanos'. En suma: el objetivo es desentrañar aquella noción de derechos humanos con que cuenta nuestra comunidad lingüística y cultural y con la cual se llevan a cabo aquellas actividades, una especial praxis humana en ámbitos como la filosofía, la política y el derecho, dimensiones en cuyos respectivos e interrelacionados discursos campea esa misma noción con específicos propósitos.

Parece claro que las actividades o prácticas en que se usa la expresión 'derechos humanos' son las relativas al respeto, protección, promoción o reivindicación de la persona humana ante una o varias formas de manifestación de poderes sociales o políticos. El concepto 'derechos humanos' alude, entonces, a una forma específica de entender lo que es dicha persona humana y cuál es la posición que guarda respecto de las otras en lo individual y lo colectivo. Se trata de una concepción ética que del ser humano guardan o intentan aplicar nuestras sociedades en las diversas dimensiones o prácticas de su vida comunitaria.

Pero, cabe preguntarse: ¿cuál es el origen de la noción derechos humanos? ¿En qué juego de lenguaje o dimensión se gestó y cómo fue que se trasladó a los distintos juegos o dimensiones donde se usa?

El término derechos humanos surge a la luz de una posición filosófica y dentro de un contexto histórico, social y cultural muy bien definido en países como Inglaterra, Francia y Estados Unidos entre los siglos XVII y XVIII. Con la expresión 'derechos humanos' se aludía, por los pensadores de la época, a la idea de derechos innatos compartidos por los seres humanos en función de una dignidad intrínseca que hallan su fuente en la naturaleza humana.

Sin embargo, el objetivo concreto del uso de la palabra 'derecho' en la expresión derechos humanos empleada en el

juego del lenguaje de la filosofía política de esos escritores, no alude a ‘derechos’ en el sentido jurídico de la expresión, sino a potestades que los seres humanos poseen en el llamado estado de naturaleza. Potestades que se dan fuera de cualquier clase de estado de derecho, ordenamiento jurídico y de las consecuentes reglas que rigen a éstos.

No obstante ello, de modo inadvertido, tanto pensadores que están a favor como en contra de las ideas iusnaturalistas adoptaron el concepto ‘derechos’ de la expresión ‘derechos naturales’ en su sentido jurídico y lo analizaron bajo las reglas a que se encuentra sujeto este discurso. Esta incomprensión trasladó la expresión ‘derechos naturales’ de su juego de lenguaje original (el de la filosofía política en que fue concebido) al juego del lenguaje jurídico. Los problemas que produjo esta sutil y aparentemente nimia traslación de significados fueron múltiples.

Uno de los más importantes es el siguiente: Suele darse una cierta incomprensión del objetivo de la fundamentación filosófico-iusnaturalista y de la doctrina política contractualista en que se gesta la idea de derechos humanos, más allá de sus propias contradicciones.

En efecto, esta fundamentación, en tanto se desarrolla en la dimensión filosófica, plantea, precisamente, un discurso de filosofía política con el cual trata de ofrecerse una explicación y justificación particular acerca del origen y ejercicio del poder político. Este discurso –individual liberalista– sostiene que la persona humana está amparada por derechos naturales, universales, absolutos, inalienables y eternos que son, a un tiempo, límite y condición de una clase de legitimidad política.

Parece obvio que estamos ante un tipo específico de discurso de filosofía política y no ante un discurso jurídico. Es por ello que a los derechos humanos se les asignó en su original dimensión una serie de características que no puede asignársele a tales derechos en su acepción o uso técnico jurídico.

Es un sinsentido jurídico hablar de derechos eternos, absolutos, previos a la sociedad y al Estado. Empero, en el discurso filosófico-político en que se gestó la noción 'derechos humanos' como 'derechos naturales' esos atributos funcionan, siempre y cuando no se les aparte del contexto de la teoría en que se conciben y los objetivos, no siempre muy claros, con que son usados.

Afirmar lo anterior no significa validar el discurso iusnaturalista ni aceptar que esté exento de crítica. Lo que quiere señalarse es que las razones que en pro o en contra de esa posición se esgriman, para ser lógicas y metodológicamente viables, deben plantearse desde el mismo nivel de discurso.

La discusión teórica y, por lo tanto, la filosofía de los derechos humanos, ha de tener lugar a través del discurso moral y no del discurso jurídico como erróneamente ha querido hacerse, lo cual tiene su origen en una clara incomprensión de la génesis del concepto 'derechos humanos'. Es precisamente esta incomprensión la que ha dado pauta a un problema clásico que se verifica en la dimensión jurídica de los derechos humanos y que enseguida se plantea:

En efecto, la traslación del concepto 'derechos naturales' de su sentido filosófico a la dimensión jurídica ha provocado un tratamiento inadecuado de dicho concepto, dificultando innecesariamente la determinación de su naturaleza jurídica. Este hecho ha repercutido en una circunstancia práctica muy concreta, a saber, un funcionamiento menos eficaz de la figura 'derechos humanos' en los ordenamientos jurídicos.

En este sentido es que debe tenerse presente que la misión del Derecho positivo respecto del concepto 'derechos humanos' no es elaborar su justificación. Una misión así, desde el inicio, está destinada al fracaso por su inoperancia lógica.

La función del derecho positivo en materia de derechos humanos consiste en asignarles la naturaleza jurídica única

o varia con que aquéllos se insertarán y funcionarán en los ordenamientos jurídicos. Lo anterior, con el objeto último, ni más ni menos, de que la protección, defensa o promoción de ese derecho tenga verificativo en la realidad, que sea, pues, eficaz.

Así las cosas, el tema de los derechos humanos visto desde su dimensión jurídica habrá de lidiar con una singularmente importante labor: hacer jurídicamente viable el discurso filosófico de los derechos humanos.

# LA NOCIÓN DE CONTRADICCIÓN COMO PUNTO DE ENTRADA A LA FILOSOFÍA DE LA LÓGICA DEL WITTGENSTEIN TARDÍO

Federico Marulanda  
Instituto de Investigaciones Filosóficas  
Universidad Michoacana

## Introducción

Mi propósito en este trabajo es elucidar, por lo menos parcialmente, la manera en que el Wittgenstein tardío concibe la lógica. No pretendo, sin embargo, ofrecer una interpretación novedosa de este apartado del pensamiento wittgensteiniano. Pasadas unas décadas en que los escritos póstumos de Wittgenstein concernientes a las matemáticas y a la lógica tuvieron una recepción generalmente hostil, en años recientes son numerosos los autores que han sabido encontrar en ellos un antídoto a impulsos fundacionalistas y un camino para evitar viejas aporías; no es excesivo afirmar que entre dichos autores existe coincidencia acerca de cuáles son los principales aprendizajes que sobre la naturaleza de las matemáticas y la lógica debemos extraer del corpus wittgensteiniano.<sup>1</sup> Mi aporte consistirá en abordar el tema desde una perspectiva restringida: propongo rastrear cómo

---

<sup>1</sup> Pueden verse, entre otros, Floyd (2005), Goldstein (1999), Marion (1998), Rodych (1997), Tomasini (2005).

Wittgenstein concibe la contradicción y ciertas nociones relacionadas, y a partir de allí desprender conclusiones acerca de su concepción de la lógica. Este método de aproximación sería irremediablemente incompleto si se tratara de describir una teoría filosófica enunciada de manera sistemática, pero en el caso del pensamiento de Wittgenstein resulta especialmente útil y acertado, como buscaré demostrar.

Para encaminar la discusión conviene despejar dos asuntos. El primero es recordar que la preocupación de Wittgenstein por las contradicciones no es característica exclusiva de sus escritos tardíos: es un asunto que ya aparece, prominentemente, en el *Tractatus Logico-Philosophicus* (*TLP*) y en sus textos preparatorios. De hecho, resulta interesante ver cómo, aunque la concepción wittgensteiniana de la lógica cambia de manera diametral del *TLP* a los escritos del período tardío —la lógica pasa de ser vista como “el andamiaje del mundo” a ser vista como algo cuyo fundamento son las prácticas, el uso,— el modo en que Wittgenstein concibe las contradicciones se mantiene relativamente constante a través de su obra: éstas son entendidas, en el primer período, en el período de transición, y en los escritos maduros sobre las matemáticas y la lógica, como pseudoproposiciones cuya función no es transmitir contenidos empíricos sino más bien ser una expresión de las reglas que regulan el discurso empírico. Otro aspecto que se mantiene constante a través de la obra de Wittgenstein es su incomodidad con la regla de inferencia clásica *ex falso quodlibet* (*EFQ*), que permite deducir un enunciado arbitrario a partir de una contradicción. Pero como es imposible abordar la totalidad de este asunto en el espacio disponible, limitaré mi atención a los últimos trabajos de Wittgenstein sobre el tema: las *Observaciones sobre los Fundamentos de la Matemática* (*OFM*), escritas entre 1937 y 1944, y las

*Lecciones sobre los Fundamentos de la Matemática (LFM)*, de 1939.<sup>2</sup>

El segundo asunto preliminar consiste en advertir que, como los títulos recién mencionados indican, en sus escritos maduros Wittgenstein usualmente no aborda la lógica de manera independiente, sino que lo hace en el contexto de sus reflexiones sobre las matemáticas, como si estas dos disciplinas constituyeran un área única del conocimiento. Wittgenstein tiene buenas razones para proceder de esta manera (que ciertamente no son las de sus maestros, los logicistas Frege y Russell): como veremos, concibe los enunciados matemáticos y los enunciados lógicos de manera indistinta, como normas auto-postuladas, mas no arbitrarias. Ahora bien, a mi modo de ver – aunque no defenderé esta tesis de manera directa en el presente trabajo – el planteamiento wittgensteiniano es más plausible en su aplicación a la lógica que a las matemáticas, y es por ésto que centro mi interés en la primera: pero como la discusión wittgensteiniana sobre estos temas está entrelazada, es ineludible que a lo largo del trabajo también se trate de asuntos relacionados con las matemáticas.

### **Contradicciones, inconsistencia y trivialidad**

Durante su período transicional Wittgenstein criticó reiteradamente la importancia que los matemáticos dan a la obtención de pruebas de consistencia de sus teorías, y se mostró en particular desacuerdo con el programa de Hilbert, que buscaba proporcionar una fundamentación de las matemáticas para la cual era impres-

---

<sup>2</sup> Para un repaso de la cronología de los escritos sobre las matemáticas y la lógica de Wittgenstein, algunos de los cuales únicamente salieron a la luz en 2000–2001 con la publicación en CD-ROM de su *Nachlass*, ver Rodych (2011).

cindible obtener una prueba de la consistencia de la aritmética dentro del marco de ciertas limitaciones formales estrictas.<sup>3</sup> Críticas similares aparecen en una serie de conversaciones ocurridas a principios de la década de 1930 entre Wittgenstein y varios miembros del Círculo de Viena, transcritas por F. Waismann. En ellas, los miembros del Círculo insisten en la deseabilidad de obtener pruebas de consistencia de teorías matemáticas, llevando a Wittgenstein a admitir, a manera de analogía, que jugar un juego trivial no tendría ningún objeto.<sup>4</sup> Esto es obvio: un torneo de cruces y nones carecería de interés; a nadie le importaría el ajedrez si sus reglas no permitieran que se tomara a la reina (las blancas darían mate en un par de jugadas). Es decir, en el contexto de los juegos, ‘trivial’ significa que el resultado de una partida jugada por jugadores mínimamente competentes siempre será el mismo. Pasando de los juegos a los sistemas formales, podemos preguntarnos: ¿cuándo es trivial una teoría?<sup>5</sup> La respuesta estándar, que claramente es la que tenían en mente los miembros del Círculo de Viena, es: una teoría es trivial cuando es inconsistente, porque en ese caso contiene todos los enunciados bien formados del lenguaje en el cual está expresada. Es importante recalcar, no obstante, que esta respuesta únicamente es correcta cuando la lógica (i.e., la relación de consecuencia) que subyace a la teoría en cuestión permite la derivación de cualquier enunciado a partir de una contradicción, como lo hacen, por ejemplo, la lógica clásica

---

<sup>3</sup> Ver, por ejemplo, *Gramática Filosófica* III §14, *Observaciones Filosóficas* XIII §10. Retornaré a este asunto en la Sección 4.

<sup>4</sup> Ver Waismann (1967/1973) IV, V. Véase también *OFM* III §77.

<sup>5</sup> Utilizo ‘teoría’ en el sentido técnico, para referirme a un conjunto de enunciados cerrado bajo una relación de consecuencia. Wittgenstein emplea frecuentemente el término ‘cálculo’, cuyo significado es análogo pero posiblemente no idéntico al de ‘teoría’, debido a sus consideraciones sobre el seguimiento de reglas. Desafortunadamente este es un asunto sobre el que no podremos profundizar presentemente.

o la intuicionista. Pero ¿acaso toda lógica concebible reduce una teoría inconsistente a la trivialidad? Si esto último no es exacto, si pueden haber teorías inconsistentes pero no triviales, entonces Wittgenstein puede tener algo de razón al insistir que la obtención de una prueba de consistencia no es un requerimiento imprescindible para la aceptabilidad de una teoría.

El hecho histórico es que sistemas formales paraconsistentes en los que una contradicción no conlleva a resultados arbitrarios han sido estudiados desde finales de la década de los 40s, ofreciendo una base para el razonamiento en teorías inconsistentes pero no triviales. Este es un desarrollo que Wittgenstein parece haber anticipado correctamente, habiendo pronosticado en 1930 que “se emprenderían investigaciones matemáticas sobre cálculos que contienen contradicciones, y se haría alarde de que finalmente nos hemos librado [de la consistencia].”<sup>6</sup> Sin embargo en *LFM* y *OFM*, Wittgenstein usualmente no plantea la cuestión en los anteriores términos. En varias ocasiones en *LFM*, por ejemplo, lo que Wittgenstein hace es sugerir a los presentes que no hay por qué preocuparse demasiado por las contradicciones, invitándolos a “dejarlas quietas”, así como a “simplemente no deducir ninguna conclusión a partir de una contradicción”.<sup>7</sup> Sugerencias como éstas son, sin duda, sorprendentes, hasta el punto que varios críticos han reaccionado llamándolas no sólo curiosas o erróneas, sino irracionales.<sup>8</sup> Pero tales reacciones son exageradas, por dos razones. Primero, Wittgenstein jamás niega que si una contradicción conlleva a la trivialidad, ésto en efecto cons-

---

<sup>6</sup> Waismann (1967/1973) p. 121.

<sup>7</sup> *LFM* lecciones XIV p. 138 y XXIII p. 220. Desafortunadamente *LFM* no se ha traducido al español, por lo que todas las citas a esta obra hacen referencia a la edición en inglés – Wittgenstein (1939/1976) – y son traducidas por el autor.

<sup>8</sup> Ver por ejemplo Chihara (1977) p. 380; Gerrard (1991) p. 127. También pueden revisarse Anderson (1958), Kreisel (1958), Dummett (1959).

tituye un problema decisivo; segundo, al sugerir que no es necesario inferir nada a partir de una contradicción, Wittgenstein no está supliendo una directiva técnica acerca de cómo definir una relación de consecuencia paraconsistente. Miremos estos dos puntos de manera más detallada.

Hay que admitir que Wittgenstein invita a malentendidos cuando, en el contexto de una discusión sobre las matemáticas clásicas, sugiere que nada tiene que ser inferido a partir de una contradicción, aparentemente manteniendo que los matemáticos clásicos no tienen razones para preocuparse de que una contradicción surja en el seno de alguna de sus teorías. Pero es importante recordar que en el mismo contexto, Wittgenstein también afirma que “si entendemos las contradicciones de tal manera de que de ellas se sigue cualquier cosa, entonces ya no tenemos un cálculo, o sólo algo inútil que superficialmente parece un cálculo” y también que “el punto de evitar la contradicción es evitar la ambigüedad resultante – evitar llegar a ese lugar a partir del cual podemos ir en todas las direcciones. Una contradicción puede nulificar el objetivo del cálculo.”<sup>9</sup> En otras palabras, Wittgenstein no niega que si un matemático encuentra una contradicción en cierta teoría clásica  $T$ , tiene excelentes razones para preocuparse, pues de acuerdo con la lógica que rige esa teoría,  $T$  es trivial. Pero al mismo tiempo, Wittgenstein añade, y esto es lo que me interesa resaltar, que evitar una contradicción no es “evitar una peculiar falsedad acerca de asuntos lógicos”,<sup>10</sup> enfatizando así que no se debería generalizar a partir de la preocupación del matemático clásico que las contradicciones son siempre algo temible, ni concluir que evitarlas es algo así como un *sine qua non* lógico.

---

<sup>9</sup> *LFM* lecciones XXV p. 243 y XXIII p. 224. Ver también *OFM* III §83; *OFM* VII §27.

<sup>10</sup> *LFM* lección XXV p. 243.

Pero sería un error pensar que el punto principal que Wittgenstein hace en los pasajes mencionados es trasladar el requerimiento mínimo para la aceptabilidad de una teoría formal de la consistencia a la no-trivialidad. Cuando Wittgenstein acepta que cualquier teoría digna de ser discutida no puede ser trivial, su objetivo no es la identificación de un nuevo imperativo lógico que sustituya a la desplazada consistencia. La razón para ésto es simplemente que la trivialidad no es evitada por razones lógicas, sino prácticas. No hay algo así como la ley lógica de la no-trivialidad. Más bien, dados nuestros intereses, objetivos y necesidades, no encontramos ninguna razón para entretenernos con una teoría  $T$  expresada en un lenguaje  $L$  tal que todas las fórmulas bien formadas de  $L$  son teoremas de  $T$ . En el punto culminante de un argumento que abarca varias lecciones de *LFM*, Wittgenstein pone la cuestión de la siguiente manera:

¿qué quiere decir: reconocer o no reconocer las verdades de la lógica? ¿Jurar en nombre de la lógica? Exclamar: “sin duda esto no puede ser” en un tono firme de voz? O simplemente no hacer cierto tipo de cosas, por ejemplo no producir un “cálculo totalmente inútil”? De decir algo, yo diría esto último. *No es que estemos convencidos de una verdad particular. Más bien que queremos hacer esto o lo otro.*<sup>11</sup>

Más adelante retornaré a la concepción wittgensteiniana de la lógica implícita en la anterior cita, es decir, como una disciplina delimitada por factores que son a la vez contingentes y profundos. Por ahora, me centraré en la segunda razón por la cual la sugerencia de no inferir nada a partir de una contradicción no es

---

<sup>11</sup> *LFM* lección XXIII p. 230 (énfasis presente en el original). Cf. *OFM* IV §55–57.

tan irresponsable como los críticos de Wittgenstein han alegado: a saber, que es equivocado interpretar a este último como ofreciendo una directiva técnica acerca de cómo definir una relación de consecuencia paraconsistente. Lo primero que hay que anotar en este sentido es que en ningún momento el Wittgenstein tardío pretende formular un sistema lógico en el que las contradicciones no conduzcan a la trivialización. Es importante subrayar, además, que este modo de proceder no constituye ni una carencia ni una laguna, sino que es deliberado y consonante con su perspectiva filosófica general. Para empezar, con la excepción de un breve período al inicio de la década de los 30s, sus intereses radican no en los aspectos técnicos involucrados en la construcción de sistemas formales de cualquier tipo, sino (entre otras cosas) en esclarecer la función, utilidad, y relevancia filosófica de los mismos. Adicionalmente, Wittgenstein fue reaccionando con progresivo recelo en contra de programas revisionistas o reformistas propensos a surgir a partir del desarrollo de diversos sistemas formales: en particular, cuestionó con vehemencia la suposición que la totalidad o por lo menos buena parte de nuestras prácticas lingüísticas o inferenciales puedan ser correctamente sistematizadas mediante algún sistema formal, y que en consecuencia sean susceptibles de ser criticadas desde el punto de vista de la sistematización.

Por último, Wittgenstein no necesita el ejemplo concreto de alguna lógica paraconsistente para ver que no siempre se infiere cualquier cosa a partir de una contradicción, pues de hecho no procedemos de esta manera en un amplio rango de situaciones cotidianas. Pensemos, por ejemplo, en una situación en la que se encuentra una contradicción entre los estatutos de un sistema legal (e.g. de acuerdo con la ley, el límite de velocidad en toda una ciudad es de 30 km/h, pero en una de sus avenidas se indica que está permitido circular a 40 km/h). ¿Concluyen los conductores que pueden transitar a cualquier velocidad? O imaginemos un juego de cartas para el que por descuido se sientan

reglas contradictorias (e.g. se acuerda que una escalera bate a un trío y una pareja, que un trío y una pareja bate a una mano con todas las cartas del mismo palo, y que una mano con todas las cartas del mismo palo bate a una escalera). Suponiendo que en una tirada salen simultáneamente estas tres manos, ¿se sigue que cada jugador tiene derecho a todo el botín? O suponemos que se nos confronta con el aparentemente convincente argumento según el cual, de la oración del mentiroso en el lenguaje natural ('La presente oración es falsa'), se deduce una contradicción explícita (que dicha oración es falsa y no es falsa). ¿Soñaría alguien con concluir que la luna está hecha de lentejuelas? La respuesta obvia es: no, y esto seguiría siendo el caso aún si se aceptara que el argumento en cuestión es correcto.<sup>12</sup>

Ejemplos como los anteriores llevan a Wittgenstein a concluir que inferir conclusiones arbitrarias a partir de una contradicción no es una imposición de la razón,<sup>13</sup> por lo que se siente habilitado para sugerir que es posible "dejar las contradicciones quietas": pero lo anterior evidentemente no equivale a una propuesta técnica acerca de cómo definir una relación de consecuencia paraconsistente para algún sistema formal específico. Sin embargo es así como varios de sus críticos lo han interpretado. Alan Turing, presente en las lecciones de 1939, inmediatamente objeta la sugerencia de Wittgenstein diciendo que un enunciado arbitrario puede ser deducido en una teoría inconsistente "sin pasar por la contradicción", es decir, sin apelar a EFQ, la regla de inferencia clásica que permite deducir cualquier fórmula a partir de una contradicción.<sup>14</sup> Esto es cierto,

---

<sup>12</sup> Wittgenstein –dicho sea de paso– rechaza que el argumento sea correcto, pero esta es otra discusión que no podré abordar en este trabajo.

<sup>13</sup> Véanse *LFM* lección XXII p. 218; *OFM* VII §15.

<sup>14</sup> *LFM* lección XXII p. 220. El mismo argumento es elaborado en Chihara (1977) pp. 371–372.

como lo demuestran argumentos elementales<sup>15</sup> conocidos desde el medioevo.<sup>16</sup> Ahora bien, cómo es que Wittgenstein responde a esta objeción es un asunto contencioso. Para Charles Chihara, Wittgenstein simplemente no entiende el punto de Turing.<sup>17</sup> Michael Wrigley ha argumentado que la objeción de Turing es desarmada por la, según él, tesis principal de la filosofía de la lógica y matemáticas de Wittgenstein, a saber, un “convencionalismo radical o global que entiende todas las verdades necesarias, incluidas las atribuciones de consecuencia lógica, como convencionales.” Por lo tanto, según Wrigley, “todavía no se determina si una fórmula que no ha sido actualmente derivada se sigue de una contradicción, con o sin *ex falso quodlibet*”.<sup>18</sup> Para Stuart Shanker, quien rechaza la lectura convencionalista de Wrigley, Wittgenstein implícitamente sostiene que en aquellas pruebas en las que es posible derivar una conclusión arbitraria sin apelar a EFQ, de todas maneras está presente una fórmula contradictoria, por lo que el mandato de no deducir nada a partir de una contradicción sigue en vigencia.<sup>19</sup> Veamos la respuesta que Wittgenstein da a Turing:

---

<sup>15</sup> Se puede pasar de una contradicción a un enunciado arbitrario sin apelar a EFQ siguiendo, por ejemplo, el siguiente esquema de argumento:

1.	$a \ \& \ \sim a$	Premisa
2.	$a$	1, eliminación de la conjunción
3.	$\sim a$	1, eliminación de la conjunción
4.	$a \vee \beta$	2, introducción de la disyunción
5.	$\beta$	3, 4, silogismo disyuntivo

<sup>16</sup> A este respecto puede consultarse Martin (1986).

<sup>17</sup> Ver Chihara (1977) p. 372. Hasta comentaristas simpatéticos con la postura de Wittgenstein han concluido que este último no tiene una buena respuesta a Turing. Ver, e.g., Goldstein (1986) p. 52, Goldstein (1989) pp. 554–555.

<sup>18</sup> Wrigley (1980) pp. 471, 474–475 (trad. del autor).

<sup>19</sup> Shanker (1987) pp. 242–243.

El punto es si hay o no hay algo que nos impida usar el cálculo de tal manera que podamos inferir cualquier enunciado a partir de una contradicción. Supongamos que fuera nuestra educación o entrenamiento lo que nos lo impide. No tengo problemas con eso.

Debo tener mucho cuidado aquí. Estoy en un lugar peligroso y puedo caer en la trampa de entrometerme con los matemáticos.<sup>20</sup>

A mi entender, Turing, Chihara, Wrigley y Shankar se equivocan en la interpretación de una postura que Wittgenstein expresa de manera relativamente clara. El paso de la inconsistencia a la trivialidad no se da por necesidad lógica: estas dos propiedades son distinguibles, aunque tradicionalmente hayan sido coidentificadas. Sin embargo no es su objetivo (de hecho sería un signo de que se ha desviado de su objetivo) el proponer un sistema formal en que se ponga de manifiesto esta distinción.<sup>21</sup>

### Aritméticas inconsistentes

La objeción de Turing no es la única con la que Wittgenstein se confronta en *LFM* y *OFM* respecto a su postura acerca de las contradicciones y cuestiones afines. Otra es que una aritmética inconsistente sería inaplicable; más concretamente, en *LFM* un alumno repara que un puente construido con la ayuda de una aritmética inconsistente podría caerse. Para darle cuerpo a la objeción, el alumno supone que dos métodos de multiplicar entregan resultados distintos y los ingenieros, sin percatarse, usan ambos: uno para calcular la resistencia del material con el que se construirá el puente, el otro para

---

<sup>20</sup> *LFM* lección XXIII p. 223. Ver también *LFM* lección I p. 13; *OFM* III §81.

<sup>21</sup> Una lectura similar es propuesta en Marconi (1984) §IV.

calcular la carga que la estructura debe soportar. La obra se contruye, colapsa, hay pérdida de vidas. De lo que se concluye que una teoría inconsistente es inutilizable, y que una contradicción escondida puede ser catastrófica.<sup>22</sup>

La respuesta de Wittgenstein a la objeción del puente defectuoso es que el ejemplo no involucra una contradicción, explícita o escondida, sino dos formas distintas de calcular, que no deberían ambas llamarse ‘multiplicación’. A ésto añade que si los ingenieros aplicaran los métodos del (inconsistente) *Grundgesetze* de Frege para hacer sus cálculos, su puente no se caería, a menos de que estuvieran empleando una teoría de materiales errónea: dejando a un lado la complicación innecesaria, la aritmética fregeana funcionaría perfectamente bien para propósitos ingenieriles, suponiendo que nadie trajera a colación la contradicción encontrada en ella por Russell – y si alguien lo hiciera, la respuesta de los ingenieros en todo caso no sería la de asignar resultados arbitrarios a sus cálculos.<sup>23</sup> Lo anterior no equivale a afirmar que la contradicción de Russell no impide al *Grundgesetze* servir como fundamento lógico de la aritmética: pero ése es otro asunto, al que Wittgenstein responde, en efecto, que nunca hubo necesidad de suplir a la aritmética de una fundamentación lógica.<sup>24</sup> Para Wittgenstein, la aritmética es tan sólida como una teoría puede aspirar a serlo: está perfectamente bien entendida, y, sobre todo, es aplicada con éxito y provecho absolutamente todo el tiempo. ¿Podría acaso la maquinaria del *Grundgesetze* hacerla aún más sólida?

Por supuesto, la anterior réplica no precluye la formulación de una versión más aguda de la objeción del puente defectuoso. En *OFM*, Wittgenstein considera directamente lo que una obje-

---

<sup>22</sup> *LFM* lección XXII, pp. 216 ss.

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> Ver, e.g. *OFM* VII §16.

ción así demostraría. Para tal efecto, imagina una aritmética inconsistente que conlleva a “proposiciones matemáticas equivocadas”, pero que no obstante es utilizada para construir un puente, que un buen día se viene abajo. En vez de culpar a la teoría, sin embargo, los constructores llaman el desastre “un Acto de Dios.”

¿Qué debemos decir: que estaba equivocada su computación, o que no era una computación?

Ciertamente, si fuéramos exploradores observando a la gente que actúa de esta manera podríamos decir: estas personas no saben lo que es calcular. O también: hay un elemento de arbitrariedad en su cálculo, que distingue la naturaleza de sus matemáticas de las nuestras. Pero lo que no podríamos negar es que esa gente posea unas matemáticas.<sup>25</sup>

Procederé a paso lento para asegurar la comprensión de este pasaje. Primero que todo, es importante resaltar que Wittgenstein concede de antemano que la inconsistencia de la aritmética imaginada genera errores. Es decir, Wittgenstein no está defendiendo la idea que una aritmética inconsistente podría ser correcta. Su argumento, más bien, es que aun si se presupone que alguna teoría (o, de manera más general, algún método o práctica) contiene errores concretos identificables desde una perspectiva externa, ésto no es suficiente para descalificarla ante quienes no tienen acceso a esa perspectiva, si es que entre estos últimos dicha teoría o método o práctica goza de aplicabilidad o es en alguna medida útil. Pero aducir, como se hace en la presente objeción, que una teoría matemáti-

---

<sup>25</sup> *OFM* VII §34; ver también *OFM* VII §11. Por desacuerdos con la traducción publicada de *OFM* al español (Wittgenstein (1956/1987), todos los pasajes citados de *OFM* son traducidos por el autor a partir de Wittgenstein (1956/1978).

ca inconsistente es necesariamente inaplicable, es justamente pretender que existe un criterio externo, absoluto, lógico – la consistencia – que permitiría determinar por adelantado la posible utilidad de toda teoría. Al resistirse a admitir que una teoría inconsistente es *eo ipso* inaplicable, el objetivo principal de Wittgenstein es criticar una concepción de la lógica a partir de la cual es natural, o por lo menos permisible, efectuar este tipo de anteposición de una supuesta ley de la razón a los hechos, a las prácticas, al uso.

Para profundizar el anterior punto puede resultar útil extender el ejemplo propuesto por Wittgenstein. Imaginemos, pues, una comunidad primitiva cuyo conocimiento matemático se limite a la habilidad de contar hasta algún número relativamente pequeño.<sup>26</sup> Aunque los miembros de esta comunidad no poseen el concepto general de la suma, sí pueden, contando, efectuar sumas simples: pueden, e.g., contar primero 3 ovejas, luego otras 4 ovejas, y finalmente contarlas todas juntas para así establecer que del pastoreo regresaron 7 ovejas. Imaginemos ahora que un respetado miembro de la comunidad transcribe en una tabla los resultados de sus ejercicios de conteo en una notación no posicional rudimentaria:

					...
					...
					...
					...
					...
...	...	...	...	...	...

---

<sup>26</sup> Cf. *OFM* I §135 s. Un ejemplo similar es mencionado en Dummett (1959) pp. 173–175.

Esta tabla refleja un proceso de abstracción matemática que permite, por ejemplo, visualizar la conmutatividad de la adición. Pero supongamos que nuestra comunidad la utiliza únicamente para corroborar sus sumas por conteo: e.g., después de contar las ovejas que trajeron dos de sus pastores y sumar los resultados como se ha descrito, se verifica que el total coincida con el que aparece en la casilla correspondiente de la tabla (se verifica que por cada oveja que regresó al corral haya una barra en esa casilla). Imaginemos ahora (1) que con el paso de los años la tabla adquiere autoridad incontestada, pero (2) que la tabla contiene un error, e.g., en la casilla correspondiente a la suma de 17 y 22 aparecen 38 barras. Puesto que las necesidades matemáticas de la comunidad son mínimas, podemos suponer que el error raramente conduce a situaciones inesperadas. Esto no impide imaginar que, a raíz de una de esas situaciones, algún reformador llegue a convencer a los demás de la necesidad de revisar la tabla original; podemos hasta imaginar cómo a partir de esa reforma la comunidad eventualmente llegue a desarrollar los recursos aritméticos suficientes para entender que si  $17 + 22 = 38$ , entonces  $n = 0$  para todo  $n$ . Pero también es posible imaginar, siguiendo a Wittgenstein, que los miembros de la comunidad prefieran interpretar el desacuerdo entre el conteo y la tabla como evidencia de un milagro. En todo caso – y esto es lo importante – tal como la situación está planteada, la técnica de conteo y corroboración descrita, a pesar del error que contiene, sirve los propósitos de la comunidad de pastores moderadamente bien, es algo que tiene sentido, que forma parte de sus prácticas y de su vida. Pues bien: a ojos de Wittgenstein, la moraleja de una historia como ésta es que “si una contradicción fuera encontrada hoy en día en la aritmética, lo único que ésto demostraría es que una aritmética con ese tipo de contradicción puede ser

extremadamente útil.”<sup>27</sup> Y una vez establecido esto último, Wittgenstein puede pasar sin dificultades a la conclusión que, de obtenerse, una prueba de la consistencia de la aritmética sólo proporcionaría un sentido de seguridad innecesario.

### Pruebas de consistencia

La discusión de la sección anterior me conmina a abordar de manera más amplia la disatisfacción que siente Wittgenstein con la importancia que a su parecer le es acordada por los matemáticos a las pruebas de consistencia, asunto que se había mencionado al principio de la Sección 2, y que ahora retomo.

En *OFM*, Wittgenstein identifica como uno de sus objetivos en la filosofía de las matemáticas el “alterar la *actitud* frente a la contradicción y las pruebas de consistencia”.<sup>28</sup> ¿En qué consiste esta actitud percibida, en lo que respecta a las pruebas de consistencia? Para responder a esta pregunta es preciso distinguir entre diversas actitudes posibles. Primero, está la actitud inherente al programa de Hilbert, que para ser exitoso hubiera requerido la obtención de una prueba finitística de la consistencia de la aritmética.<sup>29</sup> Pero el programa de Hilbert fue transformado por los resultados obtenidos por Gödel en 1931 acerca de la incompletud de cualquier teoría formal con recursos mínimos. En particular, el segundo teorema de incompletitud de Gödel establece que es imposible demostrar la consistencia

---

<sup>27</sup> *OFM* VII §35. Véanse también *OFM* VII §§14 s.; *Investigaciones Filosóficas* II. xi.

<sup>28</sup> *OFM* III §82.

<sup>29</sup> No es posible actualmente entrar en detalles acerca del programa de Hilbert. Para ello puede consultarse, e.g., Detlefsen (1986).

de la aritmética razonando al interior de la misma aritmética, y mucho menos al interior de un fragmento de la aritmética, como lo requería el programa original de Hilbert.<sup>30</sup>

Lo anterior no significa que, después de 1931, se abandone la búsqueda de pruebas de consistencia de la aritmética: de hecho durante los 1930s y el principio de los 1940s, G. Gentzen, quien concebía su trabajo como una continuación directa del programa de Hilbert, obtuvo una serie de pruebas de este tipo. Pero las pruebas de Gentzen apelan a un principio extra-aritmético de inducción transfinita y por tanto no tienen el valor fundacional pretendido por Hilbert; su interés más bien radica en delimitar qué recursos son necesarios para demostrar la consistencia de la aritmética, y qué métodos de prueba conducen al resultado deseado. En otras palabras, las pruebas de consistencia obtenidas por Gentzen responden no a un programa justificatorio, sino a preguntas de orden matemático. Todo lo cual significa que, después de 1931, la actitud hacia las pruebas de consistencia implícita en el programa de Hilbert está esencialmente en declive.

Wittgenstein, por su parte, deja de discutir el programa de Hilbert de manera detallada después de 1931. Sus críticas en contra de la presunta actitud de los matemáticos frente a

---

<sup>30</sup> Gödel tuvo la cautela de afirmar que su segundo teorema de incompletud “no contradice el punto de vista formalístico de Hilbert. Pues este punto de vista sólo presupone la existencia de una prueba de consistencia en la cual únicamente métodos finitísticos de prueba sean empleados, y es concebible que existan pruebas finitísticas que no puedan ser expresadas en el formalismo de *Principia [Mathematica]* o extensiones del mismo.” (Gödel (1931) p. 615, trad. del autor). No obstante, matemáticos pertenecientes a la escuela de Hilbert (Herbrand, von Neumann), si no es que el mismo Hilbert, no tardaron en interpretar los resultados de Gödel como demostrando que los objetivos originales del programa de Hilbert eran inalcanzables. Esta es la conclusión generalmente aceptada.

las pruebas de consistencia frecuentemente se trasladan hacia un matemático imaginado cuya razón para desear la obtención de una prueba de consistencia de alguna teoría en la que trabaja es la impresión que, en ausencia de una prueba así, el valor de su trabajo es incierto.<sup>31</sup> Pero otra consecuencia indirecta de los teoremas de incompletitud de Gödel es que albergar una impresión como ésta no tendría mayor sentido, puesto que los teoremas establecen que una prueba de consistencia de cualquier teoría matemática  $T$  que satisfaga ciertos requerimientos mínimos<sup>32</sup> debe proceder en otra teoría  $T'$  deductivamente más fuerte que  $T$ , y en general no existe mayor certeza de la consistencia de  $T'$  que de la que existía respecto a la teoría original. Es por esto que, cuando hacia 1939–1940 Wittgenstein pregunta retóricamente, “¿*debe* una prueba de consistencia [...] necesariamente darme mayor certeza de la que tenía sin ella?”,<sup>33</sup> no está oponiéndose a una actitud equivocada acerca de las pruebas de consistencia supuestamente compartida por muchos matemáticos: está expresando una actitud con la que, creo, la mayoría de matemáticos estarían de acuerdo.

Quizás una mejor descripción de la actitud de algunos matemáticos respecto a la consistencia es que éstos consideran deseable tener bases sólidas para creer que sus teorías son consistentes, sin pretender que estas bases consistan exclusiva o principalmente en la obtención de pruebas de consistencia, habida cuenta de los limitantes que establecen los teoremas de incompletitud. ¿En qué consistirían, entonces, esas bases? Aquí se deben distinguir por lo menos tres casos. El primero

---

<sup>31</sup> Véase, e.g., *OFM* III §§82–87.

<sup>32</sup> La aritmética estándar (la aritmética de Peano), así como teorías bastante más débiles que ella, satisfacen estos requerimientos.

<sup>33</sup> *OFM* III §82.

es el de una teoría básica como la aritmética (para mayor precisión, me referiré a la axiomatización canónica de la aritmética conocida como la aritmética de Peano (*PA*)). Como decía anteriormente, una prueba independiente de la consistencia de una teoría como *PA* sólo puede efectuarse dentro de una teoría deductivamente más fuerte que *PA*, cuya propia consistencia no ha sido establecida, o si lo ha sido, es dentro de otra teoría que a su vez es deductivamente más poderosa que la anterior y cuya consistencia no ha sido establecida, etc.<sup>34</sup> No obstante, los matemáticos no albergan verdaderas dudas acerca de la consistencia de *PA*. Más allá de la existencia de pruebas de consistencia como las de Gentzen – que como ya se dijo no tienen como objetivo garantizar que la aritmética “esté en orden” – la creencia generalizada entre los matemáticos en la consistencia de *PA* está basada en la familiaridad total con los números naturales y las operaciones sobre ellos, y la aprehensión intuitiva del modelo pretendido de *PA*. Ahora bien, atendiendo a lo dicho en la sección anterior, se podría entender a Wittgenstein como poniendo en duda la necesidad de apelar a este tipo de base para creer en la consistencia de *PA*. Pero esta posible objeción es superficial, pues las razones mencionadas para creer en la consistencia de *PA* no son razones que los matemáticos hayan tenido que buscar para satisfacer su angustia acerca de la no descartada inconsistencia de esta teoría: en particular, la familiaridad total con los números naturales y las operaciones sobre

---

<sup>34</sup> También es posible la obtención de una prueba de consistencia de *PA* relativa a alguna otra teoría *T*. Aquí la situación no difiere demasiado de la ya descrita, pues o bien (a) la consistencia de *T* no está establecida, o (b) si lo está de manera independiente, es en una teoría deductivamente más fuerte que *T* cuya consistencia no está establecida (etc.), o (c) si lo está de manera relativa, es en una teoría cuya consistencia a su vez debe ser establecida de manera independiente o relativa a otra teoría de cuya consistencia no tenemos en todo caso mayor seguridad de la que teníamos de la consistencia de *PA*.

ellos es algo que cualquier persona obtiene al adquirir, en la escuela primaria, conocimiento de la aritmética.

Un segundo caso a considerar es el de una teoría como la de conjuntos de Zermelo-Fraenkel ( $ZF$ ), concebida específicamente para servir como fundamento matemático, por lo menos en el sentido de que casi la totalidad de las matemáticas clásicas pueden ser traducidas a ella, y por consiguiente su consistencia depende de la de ella. Es claro que en este caso los matemáticos clásicos querrán tener razones para creer en la consistencia de  $ZF$ , y que éstas no pueden consistir de una prueba independiente o relativa de consistencia. Y las tienen: las razones están dadas por la manera en que los axiomas de la teoría deliberadamente restringen la formación de conjuntos para evitar antinomias conocidas, y por la experiencia profunda con la teoría acumulada durante varias décadas que hace que para un experto sea difícil pensar que sus axiomas son inconsistentes.

Caso aparte sería la situación en la que un matemático se ocupa de una teoría  $T$ , para la cual, a diferencia de  $PA$  o  $ZF$ , no existen razones antecedentes para creer en su consistencia. A este matemático seguramente le interesaría la información que le entregaría una prueba de consistencia de  $T$  dentro de o relativa a alguna otra teoría. Aquí cabría preguntarse, en espíritu wittgensteiniano: ¿Por qué es que esta información se considera especialmente valiosa? Será una pregunta que no podré abordar presentemente, si he de ceñirme al objetivo de priorizar la discusión de la lógica.

### **Contradicciones en el lenguaje natural**

La lógica no es algo que se utilice únicamente para razonar en teorías formales. En la vida cotidiana hacemos inferencias

(inducimos, deducimos), y también distinguimos entre inferencias acertadas e inacertadas. En todo esto nos guía la lógica, en un sentido general de 'lógica' como teoría de la inferencia, y también en el sentido más estrecho de lógica clásica deductiva. Pero ciertamente el Wittgenstein tardío no piensa que la lógica en alguno de los anteriores sentidos sea capaz de describir o sistematizar por completo nuestras prácticas inferenciales y lingüísticas. Para acercarme a su posición, una vez más resulta explicativo apelar al caso de las contradicciones, esta vez trasladadas al ámbito del lenguaje natural.

Según la lógica clásica, una contradicción siempre es falsa.<sup>35</sup> En una de las discusiones de *LFM*, sin embargo, Wittgenstein proclama: "la contradicción no tiene por qué ser llamada falsa."<sup>36</sup> Tal vez se ilumine el punto de Wittgenstein haciendo un contraste entre: 'La primera guerra mundial terminó en 1925', oración (históricamente) falsa, y 'La primera guerra mundial terminó en 1925 y no terminó en 1925', oración contradictoria, a la que más que evaluar como falsa consideramos absurda, pues a través de ella se afirma algo para después negarlo, cancelándose lo dicho. En todo caso no tenemos normalmente un uso para contradicciones como la anterior, mientras que sí lo tenemos para falsedades empíricas. Este último 'normalmente' es significativo: hace parte de la postura del Wittgenstein tardío el abstenerse de proponer máximas generales como: 'las contradicciones en lenguaje natural no son falsas, sino que no tienen un uso'. La razón es que es fácil encontrar oraciones que sintácticamente son contradicciones (i.e., son la conjunción de una oración y su negación), a las que sí les damos un uso, y a veces hasta tenemos

---

<sup>35</sup> En la lógica clásica de primer orden, una contradicción es, por definición, una falsedad lógica.

<sup>36</sup> *LFM* lección XX p. 222.

por verdaderas, como por ejemplo la oración ‘Estoy en Veracruz y no estoy en Veracruz’ (proferida en Xalapa, Veracruz).<sup>37</sup>

La utilidad ocasional de algunas contradicciones no se limita a oraciones contradictorias en el modo indicativo. Por ejemplo, en casos usuales, no podríamos obedecer una orden contradictoria, como ‘¡Salga del cuarto y no salga del cuarto!’. La inhabilidad de cumplir esta orden no es una inhabilidad física, como si se tratara de la orden: ‘¡Levite!’. Más bien, dado el significado que normalmente le damos a ‘y’ y ‘no’, no sabríamos cómo obedecerla – parece que cualquier respuesta sería insatisfactoria. Las órdenes contradictorias, pues, no son obedecibles, por lo que no sirven para lo que usualmente sirven las órdenes, para lograr que alguien actúe de cierta manera. Aun así Wittgenstein señala que es posible imaginar una extensión de nuestras prácticas lingüísticas en la que una orden contradictoria encuentra utilidad – es posible, por ejemplo, que la orden de salir y no salir sea utilizada deliberadamente para producir indecisión o asombro.<sup>38</sup>

Los anteriores ejemplos de oraciones declarativas o imperativas contradictorias muestran que no hay un criterio exclusivamente sintáctico que sea suficiente para determinar que una expresión esté o no dotada de significado. El punto puede ser generalizado: dado que cualquier tipo de expresión puede entrar o salir de circulación lingüística, o ser utilizado de maneras imprevisibles en conductas complejas que involucran la comunicación lingüística, es imposible proveer criterios definitivos de significa-

---

<sup>37</sup> Evidentemente, lo que sucede en este caso es que ‘Veracruz’ tiene dos posibles referentes; de hacerse explícita la distinción entre éstos, desaparecería la contradicción. Entiendo a Wittgenstein como diciendo que no sería provechoso compilar un catálogo que pretendiera cubrir todas las excepciones a la supuesta máxima.

<sup>38</sup> *LFM* lección XVIII pp. 175–176; *OFM* IV §57.

tividad *ex ante*. Es por esto que Wittgenstein recae, como árbitro último de la significatividad, en el hecho incontrovertible que una cierta expresión esté siendo públicamente utilizada con la intención de lograr algún propósito –es decir, en su uso–.

### Filosofía de la lógica wittgensteiniana

Creo que se desprende de lo dicho hasta ahora que las críticas que Wittgenstein hace a la actitud “supersticiosa” de los matemáticos frente a las contradicciones tiene como objetivo parcial oponer la idea de que la lógica de alguna manera impone restricciones ineludibles: que la lógica es, para usar su expresión, “la física del intelecto”.<sup>39</sup> Esto es, en la actitud usual frente a las contradicciones, Wittgenstein identifica lo que es posiblemente la manifestación más fuerte de una concepción de la lógica que él repudia: la concepción, defendida por Frege, de que las leyes de la lógica son leyes objetivas del pensamiento. En esta sección daré un breve repaso a la concepción fregeana de la lógica, para luego considerar la reacción de Wittgenstein, y concluir el trabajo con una recapitulación de puntos fundamentales de la postura wittgensteiniana sobre la lógica.

#### *Frege y las leyes de la lógica, la verdad y el pensamiento*

En la Introducción al primer volumen del *Grundgesetze*, después de describir su objetivo general como el de establecer que todos los teoremas de la aritmética son deducibles de axiomas puramente lógicos, Frege emite una severa crítica de lo que percibe como la manera prevaleciente de entender

---

<sup>39</sup> *LFM* lección XVIII p. 172.

la lógica a finales del siglo XIX. Frege da por generalmente aceptado que “las leyes de la lógica deben ser principios que guían al pensamiento en la consecución de la verdad”,<sup>40</sup> pero señala que hay dos maneras de entender la palabra ‘ley’: una ley puede ser descriptiva (como las leyes de la naturaleza), o puede ser normativa (como las leyes civiles). Para Frege, las leyes de la lógica deben ser entendidas de la segunda manera, como “estipulando la forma en que uno debe pensar”. Añade que “cualquiera que haya reconocido una ley de la verdad, ha reconocido una ley que prescribe la manera en que se debe juzgar, no importa dónde, o cuándo, o por quién es efectuado el juicio.”<sup>41</sup> Desafortunadamente, según Frege, las leyes de la lógica son confundidas con leyes descriptivas: con leyes acerca de la manera en que las personas piensan, esto es, como “leyes de la psicología”. El resultado es que la verdad de una afirmación se reduce al hecho que alguien la tome por verdadera, lo que es equivocado, pues la verdad de una afirmación no depende de ser reconocida como tal. De esta manera, para un lógico psicólogo, la ley de la identidad dice algo así como “es imposible para una persona en 1893 reconocer un objeto como diferente de sí mismo”. Esta última, sin embargo, es una ley de ser-considerado-como-verdad, mientras que para Frege la ley de la identidad es una ley de verdad, cuyo contenido es, simplemente, “todo objeto es idéntico con sí mismo”. Los contenidos de estas dos leyes son diferentes e independientes el uno del otro (no se puede inferir la una de la otra). Así pues, para Frege,

las leyes de la verdad no son leyes psicológicas, son mojones que reposan en cimientos eternos. Nuestro pensamiento puede

---

<sup>40</sup> Frege (1893) p. xv (trad. del autor).

<sup>41</sup> *Ibid.* pp. xv, xvii.

sobrepasarlos, pero no desplazarlos; es por ésto que tienen autoridad sobre él, si es que pretende acceder a la verdad. Las leyes de la verdad no tienen la misma relación al pensamiento que las leyes de la gramática tienen al lenguaje, no hacen explícita la naturaleza de nuestro pensamiento humano ni cambian al mismo tiempo que éste cambia.<sup>42</sup>

Por último, para Frege, las leyes de la lógica son universalmente aplicables, “tienen el título especial de leyes del pensamiento solamente si queremos decir por ésto que son leyes máximamente generales, que prescriben universalmente cómo es que cualquiera que piense tiene que pensar.”<sup>43</sup>

La concepción fregeana de las leyes de la lógica como simultáneamente normativas y objetivas da lugar a la pregunta de cómo son identificadas. “A la pregunta de por qué y con qué derecho reconocemos una ley de la lógica como verdadera, la lógica sólo puede responder reduciéndola a otra ley de la lógica. Cuando ésto no es posible, la lógica no puede dar respuesta alguna.”<sup>44</sup> Para Frege, pues, los axiomas de la lógica son primitivos, irreducibles e injustificables desde la lógica. Para su identificación presumiblemente se apela a alguna facultad cognitiva. De ser correcto esto último, el mismo Frege tiene que reconocer la falibilidad de esa facultad, puesto que del Axioma V del *Grundgesetze*, que en algún momento caracterizó como una “ley de la lógica pura”,<sup>45</sup> se sigue que todo concepto (toda función de objetos a valores de verdad) tiene una extensión, lo que, como Russell demostró, es inconsistente.

---

<sup>42</sup> *Ibid.* p. xvi.

<sup>43</sup> *Ibid.* p. xv.

<sup>44</sup> *Ibid.* p. xvii.

<sup>45</sup> *Ibid.* p. vii. En este pasaje Frege expresa reservas acerca de la postulación del Axioma V.

## *Wittgenstein contra Frege*

A la concepción fregeana de la lógica como la ciencia máximamente general, el Wittgenstein temprano opuso una concepción de la lógica como un cuerpo de enunciados (las tautologías) que no *dicen* nada pero que *muestran* cómo se representa la realidad empírica a través de cualquier lenguaje posible. A medida que su pensamiento evoluciona, Wittgenstein deja de pensar que las presuposiciones semánticas hechas en *TLP* son correctas en general, y abandona definitivamente la búsqueda de una sistematización unificada de nuestras prácticas inferenciales y lingüísticas. “Estamos bajo la ilusión”, escribe en las *Investigaciones Filosóficas (IF)*,

de que lo peculiar, lo profundo, lo que es esencial en nuestra investigación reside en que trata de captar la incomparable esencia del lenguaje. [...] Aquí es difícil mantener, por así decirlo, la cabeza despejada – ver que tenemos que permanecer en las cosas del pensamiento cotidiano y no caer en el extravío de que nos parezca que tendríamos que describir sutilezas extremas que, sin embargo, en absoluto podríamos describir con nuestros medios. [...] Cuanto más de cerca examinamos el lenguaje efectivo, más grande se vuelve el conflicto entre él y nuestra exigencia. (La pureza cristalina de la lógica no me era dada como resultado, sino que era una exigencia).<sup>46</sup>

Pero aunque la concepción de la lógica del Wittgenstein tardío es, más que cualquier otra cosa, una reacción en contra de sus propias ideas tempranas, también renueva

---

<sup>46</sup> *IF* §§ 97, 106, 107. Para las citas a *IF* sigo la traducción propuesta en Wittgenstein (1958/1986).

la crítica a la caracterización fregeana de la lógica. Lo anterior se ve claramente en la Parte I de *OFM*, que abre con una investigación sobre la “peculiar inexorabilidad de las matemáticas”. Wittgenstein se pregunta cómo saber aplicar una función un número indefinido de veces, cómo identificar qué se quiere decir por un cierto signo funcional.

¿Cómo sé que al desarrollar la serie  $+ 2$  debo escribir “20004, 20006” y no “20004, 20008”? [...]

“Pero por supuesto que Ud. sabe que siempre debe escribir la *misma* secuencia de números en las unidades: 2, 4, 6, 8, 0, 2, 4, etc.” —Es cierto: el problema ya debe aparecer en esta secuencia, y también en ésta: 2, 2, 2, 2, etc. — Pues ¿cómo sé que debo escribir “2” después del quinientosavo “2”?<sup>47</sup>

Al plantear preguntas como las anteriores, Wittgenstein no niega que normalmente pueda establecerse que el elemento 10003 de la serie que empieza en 0 e incrementa por 2 a cada paso es 20006, o que el elemento 501 de la serie que empieza en 2 e incrementa por 0 a cada paso es 2. Lo que le interesa es saber cómo es posible indicar una regla de tal manera que determine una serie única, y por qué estamos habilitados para decir que al tomar un nuevo paso en el desarrollo de una serie, procedemos de la misma manera que en pasos anteriores. Puesto que es tentador responder a estas preguntas diciendo que la determinación en cuestión es una determinación de orden lógico, Wittgenstein interpone: “¿Pero acaso no se sigue con necesidad lógica que obtenemos dos cuando sumamos uno a uno [...] y acaso esta inexorabilidad no es la misma que la de la inferencia lógica?”<sup>48</sup>

---

<sup>47</sup> *OFM* I §3. Véanse también *LFM*, lecciones II, XVIII–XXIV.

<sup>48</sup> *OFM* I §5.

Es así que, habiendo empezado con una preocupación matemática, Wittgenstein rápidamente se encuentra bajo el imperativo de “aclarar en qué consiste verdaderamente inferir”.<sup>49</sup> De hecho, la discusión a través de la Parte I de *OFM* alterna de la lógica a las matemáticas, por una razón que sólo se vislumbra plenamente hacia su final: para Wittgenstein, tanto los teoremas matemáticos como los teoremas lógicos (y de manera más general, la relación de consecuencia lógica) son “reglas de nuestro lenguaje”, esto es, reglas humanas, adaptadas a nuestros requerimientos y necesidades, y es a esta función normativa especial que ambos deben su inexpugnabilidad.<sup>50</sup>

Elaboraré sobre el significado de lo anterior enfocándome en el caso de la lógica. Al intentar “aclarar en qué consiste verdaderamente inferir”, la preocupación principal de Wittgenstein es desmitificar la lógica, alertarnos contra una imagen de la lógica como una suerte de máquina, de “mecanismo etéreo y ubicuo” que produce todas y sólo las inferencias que “en realidad se siguen”.<sup>51</sup> Como señala, “no hay nada oculto acerca de la [inferencia]; es una derivación de un enunciado a partir de otro de acuerdo con una regla: una comparación de ambos con un paradigma u otro, que representa el esquema de la transición, o algo similar.”<sup>52</sup> Nótese que al afirmar lo anterior, Wittgenstein no está adoptando una postura convencionalista en la que las reglas de inferencia se conciben como reglas de transformación sintáctica libremente estipuladas. Para empezar, es difícil ver cómo una postura como ésta podría incorporar las consideraciones acerca del seguimiento de reglas que Wittgenstein introduce en los primeros párrafos de *OFM*. Lejos de ignorar dichas con-

---

<sup>49</sup> *OFM* I §6.

<sup>50</sup> *OFM* I §165.

<sup>51</sup> *OFM* I §119.

<sup>52</sup> *OFM* I §6.

sideraciones, Wittgenstein se pregunta, acerca de la inferencia: “¿qué significa que una proposición *pueda* ser derivada de otra por medio de una regla? ¿Acaso no podemos derivar cualquier cosa de cualquier otra por medio de *alguna* regla – y hasta por medio de la misma regla, debidamente interpretada?”<sup>53</sup> Adicionalmente, la postura convencionalista no se plantea la pregunta de por qué ciertos patrones inferenciales sobresalen en nuestras prácticas lógicas, matemáticas, y lingüísticas. En contraste Wittgenstein, quien frecuentemente reitera que su objetivo no es cuestionar la validez o centralidad de estos patrones sobresalientes,<sup>54</sup> sí se interesa por esta pregunta: pero su intención es responderla sin caer en la tentación de suponer que los patrones de inferencia sobresalientes son aquellos que rastrean qué enunciados “de hecho se siguen” de otros, suposición que critica así:

¿Se supone que ésto significa: sólo lo que se sigue, de acuerdo con las reglas de inferencia, o: sólo lo que se sigue, de acuerdo con aquellas reglas de inferencia que de algún modo están de acuerdo con (algún tipo) de realidad? Aquí lo que tenemos vagamente en mente es que esta realidad es algo muy abstracto, muy general, y muy rígido. La lógica es una suerte de ultra-física, la descripción de la ‘estructura lógica’ del mundo, que percibimos a través de una suerte de ultra-experiencia.<sup>55</sup>

Para Wittgenstein, la concepción de la lógica como ultra-física falla de la misma manera que la postura convencionalista. En primer lugar, al igual que esta última, la concepción de la lógica como ultra-física es vulnerable a críticas que se desprenden

---

<sup>53</sup> *OFM* I §7.

<sup>54</sup> Ver, e.g. *OFM* I §§4, 116, 153; *IF* §201 ss.

<sup>55</sup> *OFM* I §8.

de las consideraciones acerca del seguimiento de reglas. Pues no es como si, al postular una regla de inferencia supuestamente objetiva, todas sus conclusiones quedan inmediatamente establecidas, y “lo único que hace falta, es inferirlas”.<sup>56</sup> El mismo problema que surge al concebir las reglas de inferencia como reglas de transformación sintáctica arbitrariamente postuladas surge al concebirlas como reglas objetivamente dadas: a alguien que insistiera que dichas reglas determinan de manera única qué inferencias pueden ser efectuadas con su aplicación, es posible responder: “Sin importar cuántas reglas me den – yo puedo dar una regla que justifica *mi* uso de sus reglas”.<sup>57</sup> En segundo lugar, la concepción de la lógica como ultra-física no responde de manera informativa a la pregunta de por qué ciertos patrones inferenciales resultan sobresalientes. Por ejemplo, Frege afirma que ‘Todo objeto es idéntico con sí mismo’ es una ley de la verdad y del pensamiento, eternamente válida y universalmente aplicable. Pero ¿constituye ésto una *explicación* del por qué la ley de la identidad es una ley lógica fundamental? Tal vez sea preferible decir que el hecho de que consideremos la ley de la identidad como una verdad lógica implica que la noción de objeto y las condiciones de identidad asociadas a ella son básicas para nuestra manera de concebir el mundo: pero entonces éste es el punto a resaltar, y para hacerlo no hace falta invocar dudosos criterios de validez eterna o aplicabilidad universal.

La propuesta de Wittgenstein para explicar el hecho que sea posible distinguir entre inferencias correctas e incorrectas es afirmar, con Frege, que las leyes de la lógica son normativas; pero simultáneamente afirmar, contrario a Frege, que

---

<sup>56</sup> *OFM* I §21. Cf. *IF* §188.

<sup>57</sup> *OFM* I §113. Véanse también *OFM* I §§114–115; *IF* §198; *LFM* lección II p. 25 ss.

dichas normas no son objetivas y dadas sino colectivamente auto-legisladas y por tanto sujetas a nuestras necesidades y circunstancias generales. Esta postura suscita varias objeciones. Una se encuentra en el argumento fregeano según el cual, a menos que las leyes de la lógica sean verdaderas independientemente del sujeto que las juzga, nuestro razonamiento estaría basado en posiblemente divergentes leyes psicológicas, poniendo en entredicho la posibilidad de entendimiento mutuo. Sin embargo, al rechazar el impulso por establecer la objetividad de las leyes de la lógica, Wittgenstein también busca eludir el psicologismo criticado por Frege. Dice:

Al principio parecía como si estas consideraciones estaban destinadas a mostrar que ‘lo que parece ser compulsión lógica es en realidad compulsión psicológica’ – pero aquí surgió la pregunta: ¿acaso conozco ambas formas de compulsión?!<sup>58</sup>

Retomando el ejemplo de la ley de identidad, introducido por Frege para enfatizar la diferencia entre una ley de verdad y una ley de ser-considerado-como-verdad, añade:

Frege llama una ‘ley de ser-considerado-como-verdad’ el que sea ‘imposible para seres humanos ... reconocer un objeto como distinto a sí mismo’. – Cuando pienso que ésto es imposible para mí, pienso en *tratar* de hacerlo. Entonces miro mi lámpara y digo: ‘Esta lámpara es diferente de sí misma’. (Pero no siento nada). No es que lo vea como falso, es que no puedo hacer nada con ello. <sup>59</sup>

---

<sup>58</sup> *OFM* I §118.

<sup>59</sup> *OFM* I §§131–132. Ver también *LFM* lección II pp. 26–27; *OFM* III §38.

Una manera de ver por qué lo anterior es aclaratorio es recordar la posición que Wittgenstein toma con respecto a teorías triviales (Sec. 2): mientras que en ese caso argumentaba que no existe una proscripción lógica en contra de una teoría que contenga todas las fórmulas bien formadas de su lenguaje como teoremas, sino que más bien descartamos toda teoría de ese tipo por ser inútil, en el presente argumenta que, desde una perspectiva desobjetivizada de las leyes de la lógica, lo que preserva la autoridad y la intersubjetividad de una ley como la de identidad es el hecho (empírico, antropológico) que normalmente no vemos razón para rechazarla, ni encontramos un uso para una ley que la contravenga.

Una segunda objeción a la concepción wittgensteiniana de la lógica deriva de la afirmación fregeana según la cual, a menos que las leyes de la lógica sean objetivas, su validez puede ser, en el mejor de los casos, temporal. La respuesta de Wittgenstein es que observar una regla, en particular una norma lógica, es precisamente no contemplarla como sujeta a revisión. Por ésto está de acuerdo con Frege al afirmar: “cuando decimos: ‘esta proposición se sigue de ésa’, una vez más ‘seguirse de’ es usado *atemporalmente*. Los pasos que no se ponen en duda son las inferencias lógicas.”<sup>60</sup>

Pero la razón por la que no son puestas en duda no es que ‘correspondan con certeza a la verdad’ – o algo por el estilo – no, es que esto justamente es lo que llamamos ‘pensar’, ‘hablar’, ‘inferir’, ‘argumentar’. No se trata en absoluto de alguna correspondencia entre lo que se dice y la realidad; más bien la lógica *antecede* cualquier correspondencia de este tipo; en el mismo sentido, esto es, en que el establecimiento de un método de medi-

---

<sup>60</sup> OFM I §103.

ción *antecede* la corrección o incorrección de una medición de longitud.<sup>61</sup>

Una tercera objeción a concebir a la lógica como un cuerpo de normas colectivamente auto-legisladas es que parece que esto nos obliga a ver nuestras prácticas inferenciales como si fueran en alguna medida arbitrarias – como si la postura wittgensteiniana fuera después de todo similar al convencionalismo. Aunque es preciso admitir que, cuando en ocasiones habla de la corrección de la inferencia como acuerdo con convenciones, Wittgenstein alimenta la impresión de entender la lógica como si estuviera sujeta a la estipulación libre,<sup>62</sup> también es justo responder que pensar que una norma colectivamente auto-legislada es necesariamente arbitraria es virtualmente renunciar a la noción de norma. Wittgenstein mantiene, en todo caso, que es un hecho que hay acuerdo entre los humanos acerca de cuándo una inferencia es correcta.<sup>63</sup> Y aunque Wittgenstein se describe a sí mismo como “proveyendo lo que en realidad son observaciones sobre la historia natural del hombre”,<sup>64</sup> en ningún momento sugiere efectuar una justificación de nuestras prácticas inferenciales reduciéndolas a fenómenos psicológicos o biológicos. Lo que sí mantiene es que las razones para nuestro acuerdo generalizado acerca de dichas prácticas se encuentran en el hecho de que éstas están circunscritas por consideraciones de utilidad, y en últimas cuentas, por hechos dictados por nuestro entorno. Wittgenstein explica:

pensar e inferir (como contar) están por supuesto sujetos para nosotros, no por una definición arbitraria, sino por límites natu-

---

<sup>61</sup> *OFM I* §156. Ver también *OFM I* §128.

<sup>62</sup> Ver *OFM I* §§9, 74.

<sup>63</sup> Ver *OFM I* §§15, 16, 35.

<sup>64</sup> *OFM I* §142. Ver también *OFM I* §63; VI §49.

rales correspondientes al cuerpo de lo que puede ser llamado el papel de pensar e inferir en nuestra vida. [...]

Podemos decir que las leyes de inferencia nos obligan; en el mismo sentido, esto es, que otras leyes en la sociedad humana. [...] Si usted saca conclusiones diferentes usted seguramente entrará en conflictos, e.g., con la sociedad; y también habrá otras consecuencias prácticas.<sup>65</sup>

A esto añade

hablamos de la 'inexorabilidad' de la lógica; y pensamos en las leyes de la lógica como inexorables, aún más que las leyes naturales. [...] Corresponden a nuestras leyes de la lógica hechos muy generales acerca de la experiencia diaria. Éstos son hechos que hacen posible demostrar esas leyes de manera muy simple (con tinta en papel, por ejemplo). Son comparables con los hechos que hacen medir con una regla algo sencillo y útil. Ésto sugiere precisamente el uso de estas leyes de inferencia, y ahora somos *nosotros* quienes somos inexorables en su aplicación. Porque '*medimos*'; y hace parte del medir que todo el mundo use las mismas medidas.<sup>66</sup>

En suma, el Wittgenstein tardío opone a la concepción fregeana de las leyes de la lógica como leyes objetivas de verdad, una concepción de dichas leyes como normas colectivamente auto-legisladas, pero circunscritas en su postulación por consideraciones de utilidad así como por hechos de trasfondo de carácter general. Adicionalmente, la inferencia correcta no depende, para Wittgenstein, de la interpretación de una regla (sea esta su-

---

<sup>65</sup> *OFM* I §116.

<sup>66</sup> *OFM* I §118. Ver también *OFM* I §4; *LFM* lección XIX pp. 182–183.

puestamente objetiva o convencionalmente postulada): consiste en la participación en una práctica existente, en la que hemos sido entrenados, y que encontramos natural. Finalmente, las leyes de la lógica son especialmente rígidas, no porque estén en concordancia con supuestos hechos lógicos, sino porque razonar de acuerdo con ellas es justamente “lo que los seres humanos llamamos *pensar*”.<sup>67</sup>

Una consecuencia de la concepción wittgensteiniana de la lógica es que si nuestros propósitos, por cualquier razón contingente, hubieran sido distintos de lo que son, o si los hechos de la experiencia no fueran como los conocemos, o ambas cosas, hubiéramos podido desarrollar prácticas inferenciales y lingüísticas distintas. Tal ecumenismo seguramente habría irritado a Frege, quien famosamente afirmara que de encontrar seres cuya lógica difiriera de la nuestra, diríamos: “estamos frente a una hasta ahora desconocida forma de locura.”<sup>68</sup> Pero la respuesta de Wittgenstein a Frege no es la del lógico psicologista, reducido a mantener que aquellas leyes tienen vigencia para ellos, éstas otras para nosotros. Wittgenstein está con Frege al pensar que una demostración donde ésto se sigue de aquéllo es “una demostración para aquél que la reconoce como una demostración. Si alguien *no* la reconoce como tal [...] se ha separado de nuestra compañía antes de que nada fuera dicho.”<sup>69</sup> La pregunta es: ¿debemos tener por loca a una persona así? Wittgenstein duda de ello imaginando una situación en la que no pudiéramos entender cierta conducta – por ejemplo, sería difícil entender las acciones de los miembros de una comunidad en la que pareciera haber una moneda, que se intercambia por bienes en lo que parecen ser transacciones

---

<sup>67</sup> *OFM* I §131. Ver también *OFM* I §133; *LFM* lección XXI p. 201.

<sup>68</sup> Frege (1893) p. xvi.

<sup>69</sup> *OFM* I §61.

monetarias, pero en las que la cantidad dada o entregada es arbitraria. “Es perfectamente posible”, comenta Wittgenstein,

que nos viéramos inclinados a llamar ‘locas’ a personas que se condujeran de esta manera. Y sin embargo no llamamos loco a todo el que actúa de manera similar en nuestra cultura, que usa palabras ‘sin propósito’. (Pensemos en la coronación de un rey).<sup>70</sup>

### *La primacía del uso*

Un tema constante a través de esta discusión sobre la contradicción en el Wittgenstein tardío ha sido la importancia fundamental acordada al uso. En el caso de las matemáticas, Wittgenstein argumenta que si una teoría goza de aplicación práctica, su interés no está en entredicho hasta que sea establecida su consistencia, aun si la teoría puede ser vista, desde una perspectiva que presentemente no es accesible a sus usuarios, como conllevando a resultados erróneos. En el caso del lenguaje natural, Wittgenstein argumenta que el único criterio definitivo para acordarle significatividad lingüística a una expresión es el hecho que ésta sea usada pública e intencionadamente. En el caso de la lógica, Wittgenstein mantiene, en efecto, que una conducta inferencial que haga parte de una práctica viva no puede ser deshechada como ilegítima. Esta última postura ha sido una fuente persistente de crítica. Dummett, por ejemplo, se queja que:

Wittgenstein rechazó tajantemente la idea, prominente en los escritos de Frege [...], que los lenguajes naturales tienen defectos que perjudican su funcionamiento como lenguajes; se opuso

---

<sup>70</sup> *OFM* I §153. Véase también *OFM* I §143–152; *LFM* lección XXI pp. 201–204.

a la suposición que un lenguaje concebible *pudiera* tener tales defectos. Esta es la razón para su formalismo lógico: cualquier conjunto de leyes lógicas comprende las leyes fundamentales de algún lenguaje concebible, y por tanto ningún conjunto de leyes lógicas es legítimamente criticable. Pero evidentemente es posible que los principios encarnados en la práctica de usar un lenguaje dado pueden generar contradicciones. Wittgenstein fue por tanto llevado a concluir que la inconsistencia no es un defecto.<sup>71</sup>

De lo que he dicho hasta ahora se sigue que la interpretación dummettiana de Wittgenstein como formalista lógico, o como “convencionalista de hueso colorado”<sup>72</sup> distorsiona la postura del último. Para Wittgenstein es crucial trazar una distinción entre lenguajes meramente concebibles, y lenguajes que usarían criaturas como nosotros, con objetivos como los nuestros, infiriendo en un entorno como en el que nos encontramos. Wittgenstein destaca esta distinción cuando imagina una situación en la que un dependiente infiere, sin detenerse a pensarlo, que si todos los hombres de estatura superior a 170 cm. deben reportarse a la sección tal y tal, y N.N. mide 180 cm., entonces N.N. debe reportarse a la sección tal y tal. No sólo alguien que infiriera lo contrario se vería en problemas, sino que:

hasta podemos decir: no puede *pensarlo*. Lo que queremos decir es, e.g.: no puede darle contenido personal; no puede verdaderamente *jugar ese juego*—personalmente, con su inteligencia. Es como cuando alguien dice: esta secuencia de notas no tiene sentido, no puedo cantarla con expresión. No puedo *responder* a ella. O lo que aquí viene a lo mismo: no respondo a ella.<sup>73</sup>

---

<sup>71</sup> Dummett (1993), pp. 209–210 (trad. del autor).

<sup>72</sup> Dummett (1959), p. 170.

<sup>73</sup> *OFM* I §116.

Me parece importante resaltar, a manera de conclusión, que como el anterior pasaje deja claro, Wittgenstein no renuncia a la posibilidad de criticar alguna práctica inferencial exótica, o por lo menos no renuncia a la posibilidad de rehusarse a contemplar su adopción. Lo que sí se rehúsa a hacer es admitir la posibilidad de ocupar un punto de vista neutro, independiente de nuestras actividades y de nuestro entorno, a partir del cual denigrar una práctica inferencial vivida como irracional.

### Bibliografía

- ANDERSON, Alan Ross. "Mathematics and the 'Language Game'", *Review of Metaphysics* 11, 1958, 446-458.
- CHIHARA, Charles. "Wittgenstein's Analysis of the Paradoxes in his Lectures on the Foundations of Mathematics", *Philosophical Review*, 86, 1977, 365-381.
- DETLEFSEN, Michael. *Hilbert's program: an essay on mathematical instrumentalism*. Reidel, Dordrecht, 1986.
- DUMMETT, Michael. "Wittgenstein's Philosophy of Mathematics", *Truth and Other Enigmas*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1978, 166-185.
- . *The logical basis of metaphysics*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1993.
- FLOYD, Juliet. "Wittgenstein on philosophy of logic and mathematics", Shapiro, Stewart (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Mathematics and Logic*. Oxford University Press, Oxford. 2005, 75-128.
- FREGE, Gottlob. *Grundgesetze der Arithmetik*. Vol. 1. Verlag Hermann Pohle, Jena, 1893.
- GERRARD, Steve. "Wittgenstein's Philosophies of Mathematics". *Synthese*, 87, 1991, 125-142.

- GÖDEL, Kurt. "On Formally Undecidable Propositions of Principia Mathematica and Related Systems", Van Heijenoort, Jean (ed.), *From Frege to Gödel: A Sourcebook in Mathematical Logic, 1879-1931*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1967, 596-617.
- GOLDSTEIN, Laurence. "The Development of Wittgenstein's Views on Contradiction", *History and Philosophy of Logic*, 7, 1986, 43-56.
- . "Wittgenstein and Paraconsistency", *Paraconsistent Logic: Essays on the Inconsistent*. Priest, Graham et al. (eds.), Philosophia Verlag, Munich, 1989, 540-562.
- . *Clear and Queer Thinking*. Rowan & Littlefield, Lanham, 1999.
- KREISEL, Georg. "Wittgenstein's Remarks on the Foundations of Mathematics", *British Journal for the Philosophy of Science*, 9, 34, 1958, 135-158.
- MARCONI, Diego. "Wittgenstein on Contradiction and the Philosophy of Paraconsistent Logic", *History of Philosophy Quarterly*, 1, 3, 1984, 333-352.
- MARION, Mathieu. *Wittgenstein, Finitism and the Foundations of Mathematics*. Clarendon Press, Oxford, 1998.
- MARTIN, Christopher J. "William's Machine", *Journal of Philosophy*, 83, 10, 1986, 564-572.
- RODYCH, Victor. "Wittgenstein on Mathematical Meaningfulness, Decidability and Application", *Notre Dame Journal of Formal Logic*, 38, 2, 1997, 195-225.
- . "Wittgenstein's Philosophy of Mathematics", Zalta, Edward N. (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2011. <http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/wittgenstein-mathematics>
- SHANKER, Stuart G. *Wittgenstein and the Turning Point in the Philosophy of Mathematics*. SUNY Press, Albany, 1987.
- TOMASINI, Alejandro. "Convención y necesidad matemáticas", *Lenguaje y Anti-metafísica*, 2ª. ed. Plaza y Valdés, Ciudad de México, 2005, 101-116.

- WAISSMANN, Friedrich. *Wittgenstein y el Círculo de Viena*. McGuiness, B. (ed.). Traducción de M. Arbolí. Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 1967/1973.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Lectures on the Foundations of Mathematics: Cambridge, 1939*. Diamond, Cora (ed.). Cornell University Press, Ithaca, 1939/1976.
- . *Observaciones sobre los Fundamentos de la Matemática*. Traducción de I. Reguera. Alianza, Madrid, 1956/1987.
- . *Remarks on the Foundations on Mathematics*. Von Wright, G.H. et al. (eds.). MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1956/1978.
- . *Investigaciones Filosóficas*. Traducción de A. García Suárez y U. Moulines. Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, Ciudad de México, 1958/1986.
- . *Gramática Filosófica*. Traducción de L.F. Segura. Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, Ciudad de México, 1969/1992.
- . *Observaciones Filosóficas*. Traducción de Alejandro Tomasini. Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, Ciudad de México, 1975/1997.
- WRIGLEY, Michael. "Wittgenstein on Inconsistency", *Philosophy*, 55, 1980, 471-484.

# LÓGICA, UNIVERSALISMO Y JUEGOS DE LENGUAJE

Sandra Lazzer

Universidad de Buenos Aires  
Universidad Nacional de Rosario

§1. La visión universalista de la lógica ha estado presente en distintos grados y épocas permeando su filosofía. Su caracterización a menudo reviste más el carácter de una tendencia a seguir en la reconstrucción filosófica de las ideas de algunos autores en torno a la naturaleza de la lógica que de una doctrina claramente definida. Muchos de los problemas que surgen a partir de un estudio histórico y filosófico de la lógica presuponen un profundo conocimiento previo de ciertas tensiones internas de la propia disciplina. En el marco del análisis de estos elementos es donde debemos situar la tradición interpretativa iniciada en los años '60 por Jean van Heijenoort,<sup>1</sup> quien introdujo, a partir de añejas consideraciones leibnizianas, una distinción usada desde entonces para establecer la diferencia entre lo que podríamos identificar como dos formas de hacer y concebir la lógica, a saber, **la lógica como cálculo y la lógica como lenguaje**. Como todos los autores, empezando por el propio van Heijenoort, reconocen, la diferencia que esta dicotomía plantea tiene distintos aspectos conectados entre sí. La identificación e

---

<sup>1</sup> van Heijenoort, "Logic as calculus and logic as language", *Synthese* 17, (1967): 324-330.

interpretación de estos aspectos está en la base de la polémica actual sobre el tema. Fue así como al trabajo original de van Heijenoort le siguieron una serie de importantes discusiones que dieron como resultado lo que hoy ya se constituye en una amplia bibliografía. En ella se discute una importante variedad de problemas asociados con el universalismo, sin que haya siempre coincidencia respecto a cuáles pueden ser sus rasgos fundamentales, si es que éstos pueden postularse, que definan una posición como ésta. Empero, y en líneas generales, tomando en cuenta lo que se ha discutido en torno a la concepción universalista de la lógica, es posible señalar algunos rasgos técnicos/conceptuales que caracterizan la diferencia entre esta visión de la lógica y la visión actual ligada a una concepción modeloteórica. Cuestiones como el sentido de la noción de generalidad asociadas al desarrollo de una teoría de la cuantificación, la naturaleza de las leyes lógicas, la posibilidad o ausencia de una reinterpretación del lenguaje de las teorías lógicas, la idea de un relación de inmediatez entre la lógica, el lenguaje y el mundo *versus* la visión de la lógica entendida como una especie de meta-disciplina, son algunos de los rasgos que se contraponen. Ahora bien, entre las implicaciones filosóficas más importantes que se han asociado con una visión universalista está la cuestión de la imposibilidad de adoptar una perspectiva externa respecto de la lógica, una por así llamarla metaperspectiva desde la cual se evalúe la corrección de sus principios, dado que, la lógica concebida como una *ciencia universal* abarca todos los principios del razonamiento correcto. Este rasgo conlleva, si de justificar o fundamentar la lógica se trata, una insalvable dificultad que fuera hecha explícita por H. Scheffer<sup>2</sup> por medio de

---

<sup>2</sup> Scheffer, H.: *Review to Whitehead, Alfred North, and Russell, Bertrand. - Principia Mathematica*, Volume I, second edition, 1925. Cambridge University Press, *Isis*, Vol.8, N°.1 (Feb., 1926), pp. 226-231.

su noción de **predicamento logocéntrico**: cualquier intento de fundamentación de la lógica presupone y emplea a la lógica misma. Esto tiene consecuencias inmediatas sobre la idea de un tratamiento semántico del lenguaje de la lógica, tal como hoy lo conocemos. Se ha dicho que éste se torna o bien imposible, o bien redundante; la semántica entendida como una instancia externa a lo que el universalismo concibe como “lógica como lenguaje” (intrínsecamente significativo) además de innecesaria, se vuelve inefable. Por otro lado, ningún intento de justificación de los principios lógicos y de la lógica misma, puede evitar una circularidad en la argumentación que la invalida.

Jaakko Hintikka<sup>3</sup>, extrapolando la clasificación de van Heijenoort, ha distinguido dos concepciones alternativas del lenguaje *in toto* que, según él, están presupuestas en cualquier articulación de la historia de la filosofía del siglo XX: **la concepción de la universalidad del lenguaje (el lenguaje como un medium universal)** y **la concepción del lenguaje como cálculo**. La diferencia fundamental entre van Heijenoort y Hintikka es que el primero introduce la distinción sólo para elucidar dos líneas de investigación en los orígenes de la lógica matemática, mientras que Hintikka propone aplicar la distinción al lenguaje en general, esto es a cualquier lenguaje incluido en el lenguaje natural.

La idea de la lógica como una *ciencia universal* (que suele ser una forma alternativa de hablar de concepción universalista) no está sólo asociada a la obra de Frege. Van Heijenoort junto con autores como P. Hylton y G. Landini han defendido una lectura universalista de la concepción russelliana temprana de lógica, presente en *Los Principios de las Matemáticas*, aún

---

<sup>3</sup> Véase J. Hintikka, *Lingua Universalis vs. Calculus Ratiocinator: An Ultimate Presupposition of Twentieth-Century Philosophy*, Kluwer Academic Publishers, Países Bajos, 1997.

cuando recientemente esta interpretación haya sido puesta en duda. Tanto van Heijenoort como luego Hintikka han asociado también a la filosofía de la lógica, por lo menos del llamado primer Wittgenstein, con una visión universalista. Sin embargo, también trabajos recientes que se presentan como reinterpretaciones de la concepción tractariana de lógica plantean ciertas dudas en torno al alcance y la naturaleza del universalismo que se le ha atribuido a Wittgenstein

§2. En su *Breve Historia de la Filosofía Occidental* Anthony Kenny afirma que:

El acontecimiento más importante en la historia de la filosofía del siglo XIX fue la invención de la lógica matemática: no fue sólo una refundación de la propia ciencia lógica, sino que tuvo importantes consecuencias para la [...] concepción que los filósofos tiene de la naturaleza de la filosofía misma.<sup>4</sup>

La influencia que en el desarrollo de cierto tipo de filosofía contemporánea tuvo la *lógica moderna* identificable con lo que a partir de su consolidación en el siglo XX se conoce como *lógica matemática* es una cuestión más que obvia. Aunque esta influencia no sólo se haya hecho notar permeando el modo de hacer y concebir la filosofía en la llamada *tradicción analítica*, fue sin duda en este ámbito donde logro su más notorio desarrollo. Hablar del origen de la filosofía analítica es hablar de **análisis**, o más precisamente, del **método del análisis** concebido como **análisis lógico**. Los historiadores de esta escuela de pensamiento identifican a personajes como Moore, Russell y Wittgenstein con el conjunto de pensadores que constituyen la

---

<sup>4</sup> A. Kenny, *Breve historia de la filosofía occidental*, Paidós, Barcelona, 2009, pág 433.

denominada **filosofía analítica temprana**. En mi opinión (siguiendo en esto la interpretación de M. Dummett) sin duda hay que agregar a esta lista a Frege, no sólo por haber sido en un sentido acabado el fundador de la lógica moderna, sino además porque es en sus doctrinas semánticas donde hallamos el origen de lo que hoy llamamos semántica filosófica, donde encontramos mucho del material que será el punto de partida, por adopción o rechazo, que estará presente en la obra de sus sucesores.

La compleja y a mi entender fascinante relación entre lógica y filosofía en este período de la tradición analítica tiene obviamente dos caras. La influencia de la lógica sobre el tipo de filosofía que se desarrolló y la otra, la contracara menos explorada, asociada a cómo y por qué las *ideas filosóficas* de estos matemáticos que inventaron la nueva lógica influyó en la manera de concebir la naturaleza misma de esta disciplina. Obviamente éstas no pueden ser dos caras desconectadas. La idea de una **concepción universalista de la lógica** o a veces de manera alternativa (sin que siempre se refiera exactamente a lo mismo) la lógica entendida como una **ciencia universal** es una tesis de carácter filosófico-histórico asociada a la segunda de estas caras. Sin embargo, en mi opinión, es imposible entender qué se quiere decir cuando se le atribuye a “la lógica” esta característica de universalidad separadamente de la influencia que la lógica matemática ejerció en el modo de concebir la filosofía en la tradición analítica temprana. Lo que aquí más me importa destacar, es que el universalismo en lógica no es más que una consecuencia directa de ciertos presupuestos filosóficos asociados a la manera de concebir la relación lenguaje/mundo. Sólo así tiene algún valor filosófico/interpretativo acerca de la naturaleza de la lógica, aunque no sea más que destacando cómo ciertas tesis o presupuestos filosóficos acerca de la naturaleza del lenguaje y su relación con el mundo, esto es, acerca de lo que en un sentido

más básico llamamos semántica, influyeron en la concepción de la lógica que sus fundadores modernos tuvieron de ésta.

No es nada nuevo ni original afirmar que la relación entre el desarrollo de la nueva lógica y la filosofía tuvo su máxima expresión en la noción de análisis lógico asociado a la filosofía analítica temprana, en especial en la obra de Russell. Russell, en el período de la formulación de su teoría de las descripciones y su filosofía de los atomismos lógicos, habla continuamente de “análisis”, entendiendo por éste una técnica de sustitución de las formas verbales que de algún modo son lógicamente confusas por formas lógicamente claras. El ideal leibniziano de un lenguaje perfecto y universal, pero ahora puesto bajo la cautela de supuestos filosóficos muy alejados y opuestos al monadismo leibniziano, está presente también en el universalismo de Russell de este período. Esto explica en parte por qué este genial autor haya llegado a creer que, una vez que la lógica se hubiera dotado de una estructura transparente, nos revelaría la estructura del mundo.

La relación lenguaje/mundo estructurada por la lógica entendida no como mero cálculo de formas inferenciales, sino como un auténtico lenguaje, hace del universalismo en lógica una noción que casi trivialmente debe admitirse si se asume esta concepción filosófica. Pero entonces cabe preguntarnos de qué hablamos cuando hablamos de “la lógica” asociada a los orígenes de la tradición analítica y sobre todo asociada a la visión filosófica, según la cual hay una vinculación directa entre el lenguaje y el mundo no mediatizada por ningún elemento externo y que debe ser filosóficamente abordada en términos formales.

**§3.** Aquello que hoy consideramos lógica, en un sentido moderno, tiene su origen básica y fundamentalmente en la obra de Gottlob Frege. Esta paternidad es en nuestros días ampliamente aceptada, y tiende a ser un lugar común la afirmación de

que sólo se puede hablar de lógica moderna en un sentido pleno desde Frege. Esto es así, dado que sólo a partir de él se puede encontrar un desarrollo de lo que llamamos una teoría cuantificacional presentada como sistema formal de lógica. Es menos claro, sin embargo, cuál es la concepción de la lógica implícita en los desarrollos que dieron lugar a la creación de esta nueva lógica. Cuál es la naturaleza de la lógica atribuible a Frege, no resulta ser una cuestión simple de resolver en gran medida debido a que los desarrollos lógicos de Frege estuvieron siempre condicionados por su intención de establecer una fundamentación para la aritmética más que por el propósito del desarrollo de una teoría lógica por sí misma; dicho en otros términos, en materia de desarrollo de teoría lógica el propósito de Frege fue sistematizador más que fundamentador.

Las revisiones interpretativas de las últimas décadas han dejado en claro que el uso de la expresión “lógica” por parte de algunos filósofos y pioneros de esta disciplina, abarca también un sentido distinto del que hoy es habitual. Este último se asocia meramente al desarrollo de sistemas formales, una interpretación semántica de los mismos, acompañado de la correspondiente evaluación metalógica de dichos sistemas y en el mejor de los casos, de la correspondiente filosofía de la o las lógica/s o sistemas de lógica en cuestión. Malinterpretar lo que Frege quiso decir con la expresión “lo lógico”, expresión recurrente en sus escritos, o aquello que señalaron con expresiones análogas otros autores (alguno de ellos asociados con lo que aquí denominamos universalismo) sería un error, tal como lo señala Alberto Coffa en su texto *La Tradición Semántica de Kant a Carnap*,

“Lo que Frege y Russell llamaron ‘lo lógico’, Husserl denominó una investigación ‘lógica’, lo que Meinong llamó ‘*Gegenstandstheorie*’, y lo que Wittgenstein nombró como una

observación ‘lógico-filosófica’ son parientes cercanos; no deben ser confundidos con lo que ahora es llamado lógica [...] Su ‘lógica’ (la de Frege) fue nuestra semántica, una doctrina del contenido, de su estructura y naturaleza, y no sólo de su fragmento formal”.<sup>5</sup>

§4. En cuanto al primer Wittgenstein y la atribución a éste de una visión universalista de la lógica, es oportuno señalar, siguiendo la lectura que ofrece Alejandro Tomasini Bassols en su reciente y muy esclarecedor libro *Explicando el Tractatus*<sup>6</sup>, que un elemento indispensable para llevar a cabo el cometido de entender la concepción de la lógica inherente al texto wittgensteiniano es el de distinguir entre “lógica” y “cálculo lógico” o más precisamente “filosofía de la lógica” y “filosofía del cálculo lógico”. Mientras que, la lógica es algo real que modela tanto al mundo como al lenguaje, los cálculos se generan cuando tratamos de describir y explicitar las particularidades de la lógica. Los cálculos se componen básicamente de tautologías. Ahora bien, la característica de éstas es su total carencia de poder de referencia. Las leyes lógicas se componen de constantes que en ningún sentido son nombres de entidades, dado que, no representan nada.

Un rasgo destacable en la manera de concebir la lógica que acompañó la evolución de las ideas del filósofo austríaco fue que la referencia a la lógica es imposible, puesto que ésta se considera presupuesta por todo lenguaje. Querer referirse a la lógica conlleva sin más *usar* un lenguaje en el cual, si es significativo, presupone a la lógica misma. En este punto y siguiendo

---

<sup>5</sup> Coffa, A.: *La tradición semántica de Kant a Carnap*, Biblioteca de Signos, Universidad Autónoma metropolitana, México, México, 2005.

<sup>6</sup> Tomasini Bassols, A.: *Explicando el Tractatus: Una Introducción a la Primera Filosofía de Wittgenstein*, Grama, Buenos Aires, 2011.

parcialmente lo sostenido primero por van Heijenoort y luego por Hintikka, podríamos adscribirle a Wittgenstein, por lo menos al “primer Wittgenstein”, una concepción universalista de la lógica. ¿En qué consiste ello? La lógica es el *medio universal*, un universo del cual no hay salida. La lógica es el gran espejo de la realidad, pues sus límites fijan los límites de la factualidad, esto es, del mundo. El universalismo de la lógica del *Tractatus* es aquí de nuevo una consecuencia directa de la relación lenguaje /mundo.

Aunque Wittgenstein adopte algunos aspectos de la concepción de la lógica de Frege y Russell, como por ejemplo aquellos según los cuales ésta constituye el marco de todo pensamiento captable en términos de verdad/falsedad, y la correspondiente visión de que la tarea de la lógica es la de revelar la esencia del pensamiento, rechaza la visión de una investigación lógica entendida como la articulación de un sistema de *verdades máximamente generales*. Este fue un rasgo atribuible (por van Heijenoort y otros intérpretes) a los universalismos de Frege y Russell, donde la lógica es presentada como la *ciencia universal máximamente general*, donde las leyes lógicas están constituidas por juicios, como los de las ciencias especiales, que sólo se diferencia de ellos, por ser máximamente generales. La diferencia entre una generalidad accidental y una esencial, cuya clarificación es uno de los temas claves del *Tractatus* y se constituye en la base sobre la cual Wittgenstein establece su distinción entre ciencia y filosofía. Más que en términos de una cuantificación la generalidad esencial, para Wittgenstein, es expresable por las variables entendidas como reglas para la construcción de clases de expresiones. Wittgenstein ofrece una explicación de la generalidad y derivativamente de la cuantificación drásticamente diferente de la de Frege y Russell. Además Wittgenstein rechazará la noción misma de “ley lógica” entendida como una proposición con

sentido, como leyes de la verdad. Las proposiciones de la lógica son entonces *pseudo*-proposiciones, *i.e.* no dicen nada, carecen de contenido, son meras tautologías. No hay nada que pueda ser reconocido como “hechos lógicos” que se constituyan en su referencia.

Estas son sin duda diferencias sustanciales que alejan a la visión tractariana acerca de la naturaleza de la lógica de la de Frege y Russell, pero entonces cabe preguntarse si esto significa sin más un rechazo al universalismo. Aunque claramente en autores como Frege y Russell la universalidad se plasma en la presuposición de una ciencia universal máximamente general, no es éste, a mí entender, el rasgo central del universalismo en lógica. Éste y otros aspectos mencionados que sin duda diferencian las concepciones de la lógica de Frege, Russell y Wittgenstein no afectan la médula, por así decirlo, de aquello que tiene de esencial una concepción universalista en lógica. A mi entender, dos son las características básicas asociadas a una visión universalista: a) la **inescapabilidad** de la lógica y, b) la **inefabilidad** de la semántica. La filosofía formalista del *Tractatus* es un claro ejemplo de este tipo de concepción y en este sentido el universalismo contenido en él es también una consecuencia inmediata de una manera de entender la relación entre el mundo y el lenguaje. ¿Qué quiero decir con esto? Para adjudicarle el rol a la lógica de ser un **medio universal** se puede compartir o no la idea de, por ejemplo, qué son las leyes lógicas (si acaso hay algo como esto), de si la lógica es o no (en un sentido russelliano) una ciencia máximamente universal, o muchas otras cuestiones o rasgos particulares de la lógica. Pero estas diferencias son ortogonales a la cuestión central del universalismo, cuestión que puede quedar reducida a una tesis minimalista, casi trivial, pero que de todas maneras es vinculante y está asociada a un tipo de filosofía que liga de manera no fortuita sino esencial la lógica,

el lenguaje y el mundo, rasgo común a las concepciones de los autores de la tradición analítica temprana. La lógica fija un **ideal** para el lenguaje y al hacerlo lo fija como *rasgo lógico* (esto es necesario) condicionando la función fundamental del lenguaje mismo, a saber, su referencialidad. Es posible admitir para Wittgenstein que la lógica (contrariamente a lo que suponían Frege y Russell) carezca ella misma por completo de referencialidad, sin que esto invalide su universalismo; ni la inescapabilidad de la lógica se modifica, ni la inefabilidad de la semántica se altera.

Aunque el universalismo del *Tractatus* esté ‘a salvo’, no es tan claro qué pase con esta concepción en la evolución interna de las ideas del propio Wittgenstein. En las *Investigaciones Filosóficas* muchos de los problemas vuelven a ser tratados pero bajo una terminología distinta. Ya no estará presente la terminología del lógico, y el enfoque dominante será de carácter praxiológico con la aparición de nociones que modifiquen radicalmente la visión del lenguaje como lo es la de juego de lenguaje. Se plantea entonces la cuestión de si es posible mantener una visión universalista en la filosofía del segundo Wittgenstein. Pero antes de discutir este punto presentemos esquemáticamente la noción de significado como uso asociada a la idea “de ‘juego de lenguaje’”

§5. La genealogía de las ideas filosóficas de un cierto autor conlleva, en la mayoría de los casos, algún intento por dividir su obra en etapas o períodos más o menos bien definidos de acuerdo con ciertos criterios. En ocasiones, estos criterios postulan meramente un cambio temático en los intereses filosóficos del autor, pero las más de las veces los cambios son interpretados como el resultado de un giro de enfoque, una modificación de perspectiva o incluso un cambio radical de metodología con la que los problemas filosóficos centrales de la obra de dicho autor fueron abordados. En el caso de la abul-

tada literatura con la que hoy contamos de trabajos exegéticos y reconstructivos de la obra filosófica de Ludwig Wittgenstein, esta situación puede ser constatada. La obra de Wittgenstein comúnmente suele ser dividida en dos grandes períodos: un “primer Wittgenstein”, asociado a la presentación del *Tractatus Logico-Philosophicus*, y un “segundo Wittgenstein”, que para muchos es el representante del punto culminante del desarrollo histórico de la filosofía analítica del siglo XX. Lo que se constituye como el *magnum opus* de este período, publicado póstumamente, son las *Investigaciones Filosóficas*. La postulación de este tipo de divisiones genera consecuentemente toda una gama de discusiones en torno a posibles continuidades y discontinuidades entre los períodos destacados y a posibles confrontaciones e inconsistencias internas entre lo sostenido en una época u otra. Surgen así, y seguirán surgiendo, una enorme variedad de trabajos comparativos que intentan ver tanto quiebres o cambios de rumbos, como continuidades entre uno y otro período.

Dicho esto puede observarse, sin embargo, que hay un rasgo constante en la obra del filósofo austríaco. Me refiero a la irrenunciable convicción wittgensteiniana de que no hay genuinos problemas filosóficos, que los así llamados problemas filosóficos son en realidad pseudo-problemas. Desde la perspectiva de la filosofía wittgensteiniana no hay ni puede haber tesis o teorías filosóficas, puesto que toda tesis no es más que un mal entendido, el resultado de una confusión, un enredo que surge de **incomprensiones relacionadas con el simbolismo** ¿Pero de qué simbolismo se trata? Entre las doctrinas contenidas en el *Tractatus* hay una, quizás la más célebre, bautizada por los exegetas como teoría pictórica que versa sobre el lenguaje. Pero lo que aquí me interesa destacar es que por medio de esta supuesta teoría se aspira a dar cuenta de la esencia del simbolismo. En las *Investigaciones*, Wittgenstein, luego de

mostrar con diversos argumentos lo erróneo de esta concepción del lenguaje, introduce la noción fundamental de **juego de lenguaje**. Por “de ‘juego de lenguaje’” se entiende principalmente el conjunto de palabras y expresiones asociadas con determinadas actividades junto con las actividades en cuestión. El descubrimiento principal de Wittgenstein en esta etapa es que el significado de las expresiones es el uso que de ellas se haga. Las palabras desempeñan una función y son introducidas para satisfacer una necesidad concreta. De manera natural entonces las palabras empiezan a ser usadas en diversos juegos de lenguaje diferentes del original. La noción de juego de lenguaje nos hace inmediatamente ver al lenguaje como una **actividad sujeta de alguna manera a ciertas reglas**. Pero tal como lo muestra el complejo argumento acerca de lo que implica el *seguir una regla*, no hay reglas inequívocas. De aquí que la aplicación concreta de una regla dada no pueda ser determinada más que tomando en cuenta el contexto y la práctica. El significado de una expresión está en relación directa con todo lo que esa expresión le permite decir al usuario. El lenguaje es el resultado de la combinación de una multitud de juegos de lenguaje, de sistemas abiertos de signos introducidos en conexión con actividades y sancionados por reglas. Todo esto nos lleva a la noción de **significado como uso**, ligado siempre a una práctica lingüística. Si sólo las expresiones significativas nos son útiles desde esta perspectiva, se necesita entonces explicar cómo es que estas expresiones cobran significación. Si esto sucede sólo en su uso, no hay ni puede haber ninguna **conexión interna entre un símbolo y un objeto**. La referencia deja de asociarse al significado, éste sólo puede ser ahora visto como la aplicación de todo lo que dicha expresión en uso permite decir al usuario.

§6. Aunque muchos hayan sido los autores que han discutido acerca de los universalismos de Frege, Russell y Wittgenstein, respecto de este último en la mayoría de los casos se admite

(directa o indirectamente) que una concepción como ésta es sólo adscribible al primer Wittgenstein. No es este el caso de la interpretación del universalismo wittgensteiniano que ofrece J. Hintikka en su artículo “Wittgenstein and Language as the Universal Medium”.<sup>7</sup> Ahora bien, después de esta escueta presentación de la noción de significado en uso y de su vinculación con la noción de juego de lenguaje, trataremos de explicar por qué Hintikka seguirá asociando esta visión del significado con la idea del lenguaje como un medio universal. En su trabajo Hintikka discute el rol de esta idea abarcando diversos aspectos de la filosofía wittgensteiniana. Los que el propio autor señala son:

- a. las consecuencias de la inefabilidad de la semántica en el *Tractatus*,
- b. la inefabilidad de la semántica en relación con la idea de formalismo,
- c. la inefabilidad de la semántica y los límites del lenguaje,
- d. las consecuencias de la idea del lenguaje como un medio universal para las nociones wittgensteinianas de gramática, cálculo y el carácter público del lenguaje,
- e. el lenguaje como medio universal en la filosofía del último Wittgenstein.

No es mi propósito aquí discutir cada uno de estos puntos, sino cuestionar el uso mismo de la noción de inefabilidad, la de la semántica sobre la que Hintikka sustenta la idea de universalismo para el todo de la filosofía wittgensteiniana.

---

<sup>7</sup> En J. Hintikka, *Lingua Universalis vs. Calculus Ratiocinator: An Ultimate Presupposition of Twentieth-Century Philosophy*, pp. 162-190.

Con respecto a la inescapabilidad de la lógica, el tema parece desvanecerse en el segundo Wittgenstein. Podemos resumir la cuestión usando el título del capítulo del libro de Tomasini Bassols *El Pensamiento del Último Wittgenstein*<sup>8</sup>, presentándolo en términos de: “**lógica contra uso**”. De ello resulta que:

En franca oposición al *Tractatus*, la lógica ahora (en el segundo Wittgenstein) es vista como subordinada al lenguaje natural, como representación perspicua de ciertos mecanismos internos del lenguaje, pero no como el ideal al cual el lenguaje deba ajustarse [...] Al alterar su concepción de la lógica, Wittgenstein, evidentemente, altera su concepción de los lazos que unen a la lógica y al lenguaje y, por consiguiente, modifica su concepción del lenguaje.

Me parece claro que, más allá de cuales sean las alteraciones que se hayan dado en la concepción misma de la lógica en el segundo Wittgenstein, la **inescapabilidad** de ésta como rasgo de su posible universalismo, con su nueva concepción del lenguaje, por decirlo en forma rápida, inevitablemente se desactiva. Así parece asumirlo Hintikka al concentrar sus esfuerzos en la cuestión de la inefabilidad de la semántica. ¿Pero qué entiende por esta noción? Sobre la inescapabilidad de la lógica con lo dicho hasta aquí basta, pero qué se entienda por inefabilidad de la semántica, cuando de universalismo se trata, es una cuestión que hay que esclarecer. Podemos empezar por preguntarnos si Hintikka emplea “inefable” en un sentido literal, es decir como aquello *que no se puede decir, explicar o describir con palabras*.

---

<sup>8</sup> Tomasini Bassols, A.: El pensamiento del último Wittgenstein, Edere, Mexico, 2003, pág. 13.

Recordemos antes que Hintikka fue quien había propuesto extender la distinción original de van Heijenoort limitada al ámbito de la lógica, a una distinción que alcanza a todo lenguaje, no sólo a los lenguajes formales. Pero además de ello, y a diferencia del primero, Hintikka tomará partido por una de las tradiciones que surgen a partir de su distinción. Sustituirá la idea de “lógica como lenguaje” por la noción de “lenguaje como un medio universal” y la idea de “lógica como cálculo” por una noción que no haga referencia al concepto de “cálculo”, ya que su multiplicidad de sentidos introduce, en su opinión, confusión en este ámbito. Contrapondrá entonces a la tradición universalista, la idea de una **tradicón modelo-teórica** tanto en lógica como en filosofía del lenguaje. Esta última tradición rechazará la idea universalista de que somos prisioneros de nuestro propio lenguaje, oponiéndole a ello la presuposición de que podemos hablar en un **lenguaje apropiado** acerca de su propia semántica, pero sobre todo, y lo que es lo más importante en esta diferenciación, es que **podemos teorizar, lógica, matemática y filosóficamente, acerca de su semántica**. La posición de Hintikka está asociada a la tradición modelo-teórica, opuesta al universalismo, lo que a mi entender es importante no olvidar en general cuando explica qué entiende por *inefabilidad de la semántica* y en especial, cuando analiza esta noción en el marco de su interpretación del universalismo wittgensteiniano.

En el mencionado artículo Hintikka parece usar, en principio, el término “inefabilidad”, ciñéndose a su acepción literal. Esto puede explicar por qué asume que la tesis del lenguaje como un medio universal, implica la *inexpresabilidad de la semántica* más que su *imposibilidad*. La semántica no es imposible, aclara Hintikka, para quien adopte la visión del lenguaje como un medio universal, porque aún así podría tener muchas ideas fuertes sobre la conexión mundo–lenguaje, que

son el objeto de estudio de lo que llamamos semántica. Usa entonces el slogan “**semanticistas sin semántica**” para describir las particularidades de los universalismos de Frege y del primer Wittgenstein (a diferencia de lo que sucede en el universalismo de Russell), intentando con ello evitar un posible anacronismo que presupondría asumir que la inefabilidad de la semántica anula toda problemática de esta índole, siendo que la misma sólo se desarrollará con la formulación de una semántica formal en términos de la concepción modelo-teórica.

Es así como le adjudicará a Frege el hecho de que aun teniendo ideas semánticas muy definidas y articuladas, sin embargo, debido a que no creía en la propia expresabilidad lingüística de la semántica, estas ideas no fueron “oficialmente” incorporadas en su sistematización teórica y quedaron en el nivel de explicaciones indirectas e informales. La semántica entendida como una construcción sistemática cuyos resultados pueden ser codificados en el lenguaje está comprometida con la posibilidad de que las relaciones semánticas básicas entre mundo y lenguaje pudieran ser distintas de las que de hecho son: está comprometida con la posibilidad de variar la interpretación. Esta idea es ajena y contraria al universalismo. El sistema de relaciones semánticas no puede ser, en tanto rasgo lógico del lenguaje, esto es, necesario, ni variado, ni discutido en el mismo lenguaje. En cuanto al primer Wittgenstein, Hintikka le adjudica a este respecto una visión similar a la de Frege, pero por supuesto reforzada y llevada hasta sus últimas consecuencias con la distinción entre *decir* y *mostrar*.

A mi modo de ver aquí hay una tergiversación de aplicación del término **inefabilidad** asociado a la visión de la concepción semántica que el universalista presupone. Si inefabilidad se entiende **sin más** como **inexpresabilidad** creo que se genera un malentendido. Lo que importa para un universalista, para quien haga suya la idea de que el lenguaje es un

medio universal del que no podemos escaparnos, no es tanto que las relaciones semánticas sean o no expresables, porque además en un sentido obvio sí lo son. Lo que cuenta es cuál sea el valor filosófico de lo que se afirma al formular reglas o proposiciones semánticas. “Inefable” resulta un término confuso en este ámbito si se lo entiende literalmente; lo que creo es que, más bien, lo que se puede querer expresar con él es que al enunciar supuestas proposiciones o reglas semánticas el universalista asume que las mismas no tienen fuerza, valor explicativo o justificatorio alguno. Lo que “no se puede expresar” son las relaciones semánticas entendidas con este alcance. ¿No se puede acaso como usuario de un lenguaje natural decir “**mesa** (la palabra) **significa** (esta en relación semántica con) **mesa** (el objeto)”)? Claro que se puede, y se puede en un sentido obvio: acabo de hacerlo. La cuestión (y permítaseme el juego de palabras) es que no se dice, con esto que se dice, al proferir cosas como “mesa significa (refiere a) mesa”, nada con auténtico valor, si de producir teoría semántica o explicar la relación entre el mundo y el lenguaje se trata. Dicho en terminología fregeana, lo que no se puede expresar son cosas del tipo “mesa” refiere *al ser mesa* (porque se viola la restricción de la distinción entre concepto y objeto). Inexpresabilidad presupone aquí que no hay oración alguna que pretendiendo dar conocimiento semántico, tenga en verdad valor cognoscitivo. La oración anterior parece tener valor cognoscitivo, pero sólo tiene un valor propedéutico, espero que el lector entienda con su formulación la naturaleza de esta restricción. No hay una auténtica aseveración, sin embargo, ‘algo’ se capta o se cree captar algo. Estoy siendo conducido a hacer algo (promueve cierto uso del lenguaje) y ese “algo” se confunde con conocimiento semántico. Un universalista, usando ahora terminología wittgensteiniana, es quien aquí no ve un auténtico problema filosófico, sino un enredo lingüístico.

§7. Aceptando que, con la cautela que la aclaración anterior nos impone, la inefabilidad de la semántica es un rasgo constitutivo del universalismo, podemos ahora, a manera de conclusión, presentar el texto de la *Investigaciones* donde según Hintikka, Wittgenstein deja en claro su posición frente a la cuestión del lenguaje como medio universal. En la sección I, 120 Wittgenstein afirma que:

Cuando hablo del lenguaje (palabra oración, etc.), tengo que hablar el lenguaje de cada día. ¿Es acaso este lenguaje demasiado basto, material, para lo que deseamos decir? ¿Y cómo *ha de construirse entonces otro?* — ¡Y qué extraño que podamos efectuar con el nuestro algo en absoluto!

El que con mis explicaciones que conciernen al lenguaje ya tenga que aplicar el lenguaje entero (no uno más o menos preparatorio, provisional) muestra ya que sólo puedo aducir exterioridades acerca del lenguaje.

Sí. ¿Pero cómo pueden entonces satisfacernos estos argumentos? — Bueno, tus preguntas ya estaban también formuladas en ese lenguaje; ¡tuvieron que ser expresadas en este lenguaje si había algo que preguntar!

Y tus escrúpulos son malentendidos.

Tus preguntas se refieren a palabras; así que he de hablar de palabras.

Se dice: no importa la palabra, sino su significado; y se piensa con ello en el significado como una cosa de la índole de la palabra, aunque diferente de la palabra. Aquí la palabra, aquí el significado. La moneda y la vaca que se pueden comprar con ella (Pero por otra parte la moneda y su utilidad)<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> L. Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2003, pág. 127.

Los tres primeros párrafos, según Hintikka, ejemplifican de manera acabada la idea de universalidad del lenguaje. En el segundo y en el quinto párrafo aparecen elementos que el autor asocia a lo que llama **la consecuencia formalística de la infabilidad de la semántica**. ¿A qué se refiere? Las consecuencias de la infabilidad de la semántica en el *Tractatus* están conectadas con la noción que antes discutimos de “semanticismo sin semántica” atribuida por Hintikka a Frege y el primer Wittgenstein. Esto a su vez se vincula con lo que el autor denomina la **paradoja de la formalización**: aquellos que más fuertemente defendieron una concepción semanticista de la lógica, no pueden dar cuenta de las propiedades semánticas con su propia formalización, generando así un tipo de lógica que, en principio, parece ser de carácter puramente formal (sintáctico). Hintikka postula que un universalista frente al lenguaje de la lógica sólo puede describir su sintaxis (la idea de sintaxis lógica, de un modo formal de hablar) renunciando a la explicitación de cualquier función semántica. Lo paradójico parece ser que quienes adoptaron un semanticismo fuerte respecto del lenguaje de la lógica, presuponiendo que su naturaleza se apoya en la estructuración de ciertas relaciones semánticas, no pueden formular estas propiedades en el mismo sistema de lógica. Esto deriva en que sólo ofrecen un tratamiento puramente formal de la lógica. Pero si comprendemos mejor qué conlleva adoptar la idea del lenguaje como un medio universal, la paradoja se disipa, porque es justamente en la **estructura del lenguaje lógico**, en su *sintaxis*, donde las relaciones semánticas **se muestran**.

En cuanto al último párrafo del texto de la *Investigaciones* antes citado es donde Hintikka, destaca su importancia al sostener que:

[Este párrafo] muestra cómo la doctrina wittgensteiniana del significado como uso se basa en su creencia en el lenguaje como un medio universal.<sup>10</sup>

Esta afirmación *prima facie* no es tan tal fácil de compartir si uno se atiene a la importante diferencia de perspectiva que se establece con el nuevo aparato conceptual que el segundo Wittgenstein introduce, junto con la noción de significado en uso y, derivativamente, con una nueva concepción del lenguaje. La cuestión es entonces cómo explicar que la infabilidad de la semántica que nos impone la idea de un lenguaje como medio universal, sobrevive al cambio en la manera de abordar el tema de la significación del lenguaje. Hintikka aporta varias aclaraciones en torno a la idea de cálculo, gramática y el carácter público del lenguaje para ello. Pero ninguna de estas cuestiones a mi entender se vincula directamente con la afirmación que acabo de citar, que surge, recordemos, como interpretación del último párrafo del apartado 120 de las *Investigaciones*.

Yo creo que para construir un posible argumento según el cual el universalismo es una visión también presente en el segundo Wittgenstein más que decir que “la doctrina del significado en uso se basa en la creencia en el lenguaje como un medio universal”, hay que ver cuáles son los elementos que hacen que a pesar de haber modificado su concepción del lenguaje, cierta visión de éste se conserve y además sea funcional a la idea del lenguaje como medio universal. La explicación de esto requeriría mucho más espacio del que en este trabajo me queda. Pero dicho sucintamente creo que básicamente dos son los elementos a tener en cuenta:

---

<sup>10</sup> Hintikka, J: *Lingua Universalis vs. Calculus Ratiocinator*, pp.181-182.

- 1.- la noción de “límites del lenguaje”,
- 2.- la convicción de que las, por así decirlo, reglas semánticas, más que inexpresables, no atañen a ningún problema genuino, porque ellas encarnan tesis filosóficas, sinsentidos, y/o enredos lingüísticos.

La noción de límites del lenguaje está presente en toda la filosofía wittgensteiniana. Para Wittgenstein, el más importante “límite del lenguaje” no es, por así decirlo, externo, sino es el que está presente en las limitaciones internas, en las restricciones inevitables acerca de lo que se puede decir en el lenguaje acerca del mismo lenguaje. El cambio de visión en cuanto a cómo entender la significación no afecta a esta cuestión, o dicho de otro modo, cambia la concepción del lenguaje, pero no respecto de este aspecto: Es así como en *Investigaciones* 119 afirma que:

Los resultados de la filosofía son el descubrimiento de alguno que otro simple sinsentido y de los chichones que el entendimiento se ha hecho al chocar con los *límites del lenguaje*. Éstos, los chichones, nos hacen reconocer el valor de ese descubrimiento.<sup>11</sup>

El **uso** de los signos en los juegos de lenguaje, junto con todos los elementos praxiológicos que esto conlleva, será lo que conecte el lenguaje y la realidad. Sólo en este contexto más amplio es que podemos entender lo que Wittgenstein quiso decir. Sin embargo, podemos seguir de algún modo admitiendo que el propósito mismo de la idea de juego de lenguaje es el de explicar el uso sintáctico de los signos, “deletreando”, dice Hintikka, su semántica. Obviamente aquí se introducen ele-

---

<sup>11</sup> L. Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*, p. 127.

mentos extralingüísticos donde antes no los había. Pero lo que importa es que, a diferencia de lo que pasa con los cálculos, la noción de juego de lenguaje no presupone la explicitación de sus reglas, sino más bien lo contrario. Aún cuando estas reglas sean reglas semánticas que se puedan reconocer ahora en una práctica, las mismas no tienen ningún valor justificatorio con el cual se pueda generar teoría semántica, menos en el mismo lenguaje. Los juegos de lenguaje son inanalizables e inexplicables. La significación quedó relativizada a ellos. Pero aunque el lenguaje sea ahora no algo homogéneo, sino el resultado de la combinación de una multitud de juegos de lenguaje, sus límites son inexpugnables, sigue siendo la prisión de la que el universalista admite que no puede salir. Quizás sea posible entonces seguir sosteniendo que la idea del lenguaje como medio universal está presente en el segundo Wittgenstein como una parte integral de su filosofía, aunque muchos más elementos y razones habrá que analizar para poder sostener esto con mayor legitimidad.



# EL TRACTATUS Y LO INSEPARABLE

Santiago Garmendia

## Introducción

### *El más difícil y visitado*

Alberto Coffa ha señalado en *The semantic Tradition*, que el *Tractatus*<sup>1</sup> es probablemente el libro más difícil de entender de la filosofía del siglo XX. Su inextricabilidad radicaría en que cada proposición es la conclusión de un argumento que se encuentra ausente, resultado de una suerte de soliloquio incompatible del autor consigo mismo.<sup>2</sup> En la misma línea, Frege le recomienda al joven Wittgenstein, en una carta del 30 de Septiembre de 1919, que antes de publicarlo reformule su estilo y despliegue sus apreciaciones de un modo amable en distintos artículos, que sí serían publicables en el *Beiträge zur des Deutschen Idealismus*: “¿No podría uno de estos pensamientos, que contiene la solución de un problema filosófico, ser tomado como el objeto de un tratado, y así el todo dividirse en muchas partes, maleables como problemas filosóficos?”<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921), Trad. Tierno Galván. Madrid: Ed. Alianza, 1979.

<sup>2</sup> J.A. Coffa, J.A., *The semantic tradition from Kant to Carnap. To the Vienna Station*. Cambridge: CUP, 1993, p. 142.

<sup>3</sup> G. Frege, “Frege’s Letters to Wittgenstein on the *Tractatus*”. Trad. al inglés de H. Schmitt. *The Bertrand Russell Society Quarterly*, N° 120, Noviembre 2003, Carta N° 20, mi traducción del inglés.

Alejandro Tomasini Bassols ha ponderado en distintos momentos el aspecto positivo del desafío de la lectura: luego del arduo trabajo de comprensión, la verdad de lo expresado resplandece y se hace patente de manera tal que el sacrificio es compensado. Lo cierto es que, en un caso o en otro, se reconoce la labor hermenéutica inusual para reconstruir razones y causas de las tesis tractarianas, necesarias para su intelección.

Por decirlo en una terminología literaria, es un *texto de goce*, que desacomoda y problematiza, su lectura no es confortable y plácida sino desafiante, “pone en crisis la relación del lector con el lenguaje”.<sup>4</sup> El propio Wittgenstein ha aludido al *Tractatus* algunos años más tarde en términos de *kitsch*; consideremos brevemente la entrada del diario donde esto ocurre:

Mi libro, el *Tratado lóg. fil.*, al lado de cosas buenas y auténticas contiene también Kitsch, es decir, *fragmentos con los que he rellenado vacíos y en mi propio estilo, por así decirlo*. No sé que porción del libro representan tales fragmentos y es difícil juzgarlo ahora correctamente.<sup>5</sup>

Atendiendo a lo resaltado, se entiende que debemos rastrear la médula, las cosas “auténticas y buenas” que forman parte de la arquitectura profunda, y distinguirlas de los “tímpanos

---

<sup>4</sup> “Texto de placer: el que contenta, colma, da euforia; proviene de la cultura, no rompe con ella y está ligado a una práctica confortable de lectura. Texto de goce: el que pone en estado de pérdida, desacomoda (tal vez incluso hasta una forma de aburrimiento), hace vacilar los fundamentos históricos, culturales, psicológicos del lector, la consistencia de sus gustos, de sus valores y de sus recuerdos, pone en crisis su relación con el lenguaje.” en R. Barthes, *El placer del texto*. Bs As: Siglo XXI Editores, 1974, pp. 22,23.

<sup>5</sup> L. Wittgenstein, *Movimientos del pensar. Diarios 1930-1932 / 1936 – 1937* (En alemán son los *Denkbewegungen Tagebücher*). Valencia: Pre-Textos, 2000, p. 16.

gouldianos” que su arquitecto ha olvidado dónde están localizados. Recordamos en nuestra analogía a la teoría de Stephen J. Gould, que señala que en la evolución natural biológica hay subproductos estructurales que son aprovechados secundariamente. Ese es nuestro propósito, identificar ese núcleo duro.

Para alcanzarlo debemos destacar otro elemento. A este trabajo constante de reconstrucción y de valoración de los verdaderos pilares se le suma, para dificultad, la *constante evolución de su pensamiento*, que impide apoyarse en esta labor con seguridad en obras posteriores o en los diarios predecesores. Si hay una constante en el pensamiento wittgensteiniano es su autocrítica permanente. Quizá este movimiento incansable se convierte en las *Investigaciones Filosóficas* en un estilo polifónico de voces que se enfrentan, mientras que recordemos que en el *Tractatus* hay un sólo “Tú”, el “du” de 5.633. Es un libro en primera persona. Pero, argumentaremos, una primera persona en constante movimiento.

Dada esta situación (1. estilo, 2. arquitectura y 3. dinámica autocrítica), son muchas las tentaciones a las que invita un texto así. Como sabemos, en lugar de provocar aversión ha resultado ser una atracción irresistible para los filósofos contemporáneos. La paradoja es que el “libro más difícil del siglo XX” es probablemente el más comentado y discutido en los últimos noventa años. Hay que decir, claro, que muchos abordajes no respetan la máxima coffiana-fregeana de reconstrucción del campo argumental de las proposiciones, y lo que hacen es leer al *Tractatus* desde su propio universo conceptual aprovechando la nariz de cera que configura este escenario. Vamos a asumir el desafío de reconstrucción de algunos argumentos clave de la obra, al tiempo que intentaremos dar cuenta de la naturaleza autocrítica.

Nuestra idea es que esta base arquitectónica, es algo que denominamos *inseparabilidad Lenguaje-Sujeto-Mundo*. Una tesis que se *despliega* <de una manera curiosa. Seremos enfáticos en cuanto a la forma de presentación, porque queremos destacar que el *Tractatus* no es estático, sino dinámico. La historia exegética tiene muchas lecturas literales, al tiempo que lo que podemos llamar una interpretación “dinámica”, la de Diamond-Conant, lo ha convertido en un experimento retórico.<sup>6</sup> Esperamos no ser ni estáticos literales, ni dinámicos irónicos, sino dialécticos en tanto que se puede leer el *Tractatus* como una serie de movimientos, de afirmaciones y negaciones que pretenden establecer la tesis de la inseparabilidad.

Proponemos para este objetivo un juego hermenéutico. Vamos a presentar y discutir tres pares de tesis claves de la obra. Se trata de una dicotomía modal, *actualismo-posibilismo*, una lógico-semántica, el *universalismo-relativismo*, y una epistemológica, el *solipsismo-dualismo* en el análisis de las proposiciones. Me gustaría decir lo siguiente al respecto, y éste es el punto. Encontraremos en cada uno de los casos *dos movimientos* de Wittgenstein, que quisiera registrar. Por un lado Wittgenstein asume la primera opción de cada par por oposición a su contraria, algo que va a quedar claro al reconstruir el campo de los argumentos. La razón está en que *esas* contrarias atentan contra el núcleo duro del *Tractatus* de un modo directo. A ese núcleo lo definimos como *inseparabilidad lenguaje-sujeto-mundo*. Ahora bien, esto no implica que Wittgenstein quede simplemente en ese lado de la dicotomía. Si prestamos atención a la formulación del *Tractatus* de

---

<sup>6</sup> La formulación clásica se encuentra en Diamond, C. “Throwing away the ladder: How to Read the *Tractatus*” en *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy and the Mind*. Cambridge Mass.: MIT Press, 1991.

cada una de esas tesis y a su discurrir, observamos que las reformula y problematiza por la misma tesis de la inseparabilidad. Las utiliza para criticar a su contrario, pero también se deshace de ellas mismas, cuanto menos en su concepción tradicional. Un mundo actual pero absolutamente indeterminado, una teoría semántica imposible, un sujeto que se identifica con el mundo.

¿Cuál es la idea fuerza que se despliega en todo este discurrir, una idea que *a la larga* cuestiona las dicotomías modales, semánticas y epistemológicas? Que *lenguaje, mundo y sujeto* son para el *Tractatus* intratables en la medida en que no se pueden convertir en objeto de la reflexión filosófica. No podemos separarlos ni podemos separarlos. Las lecturas que exaltan sólo una de las vías (la ontología, el lenguaje o la epistemología) se encaminan entonces a extraviarse.

Luego de presentar estos movimientos (conjeturamos que son posibles otros tantos), vamos a hacer un último juego que nos va a permitir entender su filosofía de la filosofía. Wittgenstein quema etapas con una velocidad impresionante, recorriendo desde adentro viejas y nuevas formas de pensar. Avanza, por así decirlo, atacando su propia posición. Por esto, a la objeción a la filosofía tradicional desde la filosofía del lenguaje, le sigue inmediatamente la negación de la propia filosofía del lenguaje. Detrás de esto, repetimos, está el despliegue de la tesis de la inseparabilidad, defendida con todas las posibilidades filosóficas que Wittgenstein tiene a la mano, lo cual le imprime a la operación una naturaleza paradójica. Es que a pesar del afán de atravesar los límites de la época, se encuentra inmerso aun en un vocabulario tradicional de la filosofía, incluso cuando la intuición de la inseparabilidad va mucho más allá de ese lenguaje. En esto radica la explicación de estos juegos dialécticos, en que es un texto de crisis en sentido gramsciano: “La crisis consiste precisamente en el hecho de que lo viejo muere y lo nuevo no puede nacer: en este interregno se verifican los fenó-

menos morbosos más variados.”<sup>7</sup> Hay algo en el *Tractatus* de morbo en el intento de ir más allá de la tradición pero desde ella misma, una lucha por llevar sus elementos vertebrales hasta el límite del absurdo. Wittgenstein *deja exhaustos* a los conceptos de sustancia, de lenguaje y de sujeto, acelerando su caída, pero sin vislumbrar aún una nueva forma de filosofía.

### **Primera dicotomía: actualismo-posibilismo**

#### *Presentación de la discusión y descripción de la dicotomía*

La modalidad es una categoría de análisis y una discusión del *Tractatus* que ha ido ganando espacio de modo muy lento. C. I. Lewis ha dicho al poco de su publicación que su éxito sería el fin de la lógica misma “¿Has visto ya al nuevo libro de Wittgenstein? Estoy muy abatido por la estupidez de Russell de escribir una introducción a tal absurdo. Temo que se vea como aquello a lo que la lógica simbólica lleva; de ser así, será el final del tema.”<sup>8</sup> Sin embargo, principalmente a partir de los trabajos de Von Wright en los ochenta hay un rescate interesante de estos elementos, que no atañen directamente al *cálculo lógico* tractariano, sino a que la modalidad como la raíz indecible de la concepción pictórica del lenguaje, “el concepto de *Sinn* del *Tractatus* presenta una relación esencial con el concepto modal de contingencia”.<sup>9</sup> Es decir que se presta aten-

---

<sup>7</sup> A. Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, Vol. 2. México: Ed. Era, 1975, p. 37.

<sup>8</sup> Carta de C.I. Lewis 1923 al editor del *Journal of Philosophy*, citado en R. Bradley, *The nature of all being- A study of wittgenstein's modal atomism*. NY: OUP, 1992, p. xiv, mi traducción.

<sup>9</sup> G. H. Von Wright, *Wittgenstein*. Roma: Ed. Il mulino. 1983, p. 231, mi traducción del italiano, ver también p. 227.

ción a los supuestos modales de la teoría pictórica, que atañen al isomorfismo y a la idea de lógica en el sentido de una estructura común al lenguaje, al sujeto y al mundo. El *Tractatus*, repetimos, no es un idealismo lingüístico donde todo es lenguaje sino, dado el caso, podemos decir que aquí *todo es lógico*.<sup>10</sup>

La historia exegética tractariana parece haber destilado luego, en la década de los noventa, dos caminos enormemente divergentes. En primer lugar, la visión austera de Diamond y Conant ha sido un necesario pero hiperbólico llamado de atención sobre el descuido de los elementos fregeanos del *Tractatus*, enfatizando de un modo que podemos llamar obsesivo, neurótico, el auto-jaque (el *self-mate* como lo llama Peter Geach) de 6.54. El resultado de la escuela americana es insatisfactorio por la literalidad con que han realizado tal acento, poniendo a Wittgenstein en una posición francamente absurda, negando su distinción mostrar-decir.<sup>11</sup>

Por otro lado, se ha desarrollado, con menos pretensiones de enarbolar la lectura del *Tractatus*, una línea que pondera los aspectos modales del *Tractatus*, aplicando lo que debemos reconocer es el farragoso vocabulario de las discusiones modales (actualismo-posibilismo/*haecceitismo*-anti-*haecceitismo*). Me refiero a la obra de Raymond Bradley *The Nature of all Being*<sup>12</sup> y a todo el cinturón de discusiones modales que le preceden y anteceden, se encuentran aquí nombres como los de D.M. Armstrong, B.Skyrms y A. Platinga. La obra ha reci-

---

<sup>10</sup> Ver Alejandro Tomasini Bassols, *Explicando el Tractatus. Una introducción a la Primera filosofía de Wittgenstein*, Buenos Aires, Grama, 2011.

<sup>11</sup> Ver Tomasini Bassols, "Los límites de la significación" en Alejandro Tomasini Bassols y Silvia Rivera (comp.), *Wittgenstein en Español*. s. As:EDUNLa, 2009, pp. 59-203.

<sup>12</sup> *Op. cit.*

bido atención en nuestra lengua en el trabajo de María Cerezo, “Lenguaje y Lógica en el *Tractatus* de Wittgenstein”.<sup>13</sup>

La dicotomía que plantea Bradley que nos va a interesar es si el *Tractatus* es posibilista o actualista. Es decir hasta qué punto (qué “grado”: mundo, hecho, objeto) está Wittgenstein comprometido con la alteridad modal, con la existencia de otros mundos, otros hechos, otros objetos. Su opinión es posibilista “de cabo a rabo”:

Voy a sostener que la forma que es común a todos los mundos posibles consiste en el conjunto de posibilidades generadas por el conjunto de todos los objetos, *por el conjunto de todos los objetos posibles, por la unión del conjunto de los objetos actuales y de los posibles no actuales*.<sup>14</sup>

Nuestra postura es que el *Tractatus* no puede ser sino *actualista* en lo que se refiere a los objetos, que conforman la compleja idea de sustancia del *Tractatus*. Para señalar esto nos basta citar una proposición. Lo interesante está en las razones para tomar esta postura y el despliegue de lo que apenas vamos a poder llamar “actualismo tractariano”.

### *Opción actualista y crítica al posibilismo*

Vamos a presentar un esbozo de lo que serían las razones para defender, contra el neocelandés, el *actualismo*. Es importante entender que se está eligiendo entre el par dicotómico. Siendo así, hay dos cuestiones que hacen que en una “primera reacción” sea natural que Wittgenstein se ubique en el bando actualista,

---

<sup>13</sup> Cerezo, María, *Lenguaje y Lógica en el Tractatus de Wittgenstein*. Navarra: EUNSA, 1998.

<sup>14</sup> R. Bradley, *Op. cit.*, p. 44, mi traducción y mis cursivas.

en esta especie de escenografía que hemos creado. Mencionemos brevemente nuestras objeciones a la lectura de Bradley:

(a) El *Tractatus* es modal y por esto no puede ser posibilista. Es una observación general. Creo que es seria y pertinente la crítica de Alvin Platinga, que está de alguna manera implícita en la objeción de Kripke a la concepción “telescópica” de los mundos posibles. Un posibilismo que dispare la ontología más allá de este mundo y de sus elementos, sencillamente *jno tiene nada de modal!* Lo modalmente interesante es *este mundo*, sus objetos (y sujetos) y sus posibilidades, no mundos paralelos con individuos “parecidos”: “Supongamos que exista una persona que es muy parecida a ti, y es miembro de algún conjunto del que no eres miembro: ¿es eso relevante para la posibilidad de que tengas alguna propiedad?”.<sup>15</sup> Siguiendo a Platinga, digamos que paradójicamente el posibilismo es modalmente reduccionista. Si el *Tractatus* es modal, es incompatible con el posibilismo irrestricto.

(b) En segundo lugar, más interesante para nosotros, veamos cómo no puede ser compatible el posibilismo con el *Tractatus* y su moraleja de inseparabilidad. Sencillamente, el posibilismo que R. Bradley le imputa implica una perspectiva omnisciente que es totalmente anti-tractariana. Cada hablante es una especie de Dios, que accede a través del lenguaje a todos los objetos posibles. Esta es una confusión importante en tanto que lo que Wittgenstein intenta –como dice Russell, consígalo o no– es bajar el lenguaje (el *significado*, la *verdad*, la *aseveración*), al lenguaje *de* un sujeto que se vincula con el mundo; y no elevar al sujeto al rango de dios. El hablante no es un Fedro

---

<sup>15</sup> Alvin Platinga, “Two concepts of modality: Modal realism and modal reductionism”, en *Philosophical Perspectives* 1, 1987, p. 209.

que contempla los significados, sino un sujeto que proyecta, que es *actividad*.<sup>16</sup>

Por eso en 2.02 dice claramente Wittgenstein que “por muy diferente del real que se piense un mundo debe tener algo –una forma– en común con la realidad.” Subrayemos real, pensamiento y alguna forma (*Etwas –eine Form*) en común. Bradley debe explicar cómo leer esto desde el posibilismo esencialista.

Bien, esa proposición (2.022) y su corolario de la imbricación entre posibilidad y actividad proyectiva, es exactamente la razón por la cual Bradley hace aquí un movimiento osado, como diría Borges “de un coraje borracho”, que marca con total claridad la posición, o mejor dicho el no-lugar, del hablante para la lectura esencialista. La solución bradleyana es una mente que imagine todos los mundos, todas las posibilidades, no ya únicamente las contenidas en un mundo real, desplegadas por la actividad proyectiva de un sujeto. Se trata de las posibilidades de los mundos radicalmente distintos, con objetos distintos, y con otro sujeto distinto, a saber el propio Dios. Literalmente, su respuesta a 2.022 es que:

Hay sin embargo mundos posibles en los que los poderes (de pensamiento) se encuentran en la misma línea que los de un ser omnisciente...y en esos mundos, lo que podemos imaginar, pensar o expresar como siendo el caso es coextensivo con lo que es lógicamente posible que sea el caso. Lo pensable, imaginable,

---

<sup>16</sup> “Nada más ajeno a la filosofía de Wittgenstein que la idea de que hay ciertas entidades llamadas “proposiciones” viviendo desde siempre en un mundo ideal, entidades que nosotros de alguna manera constantemente estaríamos “pescando” por medio de oraciones”. A. Tomasini Bassols, Estudios sobre las filosofías de Wittgenstein. Plaza y Valdés: México, 2003, p. 29.

figurable o expresable lo es desde el punto de vista del ojo de Dios, no desde la perspectiva de nosotros seres finitos.<sup>17</sup>

Creo que son claros los movimientos que hace Bradley en esa operación teórica posibilista. Pone al sujeto y al lenguaje fuera del mundo, en la perspectiva del ojo de dios, el no-lugar leibniziano de los mundos posibles absolutos. Una posición que no es modal ni tractariana.

### 3. *Problematización de la opción*

Si bien Wittgenstein cifra (en la conocida sección 2.022-2.063) la forma común a todos los mundos posibles en lo que él llama una sustancia conformada por los objetos, inmediatamente registramos en esa misma sección, que es un magma *empírica y materialmente indiferenciado*. Desde el punto de vista lógico, la realidad no tiene absolutamente ninguna necesidad de ser de tal o cual modo. A tal punto que puede redundar en la extravagancia “chisholmiana”, recordando el célebre texto de R. Chisholm en el cual Adán y Noé intercambian hasta la confusión sus atributos<sup>18</sup>, de que estemos ante dos mundos distintos aunque indiscernibles, donde cada elemento puede intercambiar, sin resto, sus propiedades con los demás.

¿Cuál es la razón? El elemento común a todo mundo posible, desde la óptica de la inseparabilidad lenguaje-sujeto-mundo toma esta forma (“toma esta forma” sería una manera de decir), la de la más absoluta indeterminación, porque de otro modo estaríamos ante una ontología tradicional que rompe con esa imbricación. Un rasgo del mundo (empírico, ontológico en sen-

---

<sup>17</sup> R. Bradley, *Op. cit.*, p. 36, mi traducción y acotaciones.

<sup>18</sup> R. Chisholm, “Identity through Possible Worlds. Some questions” en *Nous*, Vol. 1, N°1, 1967.

tido clásico) no puede condicionar el lenguaje. Esta es la razón por la cual se opone al Axioma de Infinitud de Russell, y es también el porqué “echa” a Darwin de la filosofía en 4.1122. Un costo enorme que prefiere pagar antes que cargar la tríada en la ontología.

## **Dos. Segunda Dicotomía: Universalismo-relativismo**

### *Presentación de la discusión y descripción de la dicotomía*

La idea de este apartado es de alguna manera enriquecer nuestra lectura, mostrando cómo se expresa en el *Tractatus* la célebre tesis de la universalidad del lenguaje (lógica como lenguaje, lenguaje como medio universal, absolutismo lógico, etcétera). En su clásico artículo “Logic as language and logic as calculus”<sup>19</sup> de 1967, el matemático francés Jean van Heijenoort plantea a la historia de la lógica moderna una distinción fundamental para comprender su desarrollo: el programa de la lógica como *cálculo* y el programa de la lógica como *lenguaje*. La *Conceptografía* de Frege es para van Heijenoort la piedra basal de la lógica moderna, una fundación a la que califica enteramente dentro de la concepción de la *lógica como lenguaje*.

La característica fundamental de esta corriente es el postulado de la inescapabilidad de la lógica. La tarea de los lógicos es pulir desde dentro la estructura formal de los lenguajes naturales, mostrando, revelando sus supuestos semánticos. Al hacer semántica no creamos nuevas relaciones entre el lenguaje y el mundo, sino que éstas se encuentran supuestas en toda conceptualización. J. Hintikka se hace eco de esta

---

<sup>19</sup> Jean Van Heijenoort, “Logic as Language and Logic as Calculus”, *Synthese* 17: 324-30, 1967.

dicotomía ampliándola más allá de la lógica a dos perspectivas antagónicas acerca del lenguaje. Las rebautiza en términos de “lenguaje como cálculo” y “lenguaje como medio universal”. Según la segunda: “No podemos, por así decirlo, salirnos de nuestro lenguaje y disfrutar de una perspectiva separada de él. Nos encontramos desde siempre y para siempre semánticamente comprometidos con nuestro único lenguaje coloquial (*home language*)”.<sup>20</sup>

En cambio, el programa de *la lógica como cálculo* sostiene que es posible reinterpretar masivamente las relaciones semánticas de la misma manera que un cálculo admite infinitas lecturas posibles. No hay entonces una interpretación básica privilegiada de la que no nos podamos librar, las interpretaciones son más o menos adecuadas teniendo en cuenta la porción de la realidad que estemos considerando y nuestras necesidades teóricas y prácticas. Las entidades a las cuales referimos estarán simplemente determinadas por la pregunta desde la cual estamos concibiendo la formalización. Es claro que hay un horizonte de sentido pragmático, no en vano es Charles Sanders Peirce uno de sus mayores exponentes.

Es decir que para la corriente universalista el lenguaje tiene compromisos semánticos invariantes, de tal forma que no podemos tener una panorámica del lenguaje que dé cuenta de estos haustorios fijos (ya sea objetos y conceptos, hechos y nombres, etcétera). La concepción opuesta, (lógica o lenguaje como cálculo, relativismo lógico, etc.) sostiene una visión menos dramática de la lógica, según la cual podemos reinterpretar nuestro lenguaje desde diferentes categorías semánticas, porque no estamos cautivos de un vínculo básico. “No somos prisioneros de nuestro propio

---

<sup>20</sup> J. Hintikka, “A Hundred Years Later: Rise and Fall of Frege’s Influence” en *Synthese* 59: 27-49, 1967, p. 28

lenguaje... podemos hablar en un lenguaje adecuado de su propia semántica, podemos variar su interpretación”.<sup>21</sup>

El universalismo ha sido la postura señera de los albores de la lógica matemática, recordemos que Frege ha sostenido que su *Conceptografía* no era sólo un mero cálculo, sino también (y sobre todo) un proyecto leibiniziano de un lenguaje universal. Señalaremos que Wittgenstein en el *Tractatus* no sólo se adhiere a las tesis universalistas, sino que lleva hasta las últimas consecuencias la idea de que la lógica es *una* al negar la separación entre un lenguaje lógico y uno no lógico (y, en ese mismo movimiento, rechazar la existencia de objetos lógicos).

Abundando nuestro apartado anterior, se entiende con mayor profundidad el rechazo a una noción irrestricta de mundos posibles, si se pretende expresar con ello alteraciones en la estructura ontológica formal del mundo y en la semántica del lenguaje. La noción misma de “mundos posibles” sería entonces absurda. La modalidad tractariana consiste en explorar las posibilidades dadas lógicamente por los objetos referidos.

### *Opción universalista y crítica al relativismo*

Las principales críticas del *Tractatus* al relativismo pueden reconstruirse en estos términos:

- (a) Ruptura de la simetría LSM, el lenguaje pierde papel determinante, en la medida en que aparece un sujeto que domina al lenguaje en tanto puede variar a voluntad la interpretación, como si fuese un *Humpty Dumpty* lógico, recordando el célebre diálogo carrolliano.

---

<sup>21</sup> Hintikka, J., “Lingua Universalis vs. Calculus Ratiocinator” en J. Hintikka (comp), *Lingua Universalis vs. Calculus Ratiocinator an ultimate presupposition of Twentieth Century Philosophy*, Noruega, Kluwer, 1997, p. xi.

(b) Íntimamente relacionado con lo anterior, permite la posibilidad de metalenguajes que expliquen el lenguaje objeto. En particular la posibilidad de un metalenguaje elucidatorio. Esta flexión implica la designación de las partes del lenguaje como objetos del mismo rango que los objetos del mundo.

Respecto a lo primero, tengamos en cuenta que el relativismo no sólo libera al lenguaje de la prisión semántica de una red semántica universal, sino que invita a relativizar las categorías lógicas, permitiendo la reinterpretación masiva al haber despojado a la lógica de compromisos ontológicos.<sup>22</sup>

Acerca de lo segundo, recordemos que J. Hintikka llama con ironía “semánticos sin semántica” a quienes, como Frege y Wittgenstein, han tenido profundas intuiciones acerca de los vínculos semánticos básicos, pero que sin embargo –en virtud de su confesión universalista– han sostenido que se trata de intuiciones inefables. La distinción decir/mostrar del *Tractatus* es una señal indeleble de su acuerdo con esta imposibilidad: “La figura no puede figurar su forma de figuración, la muestra... no puede situarse fuera de su forma de representación” (2.172, 2.174, ver también 6.522, 3.262 y 5.62).

Según nuestro criterio lo que está en juego entonces es una defensa de la inseparabilidad LSM, de tal forma que el lenguaje no puede dar cuenta de la relación LM sin suponerla. Esto implica la imposibilidad del ascenso semántico, que como sabemos le cuesta el sentido al *Tractatus*.

---

<sup>22</sup> “La estructura ontológica del universo (de Frege) se divide en objetos y funciones...no puede ser una cuestión de cambiar universos. Uno ni siquiera podría decir que se restringe a un universo. Su universo es *el* universo”, J. van Heijenoort, “Logic as Calculus and Logic as Language” *Op. Cit.*, p. 441, mi traducción.

## Crítica inmanente a Frege

En este marco señalemos una crítica inmanente a Frege en este respecto, en tanto que no ha sido lo suficientemente consecuente con el postulado de la universalidad. Esto se muestra con total claridad si comparamos la noción tractariana de *elucidación* con la fregeana, que es un antecedente parcial. En Frege se trata de la relación entre el lenguaje lógico y el coloquial. Su problema es la comprensión de los conceptos lógicos, entidades que han sido *descubiertas* pero que no pueden ser fácilmente identificadas. Para Frege son, por así decirlo, el hidrógeno del lenguaje. En Wittgenstein la noción opera para expresar *la relación entre el lenguaje y el mundo*, la presentación de los objetos en el ámbito de las proposiciones atómicas. No se trata de esclarecer conceptos ni objetos *lógicos* (que no los hay) sino del mecanismo de presentación de los objetos mismos, a los que aluden los hablantes.

Frege llama elucidación (*Erläuterung*) a la presentación de los indefinibles. El *Tractatus* tiene sus primitivos y su perspectiva de la elucidación se deriva de esas decisiones semánticas. Wittgenstein radicaliza, con su concepción de la *Erläuterung*, el postulado del lenguaje como medio universal. Al buscar la estructura lógica de todo lenguaje, llega Wittgenstein a sostener que *el propio lenguaje coloquial es lógico*. Agudiza entonces la perspectiva fregeana de que toda semántica es una, *la ontología* (enteramente formal, como se señaló).

Los indefinibles fregeanos son principalmente mega-categorías formales que, mediando el supuesto de la universalidad del lenguaje, no pueden expresarse sino mostrarse.<sup>23</sup> ¿Cómo se puede llegar a comprender un término indefinible como *Juicio*,

---

<sup>23</sup> Hacemos extensivo en esta sección de los trabajos de Peter Thomas Geach, "Saying and showing in Frege and Wittgenstein" en Jaakko Hintikka (ed.), *Essays on Wittgenstein in honour of G. H. von Wright*, Amsterdam,

*Verdad, Objeto*, o incluso, si nos remitimos al cálculo, la negación, el condicional o el cuantificador universal? El problema al que alude Frege es que no hay manera de saber si al “ver” una expresión haya un *reconocimiento unívoco* del elemento primitivo, dada su peculiar inefabilidad. El elemento es un objeto lógico y el problema la inescrutabilidad de su referencia.

La respuesta de Frege es la siguiente: los sistemas científicos, incluida la lógica y la matemática, se pueden apoyar en el –impreciso– lenguaje coloquial para expresar ideas que van más allá de este ámbito. Para poder, por así decirlo, “entrar en el lenguaje” del sistema lógico o científico. Aun cuando es un recurso imperfecto, el lenguaje puede ayudar a lograr la comprensión. De tal manera que el *quid* de la inefabilidad fregeana se encuentra en la naturaleza denotativa de los super-términos y de las conectivas y cuantificadores. Wittgenstein va a romper con dos supuestos acá considerados:

- a) que la elucidación pueda recurrir al lenguaje coloquial, ni siquiera como un recurso que dependa de la voluntad y del esfuerzo comunicativo.
- b) que haya constantes y los super-conceptos lógicos.

Respecto a la ruptura con (a), el *Tractatus* es muy preciso. 4.003, “la mayor parte de las cuestiones y proposiciones de los filósofos proceden de que no comprendemos la lógica de nuestro lenguaje”, y, fundamentalmente, 5.5563. “Todas las proposiciones de nuestro lenguaje corriente están efectivamente, tal y como son, ordenadas de un modo completamente lógico”. Sobre (b)<sup>24</sup>:

---

North-Holland, 1976, pp. 54-70 y de P.M.S. Hacker, “Frege and Wittgenstein on Elucidations”, En *Mind* Vol. 84, N° 336, 1975.

<sup>24</sup> Tomado de P.M.S. Hacker, *Ib.*, p. 605-606.

1. Contra los conceptos lógicos: la crítica tractariana a los conceptos lógicos como indefinibles es que se trata de conceptos formales que no son primitivos, sino que nos son dados a partir de la estructura lógico-sintáctica de la proposición elemental. Son variables. En (4.1272/1) se señala claramente este criterio "...'hecho', 'función', 'número', etc. Todas ellas designan conceptos formales y se representan en el simbolismo lógico por variables, no por funciones o clases (como Frege y Russell creen). El concepto formal está ya dado cuando se da un objeto que cae bajo él".

2. Crítica a los primitivos lógicos: Para Wittgenstein las constantes lógicas (implicación, conjunción, etc.) no son signos primitivos y mucho menos, como pensaban Russell y Frege, representantes de objetos lógicos. Recordemos que éste es el *Grundgedanke* tractariano (4.0312). Las razones son célebres: (a) su definición cruzada (por ejemplo las constantes primitivas fregeanas son el condicional y la conjunción, para Russell la disyunción y la negación, para Scheffer la barra de negación (5.41- 5.44) y (b) tienen que ser utilizados junto con signos adicionales que, de ser primitivos, no precisarían: los corchetes y paréntesis que marcan el alcance (5.461). Algo similar ocurre con la cuantificación, que no sería más que una abreviatura de la expansión de cada caso y por tanto sería circular la definición de Frege y de Russell.

Es importante lo señalado anteriormente: los signos primitivos de Wittgenstein no son los mega-conceptos de Frege, a los que considera conceptos formales derivados todos de las proposiciones elementales. ¿Cuáles son? Son los nombres en relación proyectiva con los objetos:

La aplicación del signo muestra lo que no está expresado en él.  
La aplicación declara lo que el signo esconde. (3.262)

El significado de los signos primitivos puede explicarse por elucidaciones. Elucidaciones son las proposiciones que contienen los signos primitivos. Éstas sólo pueden, pues, ser comprendidas si los significados de estos signos nos son ya conocidos. (3.262)

El nombre es un signo primitivo (*Urzeichen*). En las proposiciones, el pensamiento puede expresarse de modo que a los objetos del pensamiento le correspondan los elementos del signo proposicional. A estos elementos les llamo “signos simples” y a la proposición “completamente analizada”. Los signos simples empleados en la proposición se llaman nombres. (3.2, 3.201, 3.202)

La tesis fregeana de que *la* estructura del lenguaje y del pensamiento se muestra en la notación lógica es compartida y radicalizada por el *Tractatus*. En primer lugar, Frege ape-  
la al lenguaje coloquial para elucidar los conceptos lógicos primitivos, que son mega-categorías que se aplican a *todo* el lenguaje. Esto es posible porque al mismo tiempo postula una distancia entre el lenguaje lógico y el coloquial. El *Tractatus* simplifica las entidades lógicas, el punto de partida y de llegada del análisis es la proposición elemental. La referencia es una prerrogativa exclusiva de los nombres, el sentido una de la proposición.

La *Elucidación* es en el *Tractatus* una noción en la que despunta el problema de la identificación de objetos a los que no se puede abordar vía descripción por su simplicidad. La única vía que queda disponible es la proposición elemental. Es en el uso del mismo nombre en distintas proposiciones que se muestra que se ha producido tal identificación. Si contemplamos las relaciones en las que puede entrar el objeto, las proposiciones significativas que pueden predicarse acerca suyo, podemos inferir su naturaleza lógica.

## *Problematización de la opción*

Ahora bien, seguir el hilo de la radicalización de la postura universalista es recorrer el *Tractatus* entero. En esa medida Wittgenstein revela que una lógica omnipresente se funde con el lenguaje y el mundo, convirtiéndose en una suerte de sentimiento inexpresable (un *Gefühl*, ver 6.45, 6.53, 5.52, 6.521, 6.522) y la teorización una empresa imposible. Se trata de una estrategia inédita en la filosofía: al auto jaque mate del *Tractatus*, cuya primera movida es 2.172 y su desenlace la conocida proposición 6.54 en la que se condena al absurdo, un auto repudio, como lo llama Alejandro Tomasini Bassols. El *Tractatus* es el lugar donde estalla la posibilidad misma de un lenguaje universal. Remarcamos en este despliegue que Wittgenstein pretende establecer que el lenguaje no puede despegarse del sujeto y del mundo para reflejar su forma común. El universalismo es la forma extrema y paradójica de impedir la escisión.

### **Tercera dicotomía: solipsismo o solipsismos**

#### *1. Presentación de la discusión y descripción de la dicotomía*

En tercer lugar, vamos a ver si podemos mostrar muy brevemente en que consiste uno de los aristas más relevantes del “solipsismo” tractariano.<sup>25</sup> Sencillamente esbocemos una situación que es de particular importancia para nosotros, acerca del análisis de las proposiciones. Extraña y paradójicamente, como todo lo que estamos resaltando, el solipsismo tractariano proviene de

---

<sup>25</sup> Ver “Significado, experiencia y límite en el *Tractatus*” en S. Rivera y A. Tomasini Bassols, *Wittgenstein en Español II*. Bs As.: EdUnLa, 2007.

negar al “yo” la condición de nombre. Es una consecuencia realmente natural de la teoría pictórica y del factualismo radical que entraña. Tratemos de reconstruir el universo de discusiones que llevan a Wittgenstein a su solipsismo sin sujeto, ateniéndonos a nuestra consigna vertebral de la inseparabilidad.

Lo que está en juego es lo que el *Tractatus* entienda por análisis de las proposiciones. La teoría de las descripciones de Russell ha hecho una mella indeleble en este respecto en el joven Wittgenstein (recordemos 4.0031), pero una vez más las modificaciones del vienés producen una posición novedosa, basada en las divergencias de sus supuestos. La teoría de las descripciones permitía a Russell el análisis de los nombres propios (que eran lógicamente impropios) en descripciones definidas, de tal forma que desaparecen las conocidas paradojas de la existencia. Los nombres lógicos son aquellos a los que puedo acceder de modo directo. En algún momento de la filosofía de Russell, se encontraban entre ellos el “yo”. En este período sostiene una asimetría de las proposiciones que a Wittgenstein parece haberle llamado la atención. En resumidas cuentas, una proposición como:

Marcelo es chileno.

Sería, como señalan Carney y Fitch, singular o general según quien la profiera.<sup>26</sup> En el caso que el hablante sea el sujeto, o la proposición sea expresada por una tercera persona. El tema es que esta dualidad implicaría a su vez un lugar privilegiado del primer caso, en tanto que cuando sea él mismo quien lo haga, “el nombre propio tiene el uso directo *que siempre se quiere que tenga* como simplemente representación a cierto objeto, y no como una descripción del objeto”<sup>27</sup>, con lo que se sugiere que sólo en el caso de la

---

<sup>26</sup> J. Carney y G. Fitch, “Can Russell avoid Frege’s sense?”, en *Mind* 88, 1979.

<sup>27</sup> Bertrand Russell, *The problems of Philosophy* (1912). Oxford: OUP, 1972, pp. 29-30.

primera persona se podría hablar de un análisis completo, o cuanto menos que este es el análisis que uno desearía tener.

### *Opción solipsista y crítica al dualismo*

¿Cuál es la solución tractariana? Recordemos de nuestra discusión sobre Frege que Wittgenstein abandona la identidad y las constantes lógicas como primitivas, entre ellos a los cuantificadores. No puede quedar entonces jamás el análisis en proposiciones generales. No hay dos tipos de proposiciones, ni dos tipos de análisis, ni privilegios. Hay un sólo tipo de análisis que termina indefectiblemente en proposiciones elementales con nombres en relación proyectiva con objetos. Enfatizamos ya que la elucidación no es más que una postura de intratabilidad de los objetos fuera del contexto de la proposición elemental. El “yo” no es un nombre, porque implicaría que es un objeto entre los demás, y por lo tanto discernible y separable. El yo desaparece en el análisis como objeto, pero asoma como límite de toda experiencia en la medida en que todo lenguaje es lenguaje pensado, toda proposición es la correlación de objetos del lenguaje y del mundo, defendimos en la primera dicotomía que el significado no es un objeto de un tercer reino fregeano sino producto de la actividad del sujeto. El lenguaje que no es actividad de ese sujeto no es ningún lenguaje.

### *Problematización de la opción*

Parece ser que lo que hay es el lenguaje del sujeto cuya perspectiva no tiene límites. Pero el *Tractatus* va más lejos aún: esta carencia de límites es tal que se convierte en una situación incompatible con la misma formulación del solipsismo, que pretende justificar el lugar privilegiado del *ego* como sustancia. Es un sujeto que habla, que proyecta, y en tanto esto es así, siendo el lenguaje una actividad relacional, no puede haber

un sujeto sin lenguaje y sin mundo. El sujeto, el lenguaje y el mundo coinciden. Esta es la moraleja del solipsismo tractariano. Se ve en la necesidad de “echar” al otro, no a fin de elevar la potestad de la primera persona, sino con miras a defender la posición de que no puede haber asimetrías en el entendimiento de una proposición, y por tanto no hay objetos como los “yoes” que cada uno tiene para sí. “Que el mundo es mi mundo se muestra en que los límites de mi lenguaje (el lenguaje que yo sólo entiendo) significan los límites de mi mundo” (5.62). No consideramos que acá se esté estableciendo simplemente que el lenguaje condicione al mundo, sino la doble implicación de la “lingüística” del mundo y la “facticidad” del lenguaje. Dicho sencillamente: el isomorfismo.

Notemos que esta asimetría, este dualismo entre objetos privados con hablantes privilegiados y objetos comunes que le molesta a Wittgenstein es comparable a la que ataca, pero desde el flanco contrario, con el argumento del lenguaje privado. Por eso Cora Diamond, en un artículo muy interesante, del que he tomado múltiples elementos, lo lee como un protoargumento contra la privacidad del lenguaje.<sup>28</sup> El asunto en común a los dos períodos filosóficos es mostrar que *no puede haber dos tipos de análisis*. Enfatizamos que en el *Tractatus* la disolución del solipsismo es que no hay un afuera ni un adentro. Esta condición de carecer de reverso y anverso se cumple también para el lenguaje y el mundo; no “comparten” por coincidencia esta curiosa naturaleza, sino por su identidad estructural.<sup>29</sup>

---

<sup>28</sup> C. Diamond, “Does Bismarck have a Beetle on his Box” en Alice Crary y Rupert Read, *The New Wittgenstein*. Londres: Routledge, 2000, p. 262-292.

<sup>29</sup> He tomado esta idea de un artículo de S. Cabanchik donde relaciona al lenguaje con la cinta de moebius, donde no hay revés, ver “*El muro del len-*

## Conclusión

Hemos intentado de dar cuenta “metodológicamente” de cierta puja de ideas que llevan a Wittgenstein a hacer la propuesta tractariana, lo cual le confiere más razonabilidad en la medida en que se trata de la defensa de alguna tesis que detectamos (la *inseparabilidad*) y que se puede valorar, por así decirlo “en la verdad o en la falsedad” de sus posiciones o de mis limitaciones para la exposición. A esto podemos referirnos con la denominación de un proyecto tractariano. El segundo elemento que intentamos destacar es el de la postura, o más bien la permanente dinámica de posiciones de una autocrítica permanente.

Una crítica que todavía es insuficiente y no alcanza a ser total en la medida en que no ha logrado despegarse del todo de las dicotomías heredadas. Nos referimos a que en cierta medida sigue cautivo de categorías tradicionales, contra las cuales parece estar luchando con una enorme astucia pero en una batalla desigual. Señalamos entonces que el *Tractatus* es un *texto de crisis* en sentido gramsciano, este despliegue de la inseparabilidad se encuentra todavía imbuido en cierto “vocabulario” metafísico. El sardo, como dijimos al comienzo, señala que una crisis estalla cuando: “Lo viejo ha muerto y lo nuevo no puede nacer. En este interregno se verifican los fenómenos morbosos más variados”. ¿Qué ha muerto?

Ha muerto la vieja forma de hacer filosofía, acrítica respecto del lenguaje. El *actualismo*, *universalismo* y *solipsismo* del *Tractatus* son, conjeturamos, formas confusas, “mórbidas”, de defender la inseparabilidad. Su condición patológica, inestable,

---

*guaje*”, en F. Penelas y G. Satne, *Gramáticas, juegos y silencio, discusiones en torno a Wittgenstein*, Buenos Aires, Editorias Grama, 2007, páginas 205-214.

se hace patente cuando son desarrolladas hasta el límite de la indeterminación, la infabilidad total y la identificación sujeto-mundo. El *Tractatus* no es más de lo mismo, sino lo último de lo mismo. Y lo primero de lo nuevo. Sin embargo no se debe confundir la novedad con el mero trueque de la ontología, o de la epistemología por el análisis del lenguaje, como un nuevo Dios de la filosofía, como lo hace por ejemplo Richard Rorty.<sup>30</sup>

Por esto, para concluir, dejamos planteados dos movimientos “metafilosóficos” que se relacionan con la inseparabilidad. En primer lugar tenemos la negación de la filosofía tradicional por no haber comprendido la lógica profunda del lenguaje (4.003). Pero Wittgenstein no pretende sencillamente cambiar una pieza (ontología, epistemología) por otra, sino que está buscando patear el tablero. Inmediatamente debemos advertir por lo desarrollado en este artículo, que no hay moraleja más tractariana que la imposibilidad de la filosofía del lenguaje, si pretende estudiar el lenguaje sin que intervengan sujeto y del mundo. Queda quizás como una síntesis de esta doble negación el desafío a aceptar los condicionamientos de y al lenguaje, convirtiendo su elucidación en la tarea misma de la filosofía.

## Bibliografía

- BARTHES, R. *El placer del texto*. Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 1974.
- CABANCHIK, S. “El muro del lenguaje”. Penelas, F. y G. Satne. *Gramáticas, juegos y silencio, discusiones en torno a Wittgenstein*. Editorial Grama, Buenos Aires, 2007.

---

<sup>30</sup> Rorty, R., “Wittgenstein, Heidegger y la reificación del lenguaje.” *En Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos*. Barcelona: Paidós, 1993, pp. 79-99.

- CARNEY, J. y G. Fitch. "Can Russell avoid Frege's sense?" *Mind*, 88, 1979.
- CHISHOLM, R. "Identity through Possible Worlds. Some questions". *Nous*, vol. 1, 1, 1967.
- COFFA, J.A. *The semantic tradition from Kant to Carnap. To The Vienna Station*. Cambridge University Press, Cambridge, 1993.
- DIAMOND, C. "Throwing away the ladder: How to read the *Tractatus*". *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy and the Mind*. MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1991.
- DIAMOND, C. "Does Bismarck have a Beetle on his Box". Cray, Alice y Rupert Read. *The New Wittgenstein*. Routledge, Londres, 2000, 262-292.
- FREGE, G. "Frege's letters to Wittgenstein on the *Tractatus*". Traducción de H. Schmitt. *The Bertrand Russell Society Quarterly*, 120.
- GEACH, P. T. "Saying and showing in Frege and Wittgenstein". Hintikka, Jaakko (ed.). *Essays on Wittgenstein in honour of G.H. von Wright*. Amsterdam, 1976, 54-70.
- GRAMSCI, A. *Cuadernos de la cárcel*, vol. 2. Era, México, 1975.
- HACKER, P.M.S. "Frege and Wittgenstein on Elucidations". *Mind*, vol. 84, 336. 1975.
- HINTIKKA, J. "A Hundred Years Later: Rise and Fall of Frege's Influence". *Synthese*, 59. 1967, 27-49.
- . "Lingua Universalis vs. Calculus Ratiocinator". Hintikka, Jaakko (comp.). *Lingua Universalis vs. Calculus Ratiocinator, an ultimate presupposition of Twentieth Century Philosophy*, Kluwer, Noruega, 1997.
- PLANTINGA, A. "Two concepts of Modality: modal realism and modal reductionism". *Philosophical Perspectives*, 1. 1987.
- RORTY, R. "Wittgenstein, Heidegger y la reificación del lenguaje". *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos Filosóficos*. Paidós, Barcelona, 1993, 79-99.
- RUSSELL, B. *The Problems of Philosophy*. Oxford University Press, Oxford, 1972.

- TOMASINI BASSOLS, A. “Los límites de la significación”. Tomasini Bassols, Alejandro y Silvia Rivera (comp.). *Wittgenstein en Español*. EDUNLa, Buenos Aires, 2009, 59-203.
- . *Estudios sobre las filosofías de Wittgenstein*. Plaza y Valdés, México, 2003.
- VAN HEIJENOORT, J. “Logic as Language and Logic as Calculus”. *Synthese*, 17. 1967, 324-30.
- VON WRIGHT, G.H. *Wittgenstein*. Ed. Il mulino, Roma, 1983.
- WITTGENSTEIN, L. *Movimientos del pensar. Diarios 1930-1932 / 1936-1937*. Pre-Textos, Valencia, 2000.
- . *Tractatus Logico-Philosophicus*. Traducción de Tierno Galván. Ed. Alianza, Madrid, 1979.



# LA OBRA DE WITTGENSTEIN COMO UNA ACTIVIDAD ÉTICA

Robert Eli Sanchez, Jr.

Lo que decimos será fácil, pero saber por qué  
lo decimos será muy difícil.

WITTGENSTEIN

## Algunas Dificultades Interpretativas

El trabajo que les voy a presentar hoy es en respuesta a un grupo de dificultades interpretativas sobre el *Tractatus*. A manera de introducción, me gustaría hablar un poco sobre tres de estas dificultades.

A. La dificultad más básica, me parece es identificar de qué trata *realmente* el *Tractatus*. Por un lado, no podemos negar el intento de Wittgenstein por resolver los problemas que acosan las teorías logico-filosóficas de Russell y Frege. Wittgenstein dice, muy claramente, que “Mi idea *fundamental* es que las ‘constantes lógicas’ no representan nada. Que la *lógica* de los hechos no puede representar nada” (TLP 4.0312, mi énfasis), lo cual es un reto directo al presupuesto básico del logicismo de Russell y Frege. Así que parece (para algunos comentaristas) que el *Tractatus* es mejor presentado bajo la luz del trabajo de Russell y Frege y como uno de los textos fundadores en la tradición de la filosofía analítica. Ofrece una teoría de lenguaje, clarifica el estatus de las proposiciones lógicas, intenta resolver la paradoja de Russell, etc. (Debo agregar que ésta es la interpretación de la mayoría).

Ahora, aunque se requiere un entendimiento básico de los problemas que afligían a Russell y Frege, así como las técnicas lógicas que inventaron para resolverlos, para poder leer el *Tractatus*, algunos otros comentaristas han indicado que el texto pertenece a otra tradición de pensamiento, uno mejor asociado con el surgimiento de la vida intelectual en la Viena de fin de siglo. Por ejemplo, según Allan Janik y Stephen Toulmin, lo que deberíamos preguntarnos sobre el *Tractatus* es lo siguiente: “Cual fue el problema filosófico – problema cuya solución Wittgenstein veía como la clave a toda dificultad pendiente en filosofía – que ya preocupaba a Wittgenstein mucho antes de estar en contacto con Frege y Russell.”<sup>1</sup> En otras palabras, según Janik y Toulmin, el interés que Wittgenstein tenía en la filosofía de Russell y Frege era motivado por otro – y posiblemente podemos decir, más profundo – problema.

Para comentaristas como Janik y Toulmin, la dificultad de interpretación no es sólo una cuestión de prioridad de los problemas que llevan a Wittgenstein a la filosofía. Ellos dicen: “Si la historia que contamos en este libro tiene alguna validez, una de sus consecuencias sería que las ideas preconcebidas son las que sus oyentes de habla inglesa que leen a Wittgenstein no les permitiría entender el punto del que él habla.”<sup>2</sup> Es decir, el reto interpretativo en su punto de vista no es sólo cuestión de descifrar los detalles del pensamiento de Wittgenstein sino de pensar en la tradición correcta. Los lectores del habla inglesa quienes leen el *Tractatus* en la tradición de Frege y Russell, por ejemplo, pueden pasar por alto “los . . . problemas intelectuales y actitudes personales [que] juntos se han formado en el medioambiente neo-Kantiano de los años antes de

---

<sup>1</sup> Allan Janik and Stephen Toulmin, *Wittgenstein's Vienna*. Touchstone, Nueva York, 1973, 167.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 22.

1914, en el que la lógica y la ética se entrelazaban esencialmente entre sí junto con la crítica del lenguaje.”<sup>3</sup> El problema que perturbaba a Wittgenstein, según ellos, tenía que ver tanto con la ética como con la lógica.

En el fondo, la diferencia característica entre una interpretación como la de Janik y Toulmin, por un lado, y las de sus lectores del habla inglesa, por el otro, es que la primera generalmente toma mas seriamente la afirmación que Wittgenstein hace, de que el *Tractatus* es, a fin de cuentas, una obra de ética y que su “aspecto ético” es mas importante que su aspecto lógico.<sup>4</sup> Está de más decir que a lo que le podemos llamar lectura ética del *Tractatus*, es el punto de vista minoritario.<sup>5</sup> Es completamente comprensible que sólo algunos

---

<sup>3</sup> Ibid.

<sup>4</sup> En una carta a Ludwig von Ficker, Wittgenstein dice, “In reality, [the *Tractatus*] isn’t strange to you, for the point of the book is ethical. I once wanted to give a few words in the foreword which now actually are not in it, which, however, I’ll write to you now because they might be the key for you: I wanted to write that my work consists of two parts: of the one which is here, and of everything which I have *not* written. And precisely this second part is the important one. For the Ethical is delimited from within, as it were, by my book; and I’m convinced that, *strictly* speaking, it can *ONLY* be delimited this way.” Ludwig Wittgenstein, *Ludwig Wittgenstein: Sources and Perspectives*, ed. C. G. Luckhardt (Ithaca: Cornell University Press, 1979), 94-95.

<sup>5</sup> A veces el rechazo de tomar las ideas éticas del *Tractatus* seriamente es intencional y antagonista, cuando Peter Carruthers dice, “the doctrine of philosophy as nonsense [including ethical nonsense] may simply be excised from [the *Tractatus*], without damage to the remainder.” Peter Carruthers, *The Metaphysics of the Tractatus* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 86. A veces se pasa por alto como si no fuera un problema importante, como cuando Marie McGinn dice que aunque ofrece una interpretación de la primera obra de Wittgenstein, “There are a number of topics in the *Tractatus* that I do not discuss: I touch only briefly on the treatment of arithmetic and the laws of science and I do not discuss the remarks on ethics and aesthetics at all. This is partly because I have already written a long book, but mainly because I wanted to focus on what I believe to the heart of the work: its treat-

tomen seriamente las observaciones éticas que Wittgenstein hace presente y su afirmación de que el objetivo del *Tractatus* es ético. Si por ninguna otra razón, tendemos a favorecer enfoques analíticos del *Tractatus* es porque Wittgenstein prácticamente no dice nada sobre la ética fuera o dentro del *Tractatus*. Sí hay pequeñas pistas que Wittgenstein nos da – por ejemplo como cuando dice que la ética, como la lógica, es trascendental (TLP 6.421; 6.13) – pero éstas sugieren, en el mejor de los casos, una dirección que un comentarista pudiera explorar. No hay un argumento, conclusión, etc. En otras palabras, creo que la dificultad exegética básica de entender el punto de vista de Wittgenstein de la ética se reduce hasta la dificultad de interpretar lo que *no* incluye (y que no pudo incluir) en el texto.

Formulándolo de otra manera, la siguiente pregunta es planteada: cómo se supone que debemos decir en nombre de Wittgenstein lo que él no pudo o no quiso decir por sí mismo. Y quizás más importante: ¿por qué si quiera intentarlo? ¿Es que no acaso Wittgenstein dice que la ética no puede ser expresable en palabras (TLP 6.421)? En resumen, la primera dificultad es decidir lo que el *Tractatus* es en realidad, si realmente trata sobre la ética, y sí lo es, si nos podemos explicar por qué Wittgenstein simplemente no lo dijo.

B. La segunda dificultad que complica al *Tractatus* es su estilo. Una pregunta que estoy seguro todos nos hemos hecho al menos una vez es, ¿por qué Wittgenstein escribió de la manera en que lo hizo? ¿A qué se refiere cuando dice que su sistema de numeración muestra la “importancia lógica” de sus proposiciones o “el énfasis que en mi exposición se pone en ellas”? En definitiva, el *Tractatus* no sólo carece de una introducción adecuada

---

ment of the nature of a proposition and the nature and status of logic.” Marie McGinn, *Elucidating the Tractatus: Wittgenstein’s Early Philosophy of Logic & Language* (Oxford: Clarendon Press, 2006), xi-xii.

y una estructura claramente explicativa o argumentativa, sino que tampoco es exagerado decir que Wittgenstein (así como otros, incluyendo Frege) lo consideraba tanto un logro artístico como un logro en la lógica (o en la ética).<sup>6</sup>

La razón de mencionar esta peculiaridad del *Tractatus* es que Wittgenstein, en mi opinión, pertenece a una tradición de filósofos –junto con Nietzsche, Kierkegaard, y Platón– quienes creen que el estilo de la filosofía es *esencial* para la producción y el objetivo de su trabajo. No todos están de acuerdo, por supuesto, pero algunos comentaristas como James Conant creen que “a menos que lleguemos a un acuerdo con la concepción (de Wittgenstein) de la dificultad filosófica –en donde la presión de esta concepción se refleja en la forma peculiar del texto del autor– no podremos entender su pensamiento.”<sup>7</sup> Esto es, de acuerdo con los comentaristas como Conant, para entender lo que Wittgenstein cree, es necesario comprender *cómo* escribió –es decir, la naturaleza de su estilo– y *por qué*.

Ahora bien, en la misma manera que es difícil determinar el punto de vista de Wittgenstein sobre “la ética,” no está claro como debemos comenzar a intentar factorizar el estilo de escritura de Wittgenstein en la sustancia de sus pensamientos y, menos aún, decidir si debemos hacerlo. En todo caso, esto parece más un proyecto para un crítico literario, y hasta donde

---

<sup>6</sup> En una carta a Wittgenstein, Frege dice, “The pleasure of reading your book can therefore no longer be aroused by the content which is already known, but only by the particular form given to it by the author. The book thereby becomes an artistic achievement; what is said in it takes second place to the way in which it is said,” citado en Ray Monk, *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius* (New York: Penguin Books, 1991), 174.

<sup>7</sup> James Conant, “Putting Two and Two Together: Kierkegaard, Wittgenstein, and the Point of View for Their Work as Authors,” in *The Grammar of Religious Belief*, ed. D. Z. Phillips (New York St. Martin’s Press, 1996), 250.

a la mayoría de nosotros nos concierne no guarda relación con la filosofía propiamente dicha. Sin embargo, vale la pena mencionar, porque se plantea la pregunta, de nuevo, si estamos leyendo a Wittgenstein dentro de la concepción correcta de la filosofía.

En cuanto a la *importancia* de estilo, voy a mencionar dos opciones. Hay la opinión de que la filosofía es una disciplina teórica, según la cual el objetivo de escribir filosofía es presentar resultados de la consideración con la mayor claridad posible. La escritura, podríamos decir, ocurre *después del hecho* y su propósito es meramente informar el resultado de su pensamiento anterior. Pero hay también la opinión de que la filosofía es una disciplina más práctica, una actividad según la cual el objetivo de escribir es simplemente *hacerlo*. La escritura no ocurre después del hecho; es el hecho y es, por lo tanto, siempre inacabado. Naturalmente, estas dos concepciones no son, y no pueden ser, mutuamente exclusivas. Toda filosofía que no es simplemente literatura se interesa en las teorías filosóficas. Sí nos llevan, sin embargo, en direcciones opuestas y son la fuente de mucho debate.

C. La tercera dificultad que mencionaré hoy no es directamente sobre el *Tractatus en sí*, sino de la continuidad entre ésta e *Investigaciones*. Cuando Wittgenstein dice en el prólogo a *Investigaciones* que “Entonces me pareció de repente que debía publicar juntos esos viejos pensamientos y los nuevos: que éstos sólo podían recibir su correcta iluminación con el contraste y en el trasfondo de mi viejo modo de pensar. . . . Pues, hube de reconocer graves errores en lo que había suscrito en ese primer libro” (13), la mayoría de los comentaristas creen que él confirma la opinión de que *Investigaciones* es en gran parte un rechazo de su anterior filosofía y de la tradición que representa. Ellos creen que la comprensión de *Investigaciones* con la “correcta iluminación” nos exige contraponerlo al *Tractatus*. Argumentan que debido a que la forma de la filosofía en *Investigaciones* es tan diferente del

*Tractatus*, es mejor pensar en ellos como representantes de “dos Wittgensteins.”

Ahora bien, nadie puede negar que hay diferencias importantes entre las dos filosofías. Permítanme mencionar sólo tres. Primero, sin duda hay figuras del lenguaje en competencia – diferentes respuestas a la pregunta “¿Qué es el lenguaje?” y “¿Qué hace posible el lenguaje?”. Mientras que el primer Wittgenstein pretende defender la opinión de que la esencia del lenguaje es su capacidad para representar el mundo, el segundo Wittgenstein rechaza la idea de que exista una esencia del lenguaje, por lo tanto no es su objetivo último permitir la representación de la realidad. Mientras que el primer Wittgenstein mantuvo, en el espíritu de Frege y Russell, que la forma real o lógica del lenguaje era significativamente diferente de la gramática superficial del lenguaje ordinario, y que los problemas de la filosofía se derivaron de una comprensión incorrecta de la lógica del lenguaje ordinario, el segundo creía casi lo contrario: que los problemas de la filosofía surgen de una incapacidad para apreciar la “gramática” de nuestro lenguaje ordinario, lo cuál no somos capaces de hacer cuando lo examinamos bajo el microscopio de la lógica proposicional.

Otra diferencia afín son sus respectivos puntos de vista de la generalidad en la filosofía, influido por la noción de Frege y Russell de las verdades máximamente generales, el primer Wittgenstein intentó resolver todos los problemas de la filosofía con un nivel de generalidad sin precedentes. Por el contrario, el segundo pensaba que es precisamente “este anhelo de generalidad” que resulta en “tendencias relacionadas con especiales confusiones filosóficas.”<sup>8</sup> Grosso modo, mientras que el autor del

---

<sup>8</sup> Ludwig Wittgenstein, *The Blue and Brown Books* (New York: Harper & Row, 1958), 17.

*Tractatus* parece haber pensado que la solución a los problemas de la filosofía descansaba en un lenguaje idealizado y lógicamente perfecto, el autor de *Investigaciones* nos invita a prestar atención a las situaciones imprecisas del uso del lenguaje efectivo.

Por último, existe una diferencia importante en lo que podríamos llamar la prioridad de la filosofía. Mientras que el *Tractatus* ofrece, en cierto sentido de la palabra, una “explicación” del lenguaje, el segundo Wittgenstein es claro acerca de los límites de la filosofía con respecto a la determinación de las bases del lenguaje. Dice, por ejemplo, “La filosofía no puede en modo alguno interferir con el uso efectivo del lenguaje; puede a la postre solamente describirlo” (PI §124). En otras palabras, existe un desacuerdo fundamental entre el Wittgenstein de antes y el de después sobre la naturaleza de la filosofía: el Wittgenstein de antes parece haber creído que la filosofía es fundamentalmente hipotética o explicativa; el de después dice, muy claramente, que la filosofía es completamente descriptiva. No hay teorías en la filosofía, y desde luego ninguna acerca de la posibilidad del lenguaje.

Tras haber repasado lo que yo considero algunas de las dificultades de interpretación más difíciles en el *Tractatus*, me gustaría compartir con ustedes cómo pienso que deberíamos abordar el texto con el fin de resolverlas. No puedo ofrecer una solución completa, pero voy a explicarles la dirección general de mi investigación.

### **El Postscriptum e Investigaciones**

La premisa básica de mi trabajo es que puede que entendamos por qué el *Tractatus* es así de enigmático si lo comparamos con la obra de Søren Kierkegaard. Por supuesto, no soy el primero en notar la relación entre Wittgenstein y Kierkegaard, ni es

mi objetivo demostrar meramente que la filosofía de Wittgenstein esté en deuda con Kierkegaard. En lo que a mí respecta, este último punto ya ha sido suficientemente demostrado,<sup>9</sup> aunque tal vez vale la pena repetir que Wittgenstein pensaba que “Kierkegaard fue por mucho el pensador más profundo del último siglo.”<sup>10</sup> Lo que distingue mi punto de vista con aquel de varios comentaristas que sí hacen la comparación, es que, mientras ellos tienden a comparar a Kierkegaard con el segundo Wittgenstein, mi objetivo es compararlo también con el primer Wittgenstein. Por lo tanto, creo que al comparar a Kierkegaard con Wittgenstein, no sólo podríamos obtener una mejor comprensión tanto del *Tractatus* como de *Investigaciones*, sino que también podríamos llegar a verlos como algo más continuo de lo que los comentaristas suelen suponer. Así que, opino que al comparar a Kierkegaard y a Wittgenstein, no sólo puede que obtengamos un mejor entendimiento del *Tractatus* e *Investigaciones*, sino que posiblemente logremos percibirlos más relacionados de lo que los comentaristas normalmente suponen.

Para comenzar, empecemos por considerar dos puntos de comparación entre *Investigaciones* y el *Postscriptum no científico*.<sup>11</sup> El primer punto es que “tanto Wittgenstein como Kierkegaard ven su mundo(s) como si estuviesen trabajando bajo

---

<sup>9</sup> Véase, por ejemplo, Genia Schönbaumsfeld, *A Confusion of the Spheres: Kierkegaard and Wittgenstein on Philosophy and Religion*, Oxford University Press, Oxford, 2007.

<sup>10</sup> Citado por M. O’C. Drury en Rush Rhees, *Recollections of Wittgenstein: Hermine Wittgenstein--Fania Pascal--F.R. Leavis--John King--M. O’c. Drury*, Oxford University Press, Oxford, 1984, 87.

<sup>11</sup> Para un recuento más desarrollado de estos paralelos, ver Stanley Cavell, “Existentialism and Analytic Philosophy,” in *Themes Out of School: Effects and Causes*, North Point Press, San Francisco, 1984; “Kierkegaard’s On Authority and Revelation,” in *Must we mean what we say?* Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

ilusión. Ambos creen que su función como autores es descubrir o diagnosticar esta ilusión, así como liberarnos de ella. En ambos, la cura requiere que seamos traídos (de nuevo) a nuestra existencia humana.”<sup>12</sup> Kierkegaard pensaba, en particular, que su mundo estaba bajo la ilusión de que el pensar de uno mismo como un cristiano era suficiente para ser uno. Uno pensaría que uno es un cristiano de la misma manera que uno pensaría de sí mismo como un holandés o un miembro de la Iglesia o una familia cristiana. Wittgenstein pensaba que su mundo estaba bajo la ilusión de que el lenguaje necesitaba una fundación o que se le podría dar una. Ahora, mientras que la “sustancia” de estas ilusiones aparentemente no tengan relación, Cavell demuestra que estructuralmente son iguales. “En las descripciones de Kierkegaard, vivimos en lo universal y no en nuestra particularidad; en la de Wittgenstein anhelamos generalidad en lugar de aceptar lo concreto.”<sup>13</sup> En general, ambos piensan que sus respectivos mundos sufren de la ilusión de que los problemas de la vida y filosofía pueden ser resueltos fuera del contexto de las vidas individuales. El problema con ambas ilusiones es que en ninguna nos encontramos en casa en nuestra existencia o vida cotidiana. Es decir, que en cierto sentido nos encontramos fuera de contacto con nuestras propias vidas.

En este punto, nos sentimos tentados a hablar más sobre el peligro de estar fuera de contacto con nuestra propia vida o la lengua. Pero tenemos que resistir esta tentación al menos por dos razones. La primera es que nos llevaría más allá, creo yo, del alcance del *Postscriptum* e *Investigaciones*. La segunda es que no queremos adelantarnos a nosotros mismos, ya que para comprender la naturaleza de las “ilusiones filosóficas,” primero necesitamos hablar más acerca de cómo Wittgenstein

---

<sup>12</sup> ———, “Existentialism and Analytic Philosophy,” 217.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 218.

y Kierkegaard esperaban liberarnos de ellas. Esto introduce el segundo punto de comparación: la forma de su escritura y su conciencia de la importancia de la forma.

Como Cavell señala, “Nada es más característico de la escritura en *Investigaciones* y el *Postscriptum* que su evasión de los modos normales de argumentación y la insistencia en el lenguaje y la vida de los mortales comunes.”<sup>14</sup> La interpretación positiva de esta similitud no es sólo que tanto Wittgenstein como Kierkegaard emplean formas ordinarias de expresión en una disciplina usualmente más técnica – aunque también es relevante – sino también que ambos rechazaban la idea de qué descubrimientos en la filosofía eran posibles. De hecho, parecían creer que la dificultad de la filosofía es rara vez una cuestión de ignorancia, sino más bien, por lo menos parte del tiempo, una necesidad de saber *menos*. Para ilustrar este punto, vale la pena citar el *Postscriptum* en detalle:

Hállase esta obra tan lejos de estar dirigida a gente no conocedora a fin de proporcionarles algo para conocer, que aquel con quien dialogo en este libro es siempre un conocedor, con lo cual parece indicarse que el libro está dirigido a conocedores, cuyo problema es que conocen demasiado. . . . Cuando éste es el caso, el arte de poder *comunicar* conviértese eventualmente en el arte de poder *arrebatar* o de escamotearle algo a alguien. . . . Cuando un hombre se ha llenado tanto la boca que no puede seguir comiendo, y en consecuencia termina muriendo de hambre, ¿alimentarle consistirá en llenar todavía más su boca o, más bien, en vaciársela un poco a fin de que pueda comer? (CUP 230-231n)<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> Ibid., 219.

<sup>15</sup> Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs*, ed. Alastair Hannay, trans. Alastair Hannay (Cambridge: Cambridge University Press, 2009).

Wittgenstein parece compartir la idea de “arrebatar,” como cuando dice: “Pero son sólo castillos en el aire los que destruimos y dejamos libre la base del lenguaje sobre la que se asientan” (PI §118).

Por supuesto, ni Wittgenstein ni Kierkegaard intentaban hacer a sus interlocutores más ignorantes. En cambio intentaban mostrar que no (siempre) podemos *explicar* a alguien lo que carecen cuando no entienden una proposición (en filosofía). Por lo general, lo que les falta es la “forma de vida” o la “esfera de existencia” relevante en que la proposición en cuestión tiene un uso.<sup>16</sup> O, desde el punto ético, el problema es que han sido desalojados de la forma de vida apropiada en la que la proposición tiene su significado común. Así que, para Wittgenstein, evadir los modos normales de la argumentación en la filosofía es insistir en que lo que tiene que ser aceptado es la forma de vida. Es decir, cuando no somos capaces de entender nuestras propias palabras, lo que necesitamos es un recordatorio o una descripción de una forma de vida, normalmente no una explicación (científica) del significado de esa palabra.

Kierkegaard, por ejemplo, no espera enseñarnos nada sobre el cristianismo que no podamos aprender del Sermón del Monte, ni intenta explicar el significado y la verdad del Cristianismo. En cambio, su objetivo era demostrar que, cuando ciertos conceptos religiosos no tienen sentido, es normalmente no por culpa de

---

<sup>16</sup> “Esfera de existencia” es equivalente a la idea de “formas de vida” de Wittgenstein. Los dos quieren capturar la idea de que la fuente del significado son las actividades en las que el lenguaje y los conceptos funcionan normalmente. El contraste es la concepción del lenguaje o de los conceptos en los cuales las palabras son intrínsecamente significativas o que correspondan a las cosas del mundo. Voy a intercambiarlas, aunque entiendo que este punto de comparación puede ser debatible. Por ahora, los remito a Cavell, “Kierkegaard’s *On Authority and Revelation*,” en el cual demuestra la comparación.

alguna deficiencia cognitiva, sino porque empleamos conceptos religiosos fuera del contexto de una vida religiosa. Por lo tanto, la dificultad filosófica para Wittgenstein y Kierkegaard es esencialmente una *expositiva* o *literaria*. Su objetivo no es enseñarnos nada que no sepamos ya, sino mostrarnos qué clase de vida, o en qué clase de actividades, nuestras palabras son o no son significativas. El desafío es transmitir, no las palabras correctas, ni una doctrina, sino las formas apropiadas de vida, y prestar atención a la afirmación de que, según Cavell, “Este mensaje es de tal forma que las palabras que contienen su verdad pueden ser dichas de forma que contradiga esa verdad.”<sup>17</sup> Es decir, además de describir diferentes esferas de existencia, Kierkegaard al mismo tiempo no debe dejarse a la deriva demasiado lejos en lo universal o perpetuar la ilusión que desea eliminar.

Si el objetivo es ilustrar y clarificar la naturaleza de una existencia religiosa, en la cual los conceptos religiosos tienen un significado, una explicación (científica) podría ser peor que una distracción. Así que, al final, entender a Wittgenstein y Kierkegaard, según Cavell, es apreciar la forma de su escritura: “Porque no cualquier forma de composición puede enseñarnos algo que ya sabemos y aún permanecer esclarecedor; no cualquier modo de argüir nos mantendrá lejos de tomar lo dicho como una tesis o como un resultado.”<sup>18</sup>

Para Wittgenstein y Kierkegaard, la filosofía presenta un desafío particular para la comprensión de lo que decimos. En general, nos lleva a creer que el malestar espiritual o intelectual requiere pericia, que es el resultado de no saber (lo suficiente) o de no ser lo suficientemente claro. En verdad, existe un sentido donde los problemas de la filosofía *son* una cuestión de no ser lo

---

<sup>17</sup> ———, “Existentialism and Analytic Philosophy,” 229.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 225.

suficientemente claro, pero es importante señalar que, tanto para Kierkegaard como para Wittgenstein, la oscuridad no es un asunto de que algo esté oculto. Por el contrario, como dice Wittgenstein, “Los aspectos de las cosas más importantes para nosotros están ocultos por su simplicidad y cotidianeidad” (PI §129). Así, los problemas de la filosofía son resultado (en parte) de la idea de que algo especial necesita ser logrado, y como todas las ilusiones, son eliminados no por medio de conseguir lo que pensábamos carecer, sino por la superación de nuestro sentimiento de carencia. En palabras de Cavell, “Lo que debemos esperar no es que en algún punto tendremos todas las explicaciones, sino que en algún punto llegaremos a no necesitar ninguna.”<sup>19</sup> Por consiguiente, la fuerza de los problemas de la filosofía es relativa al individuo, porque cuando alguien está preocupado por un problema de la filosofía, en vez de decir que él sufre de un malentendido particular, será mejor decir que él lo entiende de la única manera que puede, dentro de su forma de vida particular o de su esfera de existencia.

### El Postscriptum y el Tractatus

La primera de dos paralelas de las que hablaré es que tanto el *Tractatus* como el *Postscriptum* parecen abogar por la posibilidad de “sinsentidos profundos” – es decir, proposiciones que no tienen sentido o que violan la sintaxis lógica o exceden los límites del pensamiento, pero que sin embargo son, como diría Peter Hacker, “esclarecedoras.”<sup>20</sup> Estas proposiciones tienen

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, 223.

<sup>20</sup> Yo tomo la siguiente frase de Peter Hacker: “But the nonsense of the pseudo propositions of philosophy, in particular the philosophy of the *Tractatus*, differs from the nonsense of “A is a frabble,” for it is held to be an *attempt to say what cannot be said but only shown*. In this sense it can be

diversos nombres, incluyendo, por ejemplo, “lo inexpresable,” “lo más alto,” “das Mystische,” “lo incomprensible,” y “lo absurdo.” También cabe destacar el uso del artículo determinado pues la declaración no es que podemos hablar y no decir nada, sino que podemos fallar en decir algo de manera que indique algo más elevado que no puede ser expresado con palabras. Wittgenstein dice, por ejemplo, “Lo inexpresable, ciertamente, existe. Se muestra” (TLP 6.522). De mismo modo, Kierkegaard dice:

Por ende, no es que crea sinsentidos en contra del entendimiento ...pues entonces el entendimiento notará penetrantemente que se trata de un absurdo y, en consecuencia, le impedirá creer en tal cosa; por el contrario, él usa a tal grado su entendimiento que, gracias a él, se hace consciente de la incomprensibilidad, y entonces se relaciona con él de manera que puede creer en contra del entendimiento. (CUP 476)

La segunda paralela, y la que lleva a algunos comentaristas a pensar que Wittgenstein debe haber tenido el *Postscriptum* en mente cuando escribió el *Tractatus*, es que ambos utilizan la metáfora de una escalera para indicar que sus obras implican una retractación. Refiriéndose a las proposiciones en el *Tractatus*, que según él no tienen sentido, Wittgenstein explica que el lector “debe, por así decirlo, tirar la escalera después de haber subido por ella” (TLP 6.54). Y, Johannes Climacus, el autor pseudónimo del *Postscriptum* cuyo nombre es una latinización de la palabra griega que significa “escalera,” dice, “esto que yo

---

said to be “illuminating nonsense.” It is the motive behind it and the means chosen for the objective (e.g. the illegitimate use of formal concepts) that earmarks the nonsense of the *Tractatus*.” Peter Hacker, “Was He Trying to Whistle It?” in *The New Wittgenstein*, ed. Alice Crary and Rupert Read (London: Routledge, 2000), 365.

escribo contiene una nota aclarando que todo de igual modo comprendido de suerte que sea revocado, que el libro, además de un final, contiene una retractación” (CUP 522). Por lo tanto, en otras palabras, ambos trabajos sugieren que su propósito es demostrar que no tienen sentido, o que contienen sinsentidos profundos, y que el lector debe abandonarlos como consecuencia de reconocer que intentan decir lo que no puede ser dicho.

La dificultad interpretativa frente a los lectores de ambos textos es si ellos mismos son ejemplos de sinsentidos esclarecedores o no. Por ejemplo, algunos intérpretes sostienen que la metáfora de la escalera indica que ambos textos presentan teorías (del lenguaje y el cristianismo, respectivamente) sobre la diferencia entre sentido y sinsentido, pero tenemos que “desechar” las teorías respectivas (escaleras) porque la teoría demuestra que las proposiciones del texto son en sí sinsentidos. Otros comentaristas, especialmente James Conant y Cora Diamond, han argumentado todo lo contrario – esto es, que ninguno de los dos textos ofrece una teoría para nada, y que la metáfora de la escalera no es una metáfora: mas bien indica que los textos tienen el propósito de mostrar que lo que se podría tomar como teorías no son realmente teorías, y así, deberían ser abandonadas por completo. Por razones de espacio, me enfocaré en las implicaciones de la segunda interpretación.

Desde el punto de vista de Conant, lo que llama la atención sobre el paralelismo entre el *Tractatus* y el *Postscriptum* no es lo que ambos textos nos dicen sobre la diferencia entre sentido y sinsentido, sino que los comentaristas han “malinterpretado estos dos libros de forma incorrecta exactamente de la misma manera.”<sup>21</sup> Wittgenstein y Kierkegaard no estaban

---

<sup>21</sup> James Conant, “Must We Show What We Cannot Say,” in *The Senses of Stanley Cavell*, ed. Richard Fleming and Michael Payne (Lewisburg: Bucknell University Press, 1989), 255.

tratando de demostrar la posibilidad de sinsentido profundo, sino que intentaban exponer la incoherencia de ese proyecto mismo. Conant dice: “La paralela central entre ellos no está en su intercambio de una doctrina mística de verdad inexpresable, sino más bien en compartir un proyecto doble de exponer la incoherencia de tal doctrina y de diagnosticar la fuente de su atractivo.”<sup>22</sup> Entonces Conant, igual que Cavell, piensa que ambos consideran que su función como autores es la revelación y el diagnóstico de una ilusión, y liberarnos de ella. Al comparar el *Tractatus* y el *Postscriptum*, Conant reivindica que ambos trabajan en contra de la ilusión de que el ‘qué’ en ‘lo que no se puede decir’ se refiere a algo (más alto).<sup>23</sup>

Al igual que Cavell, Conant argumenta que este paralelismo es representado en sus respectivas formas de escritura. Ambos, dice él, son ejemplos de *comunicación indirecta*: “Una comunicación directa dice algo. Una incomunicación no dice nada. Una comunicación indirecta quiere mostrar que algo que aparenta ser una comunicación es en realidad una incomunicación.”<sup>24</sup> En otras palabras, no es el objetivo de ninguna reportar un punto de vista, teoría o resultado (una comunicación), sino demostrarnos que a lo que nos inclinamos a tomar como su resultado es realmente incoherente desde el principio, es decir, no es una teoría en absoluto. Una vez más, esto hace de la dificultad filosófica de Wittgenstein y Kierkegaard una expositiva o literaria, ya que su intento de

---

<sup>22</sup> James Conant, “Kierkegaard, Wittgenstein, and Nonsense”, Ted Cohen, Paul Guyer y Hilary Putnam (eds.), *Pursuits of Reason*, Texas Tech University Press, Lubbock, 1992, 196.

<sup>23</sup> James Conant, “Must We Show What We Cannot Say”. Richard Fleming and Michael Payne (eds.), *The Senses of Stanley Cavell*, Bucknell University Press, Lewisburg, 1989, 224.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 262.

exponer la coherencia de ver a “lo más alto” en cierta manera requiere que ellos asuman la posición de la persona para quien la posibilidad de una doctrina de verdad inefable sea coherente. Ambos rechazan los modos normales de argumentación, ya que trabajan en contra de ilusiones, *no falsas creencias*. La diferencia es, como dice Conant, que “atacar a un punto de vista ilusorio directamente es, precisamente, reconocer que se trata de un punto de vista. Es reconocer la inteligibilidad de lo que está bajo ataque.”<sup>25</sup> Pero, Wittgenstein y Kierkegaard no pretendían decir o demostrar que una creencia o una perspectiva en particular era incorrecta, sino más bien, negar la inteligibilidad de la posibilidad de la creencia o perspectiva que el lector pensaba podía entender.

Un valor de mostrar que uno se inclinaba a confundir una incomunicación por una comunicación es ayudar al lector – específicamente al filósofo – a superar la tendencia de sobre-intelectualizar los problemas de la vida. Conant dice:

El objetivo de este trabajo es, por lo tanto, presentar algo que tiene la forma de una dificultad intelectual, que invita al filósofo a lidiar con ella, y que lo lleva al punto en que los términos en que fue tentado a plantear la dificultad se deshacen frente a él. El objetivo es exponer las raíces de su compulsión de siempre reflexionar sobre su tarea de vivir (un cierto tipo de vida) en vez de atender a la tarea él mismo.<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup> James Conant, “Putting Two and Two Together: Kierkegaard, Wittgenstein, and the Point of View for Their Work as Authors,” in *The Grammar of Religious Belief*, ed. D. Z. Phillips (New York: St. Martin’s Press, 1996), 273.

<sup>26</sup> “Kierkegaard, Wittgenstein, and Nonsense,” in *Pursuits of Reason*, ed. Ted Cohen, Paul Guyer, and Hilary Putnam (Lubbock: Texas Tech University Press, 1992), 207.

Así que, Conant afirma que el valor de la comunicación indirecta es ponernos nuevamente en contacto con nuestra existencia cotidiana. Los problemas de la vida no necesitan que la filosofía haga algo extraordinario, como mostrar los límites del lenguaje o pensamiento. En cambio, la dificultad es aliviar la sensación de necesidad que nos obliga a filosofar. Esto es, en parte, a lo que Wittgenstein se refiere cuando dice, “La solución del problema de la vida se nota en la desaparición de ese problema” (TLP 6.521).

### Conclusión

El propósito de este trabajo no es sólo respaldar la opinión general de Conant sobre el *Tractatus* o de Cavell sobre *Investigaciones*. De hecho, en mi opinión hay muchos problemas con la perspectiva de Conant. En cambio, al comparar los esquemas básicos de las obras de Cavell y Conant, mi objetivo es ayudarnos a ver que pensar en Kierkegaard nos puede ser de ayuda en el esfuerzo por entender mejor el *Tractatus*, y la continuidad entre éste e *Investigaciones*.

En primer lugar, creo que el paralelismo entre Wittgenstein y Kierkegaard es lo suficientemente llamativo para invitarnos a preguntarnos si leemos la obra de Wittgenstein en la tradición correcta. No creo que sea correcto decir, con Janik y Toulmin, que enfocarse en la deuda de Wittgenstein con Frege y Russell nos impide comprender el *Tractatus*, pero desde mi perspectiva es claro que, para Wittgenstein, la comprensión de lo que dice está ligada a la comprensión del por qué lo dice. En *Investigaciones*, por ejemplo, Wittgenstein expresa este punto diciendo, primero, que “Lo que quiero enseñar es: cómo pasar de un sinsentido no evidente a uno evidente” (PI §119; §464), y segundo, “Decir ‘Esta combinación de palabras no tiene nin-

gún sentido,' la excluye del dominio del lenguaje y delimita así el campo del lenguaje. Pero trazar un límite puede tener muy diversas razones... Así, pues, si trazo un límite, con ello no se dice para qué lo trazo" (PI §499).

Pienso que haríamos bien en considerar a Wittgenstein un filósofo existencialista, así como un filósofo analítico – o quizás, más bien, como un contraejemplo de la distinción. Lo que las dificultades interpretativas del *Tractatus* e *Investigaciones* nos muestran, al comparar estos textos con la obra de Kierkegaard, es que Wittgenstein realmente no consideraba a la filosofía como una doctrina (TLP 4.112) o que las tesis existen en filosofía (PI §128). En cambio, es una actividad para lograr claridad. Pero, ¿qué tipo de claridad? Wittgenstein dice, "Pues la claridad a la que aspiramos es en verdad *completa*. Pero esto sólo quiere decir que los problemas filosóficos deben desaparecer *completamente*" (PI §133). Cuando comparamos esto con la observación en el *Tractatus* de que "Por supuesto que entonces ya no queda pregunta alguna; y esto es precisamente la respuesta" (TLP 6.52), la implicación es, como lo explica Cavell, "que los problemas de vida y los problemas de filosofía tienen la misma forma."<sup>27</sup> Se resuelven al desaparecer, y al permitirnos regresar a la realidad concreta de la existencia cotidiana.

Finalmente, lo que creo que unifica a la obra de Wittgenstein y nos invita a compararla con Kierkegaard es que Wittgenstein, como Kierkegaard, consideraba constantemente su actividad filosófica primordialmente como un desafío literario o expositivo. Wittgenstein, como Kierkegaard, tiene por objeto alcanzar una especie de silencio. El error que los comentaristas cometen es pensar que si Wittgenstein hubiera

---

<sup>27</sup> Cavell, "Existentialism and Analytic Philosophy," 224.

tenido como objetivo lograr un tipo de silencio, debió haber sido para demostrarnos que algo en particular no puede ser dicho. Pero, como dice Cavell:

Un análisis del concepto del silencio puede demostrar que la palabra significa cosas diferentes – que el silencio es diferentes cosas – dependiendo de si el contexto es el silencio de la naturaleza, el silencio de la timidez, el silencio del mentiroso o el hipócrita, el silencio corto del hombre que no puede mantenerse callado, el silencio largo del héroe o el apóstol, o el eterno silencio del caballero de la fe. Y el significado específico de la palabra en cada uno de esos contextos es determinado mediante el trazo de contrastes específicos con los otros – la manera en que se usa en un contexto ‘niega’ el uso en otro, por decirlo así.<sup>28</sup>

Así que, lo que distingue la filosofía de Wittgenstein y Kierkegaard de las tradiciones en las cuales nosotros intentamos colocarlas era que ellos no hablaban de ciencia, sino que intentaban crearla, y no intentaron crear un silencio, sino varios. En el número indefinido de “silencios” de Wittgenstein y Kierkegaard, se advierte que el objetivo no es informarle al lector algo que no sepa ya u ofrecerle una teoría nueva para agregar al catálogo, sino en cambio, dejar al lector ser, como Wittgenstein decía en *Cultura y Valor*, “no más que un espejo.”<sup>29</sup> Lo que es ético de este retiro desde el punto de autoridad, como dice Kierkegaard, es que “A fin de estudiar la ética, cada ser humano es asignado a sí mismo” (CUP 118).

---

<sup>28</sup> ———, “Kierkegaard’s *On Authority and Revelation*,” 170.

<sup>29</sup> Ludwig Wittgenstein, *Culture and Value*, trans. Peter Winch (Chicago: The University of Chicago Press, 1980), 18e.



# ÍNDICE

<b>Presentación</b> .....	7
<b>I. La Superioridad del Método de los Juegos de Lenguaje y las Formas de Vida</b> <i>Alejandro Tomasini Bassols</i> .....	11
<b>II. Una delgada red sobre el abismo: el lábil fundamento de las formas de vida en la obra tardía de Wittgenstein</b> <i>Pamela Lastres Dammert</i> .....	41
<b>III. El enigma de las formas de vida en la filosofía y la antropología del último Wittgenstein</b> <i>Witold Jacorzynski</i> .....	67
<b>IV. Funciones heurísticas para la psicología de algunas nociones Wittgensteinianas</b> <i>Emilio Ribes-Iñesta</i> .....	99
<b>V. Acceso privilegiado, juegos de lenguaje y formas de vida: Ryle y Witt</b> <i>Marcelo Díaz</i> .....	125
<b>VI. Los conceptos jurídicos fundamentales como el juego del lenguaje del Derecho</b> <i>Mario I. Álvarez Ledesma</i> .....	153

<b>VII. La noción de contradicción como punto de entrada a la filosofía de la lógica del Wittgenstein</b>	
<i>Federico Marulanda</i> .....	179
<b>VIII. Lógica, universalismo y juegos de lenguaje</b>	
<i>Sandra Lazzer</i> .....	219
<b>IX. El Tractatus y lo inseparable</b>	
<i>Santiago Garmendia</i> .....	243
<b>X. La obra de Wittgenstein como una actividad ética</b>	
<i>Robert Eli Sánchez, Jr</i> .....	271

Siendo rector de la Universidad Veracruzana  
el doctor Raúl Arias Lovillo,  
*Wittgenstein en Español III*, coordinado por Alejandro Tomasini,  
se terminó de imprimir en octubre de 2012,  
en Master Copy, S. A. de C. V., Avenida Coyoacán 1450, col. Del Valle,  
Delegación Benito Juárez, C. P. 03220, México, D. F., tel. 55 242383.  
La edición, impresa en papel cultural de 75 g,  
consta de 500 ejemplares más sobrantes para reposición.  
Se usaron tipos Century Schoolbook de 8:11, 9:12 y 10:14 puntos.  
Edición: Robin Matus González y Arsinoé Orihuela.  
Formación: Ma. Guadalupe Marcelo Quiñones.