



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

## Referencia bibliográfica

---

Abugattas, J. (1972). *El Concepto de Análisis en la Segunda Filosofía de L. Wittgenstein* [Tesis para optar el grado de Bachiller en Filosofía].  
Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Unidad de Pregrado.

---

# REPOSITORIO DIGITAL DE TESIS DE LA BIBLIOTECA DE LETRAS DE LA UNMSM

**Título**

El Concepto de Análisis en la Segunda Filosofía de L. Wittgenstein

**Autor**

Juan Abugattas Abugattas

**Año**

1972.

**Lugar de  
publicación**

Lima.

**Tipo de  
tesis**

Bachillerato.

**Palabras  
clave**

Segunda filosofía; Wittgenstein; Análisis; Usos del lenguaje.

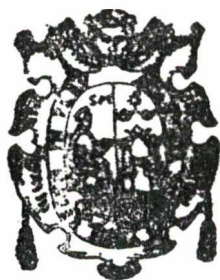
**Referencia  
en APA 7ma  
edición**

Abugattas, J. (1972). *El Concepto de Análisis en la Segunda Filosofía de L. Wittgenstein* [Tesis de Bachiller en Filosofía]. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Unidad de Pregrado.

La presente tesis aborda el concepto de análisis en la segunda filosofía de Ludwig Wittgenstein, centrandó su atención en la evolución de su pensamiento respecto al significado del lenguaje. El corpus de esta tesis examina las teorías tradicionales del significado y su crítica por parte de Wittgenstein, quien propone una teoría del uso en la que el significado se deriva del contexto práctico y de las reglas que guían su utilización en la vida cotidiana. Abugattas presenta un análisis detallado de conceptos clave como el “juego del lenguaje” y “forma de vida”, enfatizando el papel fundamental de las reglas en la comunicación humana. El estudio argumenta que el método analítico de Wittgenstein está íntimamente relacionado con su concepción del mundo y el lenguaje, ofreciendo una nueva perspectiva sobre cómo las palabras adquieren sentido.

**UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS**

**Programa Académico de Filosofía,  
Psicología y Arte**



**El Concepto de Análisis en la  
Segunda Filosofía de L. Wittgenstein**

**TESIS**

**Presentada por:**

**Juan Abugattas Abugattas**

**Para optar el Grado de Bachiller en Filosofía**

**Lima - 1972**

A mis padres,  
a Hidi que me  
han traído has  
ta aquí.  
a Uriel.

## AGRADECIMIENTOS

A decir verdad, desearía poder agradecer, uno por uno y en orden alfabético, a todos aquellos a quienes estaré siempre en obligación de hacerlo, a saber, los profesores y estudiantes de filosofía de San Marcos, de quienes tanto he aprendido en estos tres últimos años. Si no lo hago es, solamente, porque no es usual que esta parte del trabajo sea la más extensa. Sin embargo, quiero agradecer expresamente a mis maestros los Doctores Augusto Salazar Bondy , Antonio Peña Cabrera y José Russo Delgado que me han anclado definitivamente en la filosofía; a mi profesor y amigo César Valega García, que me arrancó a empujones lo que de otro modo se hubiera ahuesado en mi cabeza y al profesor Luis Piscocoya que tan desinteresadamente me ha ayudado.

Mi hermana Milade sabe que no es por maldad que la he pedido que descifre mi letra.

Geschrieben steht: "Im Anfang war das Wort!"  
Hier stock ich schon! Wer hilft mir weiter fort?  
Ich kann das Wort so hoch unmöglich schätzen,  
Ich muss es anders übersetzen,  
Wenn ich vom Geiste recht erleuchtet bin.  
Geschrieben steht: Im Anfang war der Sinn.  
Bedenke wohl die erste Zeile,  
Dass deine Feder sich nicht übereile!  
Ist es der Sinn, der alle wirkt und schafft?  
Es sollte stehn: Im Anfang war die Kraft!  
Doch auch indem ich dieses niederschreibe,  
Schon warnt mich was, dass ich dabei nicht bleibe.  
Mir hilft der Geist! auf einmal seh ich Rat  
Und schreibe getrost: Im Anfang war die Tat!

Goethes Faust

# P L A N   D E   T E S I S

## EL CONCEPTO DE ANALISIS EN LA SEGUNDA FILOSOFIA DE WITTGENSTEIN

### I N T R O D U C C I O N.

#### CAPITULO   I

##### EL HABLANTE COMO INSENSATO

- A. Las teorías tradicionales del significado.
  - 1. La crítica de Wittgenstein y la teoría del uso.
- B. El concepto de regla.
  - 1. Razón y causa.
- C. La contradicción.

#### CAPITULO   I I

##### LA "IMAGO-MUNDI"

- A. Consideraciones preliminares.
- B. Moore y el problema del realismo.
- C. El yo y la certeza.
- D. Aprender una regla y describir el mundo.
  - 1. Los enunciados básicos o fundamentales.
- E. El "Weltbild".
- F. El concepto de verdad.
  - 1. El concepto de mundo.

CAPITULO III

REFLEXIONES SOBRE EL METODO

CONCLUSIONES.

BIBLIOGRAFIA.

## I N T R O D U C C I O N

Este trabajo pretende, ajustándose a una costumbre muy difundida, proponer la relectura de algunos textos que corresponden al período de la llamada segunda filosofía de Wittgenstein. Se intenta mostrar que el método analítico no flota en el aire, sino que se alimenta en una concepción del mundo que, si se quiere, puede llamarse "idealismo lingüístico", y que, a su vez, es consecuencia inmediata de la teoría del uso. De allí, pues, que el trabajo conste de tres partes, en las que se expone, sucesivamente, la teoría del uso, la concepción del mundo y el método. Se postula, asimismo, el concepto de "forma de vida" como el hilo conductor que permite recorrer, coherentemente, toda la obra de Wittgenstein que, de otro modo, aparece como una colección "rapsódica" de ejemplos inconexos.

Se ha tratado de citar el menor número posible de literatura complementaria, buscando enhebrar el trabajo con material tomado del propio Wittgenstein. Según la clase de que se trate, las citas de Wittgenstein van acompañadas de las siglas del libro y el número de párrafos o páginas correspondientes. Los criterios para interpretar las siglas se indican en la bibliografía.

Cuando se cita un libro en el cuerpo del trabajo,

se indica sólo el nombre del autor, el título del libro, el lugar de impresión, el año y la página. Otros datos pueden verse en la bibliografía.

## CAPITULO I

### EL HABLANTE COMO INSENSATO

#### A. Las teorías tradicionales

No es del todo seguro que el problema del significado sea una y la misma cosa para todos los filósofos y para todas las escuelas filosóficas de la tradición. De hecho, puede plantearse de muchos modos y desde muchos ángulos. Así, podría ser resumido, de un lado, en la pregunta: ¿Cómo es que una cosa puede ser signo de otra? Que es, más o menos, la versión clásica retomada en nuestro siglo por Russell y Tarski (1), entre otros. Lo que interesa aquí es la relación entre la palabra, concebida como un conjunto de fonos o grafías, y las cosas, objetos, a que ella se refiere.

Hay otro modo de formular la pregunta que se distingue del primero porque introduce un nuevo factor en el juego. Es el punto de vista de Aristóteles, Locke, Saussure y otros que se han ocupado del asunto. Aquí la palabra no es tenida como representante o signo del objeto, sino como símbolo de las "impresiones o afecciones del alma" (2), cau

---

(1) Russel, Introducción al Tractatus, Tarski, The Establishment of Scientific Semantics, 1936 (en Logic, Semantics, Metamathematics, Oxford, 1956).

(2) Aristóteles, De Interpretatione, 16 a.

sadas por la captación de los objetos. El nuevo factor es, por lo tanto, lo que se ha dado en llamar "concepto", "idea" etc.

Según que el problema se aborde del primer o del segundo modo, el número de respuestas posibles varía. En general, las respuestas han sido cuatro, pues se han tendido a identificar el significado con: (I) la voz o palabra; (II) la cosa u objeto mentado; (III) la idea o concepto; y, (IV) una entidad intemporal, ni física ni psicológica, llamada "proposición" por los modernos y  $\lambda\epsilon\kappa\upsilon\acute{\sigma}\nu$  por los antiguos estoicos.

Abundan los argumentos contra las alternativas (I) y (II), pero usualmente se las descarta alegando que el significado difícilmente es un ente físico, ya que al ser todo ente físico contingente, habría entonces que postular necesariamente que el significado es contingente, lo cual, evidentemente, no es el caso. Así, aun si desaparecieran todos los caballos, la palabra "caballo" conservaría su significado y, viceversa, si desapareciese la palabra 'caballo', no habría dificultad alguna en reemplazarla por cualquier otra, por ejemplo, por la palabra 'horse' o 'glo', etc.

Las alternativas (III) y (IV) han tenido más fortuna en la historia de la filosofía. Entre los representantes más sugerentes de la (III) se cuentan Locke y Saussure.

La (IV) tiene como partidarios suyos, además de algunos lógicos modernos, a los lógicos estoicos y a filósofos como Russel y al Wittgenstein del 'Tractatus'. Por ahora nos interesa ver, brevemente, como formuló Wittgenstein su primera teoría del significado, a fin de comprender luego el sentido de la crítica a que posteriormente la sometió.

Una proposición o λέξις es, para los estoicos, aquello que "se dice", esto es, la afirmación que se hace sobre un estado de cosas determinado. De allí, precisamente, que una proposición pueda ser verdadera o falsa. Wittgenstein entiende por proposición exactamente lo mismo, y sostiene, por ello, que la proposición es una "imagen" de la realidad (Tr. 4.01). Así, una oración es una proposición sólo si puede representar. Ahora bien, representar es, para Wittgenstein, reproducir las relaciones que se establecen entre los elementos de la realidad, que él llama objetos. "Los nombres representan a los objetos en la proposición (Tr. 3.22), de modo que (Tr. 3.203) el nombre significa al objeto, es su significado. Esta afirmación parecería una vuelta al realismo, pero, vista en su contexto, se halla rápidamente que no es ese el caso. Y es que los objetos, que son la sustancia del mundo (Tr. 2.021), no existen tal y como nosotros los conocemos, sino en su relación con otros objetos, en lo que Wittgenstein llama "estados de cosas". Un objeto fuera de un estado de cosas carece de color (2.0232), es de

cir, de toda 'propiedad material' (2.0231). Las propiedades materiales le son asignadas por la proposición. De allí que las proposiciones más simples no tengan la forma  $x$ , donde  $x$  es una variable que puede ser sustituida por un nombre (objeto), sino la forma  $f(x)$ , donde  $f$  designa una "propiedad material"  $f(x)$  es, de por sí, un estado de cosas. Un estado de cosas más complejo sería  $f(x) \cdot g(x)$ .

Un estado de cosas y una proposición son, desde cierta perspectiva, lo mismo, pues lo que los hace ser lo que son es, en ambos casos, la estructura lógica, la disposición idéntica de los elementos que los conforman. Representar, pues, quiere decir, simplemente, compartir la misma estructura lógica con un hecho o estado de cosas determinado.

No nos extraña en lo más mínimo si, hablando desde esta perspectiva, Wittgenstein sostiene que las únicas proposiciones propiamente dichas son las de las ciencias naturales. Como fácilmente se echa de ver, aquí se está enfatizando, hasta convertirla en la única digna de ser tomada en serio, la función descriptiva del lenguaje. Lo importante, lo significativo, en los dos sentidos de la palabra, es poder reproducir la realidad. La verdad consiste en la reproducción correcta de la realidad, esto es, de un estado de cosas o hecho determinado. Y, en consecuencia, todo sig-

no proposicional que no logre ese cometido será, o bien una proposición falsa, o bien un conjunto desordenado y caótico de fonos, una pseudo proposición, totalmente carente de sentido.

1. La crítica de Wittgenstein a las teorías tradicionales y la teoría del uso.

Esta más que concisa presentación que acabamos de hacer de las teorías tradicionales del significado, tiene como única finalidad la de servir como marco de referencia a la exposición de la "teoría del uso", presentada por Wittgenstein en todas sus obras posteriores al Tractatus, desde las Philosophische Bemerkungen (1930), donde está esbozada, hasta sus notas sobre algunas tesis de Moore, publicadas con el nombre de Über Gewissheit (1949-51) (Sobre la Certeza), escritas poco antes de la muerte del autor.

Todas las teorías anteriores tienen un rasgo en común que permite agruparlas bajo el rubro de 'teorías contemplativas del significado'. 'Contemplativas' en el sentido preciso que da Marx a esa palabra, para designar a las proposiciones filosóficas que formulan el problema del conocimiento en términos de la relación sujeto-objeto. En efecto, en los planteos que hemos presentado arriba, se trata, siempre, de esclarecer la relación entre significado y significante, concibiéndola como un hecho estático, petrifica-

co. Y es por ello que no debe sorprendernos el que se piense, implícita o explícitamente, que la única función relevante del lenguaje es la descriptiva, como si el único fin que persiguen los hablantes fuese la "contemplación", la "reproducción", de la realidad circundante.

Fue, probablemente, el descubrimiento de este defecto fundamental de su primera teoría del significado, lo que llevó a Wittgenstein a reformular la pregunta por la naturaleza del lenguaje. Ya no trataría de averiguar su esencia, sino de establecer su utilidad. La pregunta por el qué, fue reemplazada por la pregunta por el 'para qué'.

Y es que Wittgenstein vió, certeramente, que los intereses reales de los hablantes no son tanto "contemplativos" como "prácticos". El lenguaje empezaba a ser concebido como un "instrumento", como una herramienta que alcanza su razón de ser en la "praxis". Lo que le interesa al hablante no es sólo ni primordialmente "hablar" sobre la realidad, sino actuar en ella y sobre ella.

Este cambio radical de perspectiva, que jamás pudo ser comprendido por Russell, por las mismas razones, quizá, por las que Kant no valoró justamente las ideas de Fichte, es lo que permitió a Wittgenstein enfrentar el fenómeno del lenguaje directamente, a saber, como comunmente se muestra y funciona. Es por ello que la exposición de la teoría

del uso empieza con una crítica a las tesis del Tractatus que se basan, fundamentalmente, en lo que, después del viraje, debe ser tenido por un prejuicio. Y es que, normalmente, el lenguaje que juega un rol en la vida de las personas no es tanto el lenguaje formal, sino el llamado "lenguaje común", que parecía antes tan despreciable y confuso. El intento de Frege, Russell y del mismo Wittgenstein de construir un lenguaje transparente, claro, en que a cada término correspondiese uno y sólo un significado, resulta, ahora, una empresa vacía e inútil. No se trata ya de conocer lo que "debería" ser, sino lo que efectivamente es:

"Que extraño fuera que la lógica se ocupase de una lengua "ideal", y no de la nuestra. Pues, ¿qué expresaría este lenguaje ideal? Seguramente eso que expresamos comunmente en nuestro lenguaje; entonces, la lógica debe investigarlo a él. U otra cosa: pero, ¿cómo podría yo saber en ese caso de lo que se trata? El análisis lógico es el análisis de algo que tenemos, no de algo que no tenemos. Es, en consecuencia, el análisis de las oraciones tal y como ellas son. (Sería paradójico que la comunidad humana hubiera hablado hasta hoy, sin haber

logrado construir ni una sola oración correcta) (Ph. B.,3).

Pero, ¿por dónde abordar el estudio del lenguaje?

Generalmente, encasillados como estamos en las viejas teorías contemplativas, tratamos de establecer el significado de las palabras, o bien observándolas, o bien examinando el "ambiente" que rodea su uso (U. Gw. 601), pensando, tal vez, que el significado es algo que traen dentro o alrededor y que, con algún esfuerzo y paciencia, podremos develar. Esta confusión proviene de la idea de que un signo solo, aislado, es una cosa muerta, y que debe existir algo que le dé vida, que lo anime, en una palabra, que lo torne significativo. Ese algo, que podemos llamar "idea", "concepto" o como querramos, lo pensamos como un ente misterioso que "coexiste" con el signo y que, aunque es de otra naturaleza, puede ser "invocado" por él, (C.A. pg. 31).

La manía nuestra de buscar lo que Wittgenstein llama "fantasmas" o "sombras", y que nos podría inducir a creer que el significado es una "cosa", se origina, al parecer, en la creencia de que todas las palabras son, de un modo u otro, "nombres propios" y que, en consecuencia, debe corresponder a cada una de ellas, sino un objeto "real" al menos una entidad equivalente. Estudiar el lenguaje sería, entonces, investigar las conexiones entre los signos y las

sombras vivificadoras.

Aunque sugestiva, no por ello deja de ser sospechosa esta opinión. Para demostrarlo Wittgenstein nos invita a considerar algunas situaciones. Dada la palabra "amarillo" del "lenguaje ordinario" -al que, como hemos visto, hemos de atenernos-, podemos utilizarla en las más diversas oraciones. Podemos decir a B, por ejemplo, "trae una bola amarilla"! En este caso, no habría ninguna dificultad en pensar que lo que permite a B identificar una bola como "amarillo" sea la presencia del "concepto" o "imagen" 'amarillo' en su entendimiento. Ya este solo hecho plantearía numerosos problemas (3). En primer lugar, no sabríamos cómo se realiza la comparación entre la "imagen" y la "bola", ya que, o bien sostenemos que la "conciencia", en que presumiblemente está "alojada" la imagen, se desdobra y observa a ambas desde fuera, sin recurrir, esta vez, a una imagen, con lo cual aceptaríamos que, por lo menos una vez, la "conciencia" identifica a los objetos sin valerse de imágenes y, automáticamente, contradiríamos la tesis que queríamos probar; o bien, aceptamos que la conciencia se vale de una segunda imagen con la cual compara tanto la bola como su imagen, y,

---

(3) Wittgenstein presenta numerosos razonamientos de este tipo contra lo que hemos llamado conceptualismo. Este que aquí presentamos, y que es uno de los más claros y sugerentes, está tomado, en lo esencial, del C.A.- Págs. 37 y sgtes.

en este caso, caemos en una dificultad análoga a la que plantea a Platón el argumento del tercer hombre, ya que el proceso podría ser llevado hasta el infinito.

Debilitado un tanto el conceptualismo, podríamos aún considerar, con el primer Wittgenstein, que el significado radica en el compartir, la proposición y el hecho, una misma forma lógica. Pero ya hemos visto que la función del lenguaje no es puramente descriptiva, esto es, no a toda proposición del lenguaje ordinario le corresponde un hecho. Pensar eso no sería ni más ni menos que una recaída en la creencia, superticiosa, en "sombras", pues ¿qué hecho real corresponde a una exclamación, orden, etc? (Ph. U. 27). Estas formas del lenguaje ordinario, que en la teoría contemplativa del Tractatus habían sido arbitrariamente descalificadas, cumplen en nuestra vida una función tanto o más importante que las oraciones descriptivas.

El vuelco hacia la teoría del uso, decíamos, se produjo cuando Wittgenstein reconoció que el lenguaje no es sino un instrumento más maleable que los demás. Esto es, el lenguaje sirve, esencialmente, para hacer cosas, para actuar. El lenguaje es, por lo tanto, una forma de vivir o, como Wittgenstein prefiere decirlo, una "forma-de-vida (eine Lebensform)". Es justo, pues, afirmar que "imaginar un lenguaje, es imaginar una forma de vida" (Ph. U. 19), una praxis. Así, es

la naturaleza misma del lenguaje la que nos dice por dónde empezar nuestro "análisis" de cualquier forma lingüística, ya que de lo que se tratará, en última instancia, es de esclarecer la "intención", el propósito con que esa forma es utilizada por los hablantes. Nuestra pregunta será siempre ¿qué hacen los hablantes con 'a', cómo utilizan 'a'?

Ahora bien, es claro que no todos los hablantes hacen lo mismo, en las diversas situaciones, con una forma lingüística "x" determinada. Y esto es cierto aun para aquellas palabras que pueden ser "definidas" ostensivamente (4) (5). Cuando se trata de explicar una palabra, de mostrar su significado, lo mejor es recordar los diversos "juegos-del-lenguaje" (Sprachspiele) en que interviene y de los cuales

- 
- (4) Wittgenstein presenta numerosas objeciones a la idea, bastante extendida, de que la definición ostensiva es la forma por excelencia de definición. En general sus críticas pueden ser reducidas a dos puntos: (Ph. U.28-30 ss.).
- (a) Que sólo entiende una definición ostensiva quien es capaz de identificar como tales los gestos que la acompañan, y que, en consecuencia, toda definición ostensiva presupone el previo conocimiento del lenguaje de la comunidad en que produce.
  - (b) Que, a menudo, una definición ostensiva debe ser aclarada verbalmente. Así, si yo señalo una bola roja para definir el concepto de "esfera", nunca podré estar seguro de que no se está identificando la "esfericidad" con el color.
- (5) En las Ph. U. ofrece Wittgenstein ejemplos largamente desarrollados, y que no tiene sentido reproducir aquí, sobre los diversos usos de las palabras "leer", (156-164), "conocer" (179-ss) - "ver" (193-216)- En todos los casos demuestra que no hay un criterio único para identificar esas acciones inequívocamente.

nos valemos, normalmente, para adiestrar a un niño o a un extranjero en su uso (Ph. U. 7).

Los juegos-del-lenguaje son innumerables. Son-juegos-del-lenguaje el ordenar, el recitar, preguntar, teatralizar, formular hipótesis, etc. (Ph. 23 y ss.) (6). Cada juego del lenguaje es una forma de vida, un tipo de quehacer (Tätigkeit -Ph. U. 23-). Enseñarle a alguien un lenguaje es, por consiguiente, entrenarlo para actuar de un modo determinado, hacerlo miembro de una institución. Wittgenstein expresa esta idea muy bien cuando nos dice (Ph. U. 199) "Entender una lengua es dominar una técnica". Donde 'técnica' tiene, probablemente, el significado griego de "estar en condiciones de hacer algo"- de "saber hacer algo".

Por lo demás, el dominio de una lengua es una dis

---

(6) Se ha desatado una discusión, más bien bizantina, en torno al concepto de "juego-del-lenguaje". Para algunos, el lenguaje es un conjunto de juegos del lenguaje yuxtapuestos, para otros, unos juegos del-lenguaje -los más primitivos- van siendo absorbidos o desplazados por los que son más complicados. C. J. Nell, en un artículo intitulado "The Hardness of the Logical Must". (Analysis XXI, 1960-61)-, ha llegado a hablar "del juego-del-lenguaje- de la lógica", como si en la lógica no se dieran operadores que, como la negación son, a su vez, juegos del lenguaje. La discusión es del todo inútil, ya que a lo que se aspira en el fondo, es a una definición "precisa", de lo que es un juego-del-lenguaje. Y esa es una alternativa descartada, desde un principio, porque la noción que se trata de fijar fue introducida, precisamente, para demostrar la imposibilidad de este tipo de definiciones.



posición", esto es, implica un cierto grado de permanencia. Pero lo permanente no ha de ser solamente la capacidad del hablante de reconocer adecuadamente las situaciones y contextos, sino, también, la frecuencia de aparición de esas situaciones y contextos. De otro modo los juegos-del-lenguaje devienen inoperantes, "pierden su gracia" (Ph. U. 142). Eso equivaldría al caso siguiente:

"El procedimiento, de poner un pedazo de queso sobre la balanza y de determinar el precio según lo que señale el indicador, perdería sentido si ocurriese a menudo que los pedazos, sin mediar causa aparente alguna, creciesen o se encogiesen de pronto" (Ph. U. 142).

Existen, pues, "casos normales" y "casos anormales" (Ph. U. 141). En un "caso normal" sabemos exactamente lo que debemos decir, cómo debemos actuar; en un caso "anormal" no estamos seguros y dudamos qué camino tomar. En lo que va del caso "normal" al "anormal" se agrupan otros numerosos que, de un modo u otro, se asemejan entre sí. Y no es que tengan algo en común, no es que sean todos miembros de una clase o subclase marcada por la respectiva "diferencia específica", es, simplemente, que puede notarse un "aire de familia" (Familienähnlichkeiten) entre ellas, que nos incli

na a aplicarles el mismo rótulo (Ph. U 67 ss). Es importante insistir en la idea de que en cada circunstancia recurri<sup>u</sup>mos a un "criterio" distinto, a un indicador diverso, para animarnos a utilizar el nombre que hemos dado a nuestra familia de casos.

Como fácilmente se echa de ver, la categoría primordial de la teoría del uso es la de forma-de-vida. En ella se apoya todo el edificio y, como notaremos en adelante, es el único elemento que permite obtener una visión coherente de la multifacética maraña de ideas y sugerencias wittgensteinianas.

#### B. El concepto de regla

Si aceptamos, con Wittgenstein, que el uso es el significado de las palabras y que explicar a alguien un significado es, por lo tanto, entrenarlo a jugar con un signo de determinadas maneras, se nos plantea de inmediato un problema, a saber, ¿cómo hemos de llamar a las formulaciones que se utilizan para explicar un uso? Wittgenstein opta por llamarlas "reglas". Son "reglas" expresiones como, "este color se llama 'rojo'", "buenos días es la expresión que debe utilizarse para saludar durante las mañanas", etc. Pero son, también, "reglas", expresiones matemáticas tales como " $n+1$ " es la fórmula para construir los números naturales", " $a^3 = a.a.a$ ", etc. Tales "reglas", por ser las que describen el u

so del lenguaje en general, pueden ser llamadas "reglas gramaticales", donde, evidentemente, debemos guardarnos de entender la palabra "gramática" en el sentido restringido en que usualmente se la entiende. Dar la "gramática" de una palabra, es, pues, presentar la regla o reglas que explican su uso.

El concepto de "regla" representa, sin embargo, numerosas dificultades. En primer lugar, habrá siempre el peligro de confundir una "regla gramatical" con un enunciado empírico (7). Así, podríamos pensar que las proposiciones "este color se llama rojo" y "la gente generalmente llama rojo a este color" son una y la misma cosa, cuando, en realidad, son dos cosas radicalmente diferentes. Y, en verdad, lo que diferencia una regla de un enunciado empírico es que, mientras que la primera es normativa, el segundo es puramente informativo o, si se quiere, descriptivo. Una regla prescribe, indica como hemos de usar un signo.

Llegados a este punto surge la necesidad de fijar una nueva distinción. Waismann (8) la presenta claramente:

"Le digo a alguien 'haz esto'" y muevo una bandeja. Este puede ser un mandato. Pe-

---

(7) Waismann, Los Principios de la Filosofía Analítica.-México, 1970.

(8) Ibid. (Pág. 157).

ro, ¿qué sucede si él está aprendiendo que al hacer señales en ciertas circunstancias debe mover la bandera en tal o cual forma? En tal caso hablaríamos de una regla. ¿Cuál es la diferencia? El mandato dice que una persona ha de mover la bandera sólo esta vez; se refiere a un acontecimiento aislado. Es parte de la naturaleza de una regla el que ha de usarse "repetidamente" en un número indefinido de casos.

Pero, ¿no puedo darle a un sirviente la orden de que me despierte todos los días a la misma hora? y ¿convierte esto al mandato en una regla? No, pero una vez más, hay aquí otras diferencias características. Una de tales diferencias características. Una de tales diferencias es, por ejemplo, que un mandato presupone necesariamente a un mandante en tanto que una regla no lo presupone!

Aunque análoga, una regla no es, como se ve, idéntica a un mandato. El alcance de una regla no está limitado

por fronteras témporo-espaciales de ninguna especie, flota, por así decirlo, por encima de ellas. Y es por ello que Wittgenstein (Ph. U. 199) considera que el seguir una regla es una especie de "costumbre", un "uso", una "institución", algo que se repite incesantemente.

Una vez enfrentados y solucionados los problemas más bien secundarios en torno a la naturaleza de las reglas, Wittgenstein propone una cuestión novedosa y que, aunque aparentemente sea trivial, reviste una gran importancia.

Existen las expresiones "seguir una regla", "guiar se por una regla", "actuar de acuerdo con una regla". Pues, bien, dada una regla cualquiera podr a darse el caso (9) que cada quien "siguiese" la regla de un modo distinto. Nada nos asegura que todos han de interpretarla B - A como el indicador que "ordena" marchar en la dirección A; es perfectamente posible que alguien, al ver la flecha, se eche a andar en la dirección B. El problema al que, en última instancia, apuntamos es el de saber qué hay en una regla que nos obliga a "seguirla" y por qué tendemos a pensar que existe una y sólo una "interpretación" correcta, adecuada, de cada regla. La pregunta podr a reformularse diciendo:  C mo es

---

(9) Ver Ph. U.- 85-86-87-206.

C.A. págs. 63 y sgtes.

C.M. págs. 125 y sgtes. ; 161 y sgtes y 181 y sgtes.

que una regla puede imponernos una conducta? "¿Qué tiene que hacer la expresión de la regla -digamos, del indicador- con mis acciones?" (Ph. U. 198).

Hay una respuesta que se nos impone inmediatamente: "yo estoy condicionado a reaccionar de un modo determinado en presencia de este signo y ahora reacciono así". (Ph. 198). Esta respuesta es, sin embargo, poco satisfactoria porque propone un "nexo causal" que aclara "cómo es que elegimos a orientarnos por ese signo, pero no dónde radica, realmente, el seguir-el-signo". Habría, pues, una diferencia entre lo que podríamos llamar necesidad causal; es decir, una relación del tipo - dado A es necesario que se dé B, y una "necesidad lógica", que sería la que nos impulsa a seguir la flecha en la dirección A y a escribir el signo 2 después del signo 1 en la sucesión de los números naturales (Ph.U.220).

El asunto que nos ocupa puede verse desde otra perspectiva: (10).

"Lo que es importante en el problema de la necesidad lógica es explicar lo que hace "imposible" o "ininteligible" la negación de una verdad necesaria".

---

(10) Barry Stroud, Wittgenstein and Logical Necessity. En G. Pitcher, Wittgenstein, The Philosophical Investigations, New York, 1966 (Pag. 478).

¿Por qué decimos, por ejemplo, que  $q$  sigue de  $p \supset q \cdot p$ ? (Gr, M. I,19). Puede decirse, sin temor, que Wittgenstein hace con la necesidad lógica, lo que Hume con la causalidad. Veamos:

A qué llamamos, pues, "conclusión" en Russel o en Euclides? ¿Debe decir: el paso de una proposición a otra en la prueba? Pero, ¿donde está el paso? Yo digo que una proposición sigue de otra, cuando aquella puede derivarse de ésta, debido a la posición de ambas en la prueba... , cuando se lee el libro. Pero, ler ese libro es un juego que debe ser aprendido (Gr. M. I,18).

Lo que queremos ubicar y no "vemos" es el paso, el "vínculo" entre un signo y otro u otros. Lo único que "vemos" son signos dispuestos de cierta manera en un texto. Así, podemos ver escritos los signos  $(1) \cdot (2) \supset (3)$  (Gr. M. II,6-). Diríamos que esa fórmula es una tautología, sí y sólo sí  $(3)$  es igual a  $(1)$  o a  $(2)$  pues  $(1) \cdot (2) \supset (2)$  es una tautología simplemente porque  $(2)$  sigue de  $(1) \cdot (2)$ . Pero, ¿donde es  $(1) \cdot (2) \supset (2)$  una tautología?- la respuesta es evidente: en el sistema de Russel. Esto es, para "descubrir" que nuestra fórmula es una tautología, debemos ser entrenados para jugar,

correctamente, con las mismas reglas con que juega Russell.

Aunque hemos avanzado un tanto, el problema sigue en pie, pues, ¿cómo sabemos si jugamos del mismo modo que Russell?, ¿cuál es el criterio para ello? Y, supuesto que "ahora" "sigamos" las reglas, ¿hay alguna garantía que hemos de seguirlas dentro de un momento? ¿en qué medida predice una regla nuestros pasos?

Examinemos el siguiente caso (Ph. U. 185-187). En trenamos a un alumno a manejar reglas del tipo "+2", explicándole, por ejemplo, que tomado 1000 como el punto inicial de una sucesión, ésta deberá tener la forma 1002, 1004, ..., etc. ¿Qué pensaríamos si llegado a 1008 sigue escribiendo la sucesión según lo que, para nosotros, sería lo ordenado por la regla "+4", esto es, 1008, 1012, 1016... etc? Seguramente estaríamos tentados a decir que "no ha comprendido" la regla, que en comprensiones cesó al llegar al elemento 1008, (Ph. U. 143) Al decir esto, estamos sosteniendo, implícitamente, que el 'comprender' una regla es un proceso "mental". La "comprensión", la "interpretación" de una regla se lograría cuando se ajustan en nuestro espíritu ciertos engranajes de un modo preciso. Los errores de interpretación se producirían cuando el alma está mal entornillada.

Pero, asumiendo que eso sea así, ¿cómo sé yo que el alma está mal dispuesta? Parece que únicamente a través

de las consecuencias prácticas de esa indisposición. Hasta que no se mostró, mi "error" era inofensivo, no hacía daño a nadie, a nadie inquietaba; ni yo ni nadie se había percatado de su existencia. Lo importante, lo que verdaderamente causó revuelo, fue su irrupción en la praxis. ¿Habría algo de malo en que yo piense la sucesión "+2" del modo 1008, 1012, 1016...? ¿si la escribo 1008, 1000, 1012...? ¿Cómo podría alguien "descubrir" el funcionamiento defectuoso de las piezas de mi espíritu? Parecería, en consecuencia, que estamos inclinados a creer que enfrentamos un error si y sólo si notamos un cierto desacuerdo entre nuestra forma de actuar y la forma de actuar de los demás. Seguir una regla es, por ende, una praxis, una forma-de-vida-, (Ph. U. 202). Sólo puedo saber si estoy de acuerdo con Russel. si escribo lo mismo que él, si después de los signos x, y, z, "escribo", y no, simplemente, "pienso", los signos w, n, q. El que mis actos estén o no acompañados de procesos mentales es, desde esta perspectiva, algo perfectamente superfluo. La "necesidad lógica" es, en última instancia, una necesidad práctica. Yo estoy obligado a deducir  $q$  de  $p \supset q \cdot p$ , sólo si deseo seguir comunicándome con los que han aceptado el sistema de Russel, si quiero participar de su juego, de su forma-de-vida (11).

(11) Esto tiene que ver con el manido problema de la posibilidad de un lenguaje privado. Todos los argumentos de Wittgenstein en contra de esa posibilidad pueden ser condensados en uno: todo lenguaje es un conjunto de reglas, ahora bien, el único criterio para saber que se

Hay un punto que mencionamos arriba, pero que aún no hemos aclarado. ¿En qué medida una regla "contiene" los pasos que se han de dar al seguirla? Si yo entreno a alguien para seguir la regla "+2" y construir la serie 2, 4, 6, 8... 1004... ¿Está dicho en el enunciado de la regla que, después de 1866 debe escribir 1868 y después de 100034, 100036, etc? (Ph. U. 186). Cuando "entiendo" la regla, ¿veo, con un solo golpe, todos los elementos de la serie que me ordena construir? ¿Y que si esa serie es infinita? (Ph. Bm. 123).

Nuestro presupuesto aquí, parece ser que existen, de algún modo, todos los números y que, de lo que se trata es de viajar, con ayuda de la regla, de uno a otro. Como si el territorio del Cuzco a Cajamarca estuviese plagado de tambos de muchos colores y el Inca nos ordenara trasladar - nos de un extremo a otro tocando cada uno de los tambos rojos. Seguir una serie sería ubicar un número en un "espacio" en el que subsiste como entidad individual. Cada paso implicaría un acto voluntario, una decisión. Esto es, las reglas se seguirían "conscientemente", "con conocimiento de causa" "a sabiendas", diríamos en castellano.

Wittgenstein encuentra algunas objeciones a este

---

sigue una regla es la praxis. Un lenguaje privado, por definición, no repercute jamás en la praxis. (La praxis es pública). En consecuencia, no puede haber un lenguaje privado, pues quien lo poseyera, no podría nunca estar seguro de no estar violando sus reglas.

punto de vista. No se trata dice, (Ph. Bm., 125), que la regla sea una especie de "vehículo"; lo importante es "la repetición de la operación". La triple repetición de la operación "+1" "produce", "genera" y "es" el número 3. La expresión  $2^3$ , no sólo es la regla que nos ordena multiplicar 2 por sí mismo tres veces seguidas, sino que es el número 8 escrito de otro modo. Una operación es, apenas, la sustitución, según reglas de "proyección" específicas, de una notación por otra.

Hemos visto arriba la inutilidad de postular que los actos de ejecución de una operación están acompañados por procesos mentales de cualquier especie. Lo importante, de hecho, es que se haga determinadas cosas, que después de "a" se escriba "b" y luego "c" y así sucesivamente. Si un robot o una gallina escribiesen en un cuaderno lo mismo que nosotros al mostrárseles la regla  $R_1$ , no tendríamos ningún reparo al decir que el robot o la gallina "siguen la regla  $R_1$  correctamente", aunque, probablemente, sí lo tendríamos, y no uno si no muchos, para aceptar que el robot o la gallina "deciden conscientemente" cada uno de sus pasos. Wittgenstein insiste repetidas veces en que la afirmación de que existen algo así como fenómenos psíquicos no pasa de ser una hipótesis, y que, por lo tanto, no tiene que ser necesariamente tomada en cuenta cuando se trata de explicar el funcionamiento real del lenguaje.

De otro lado, "seguir conscientemente una regla" presupone conocerla claramente, haberla visto nítidamente formulada por lo menos una vez. Y ese no es, ni de lejos, el caso de las reglas que rigen la marcha del lenguaje ordinario. El hablante medio "desconoce", en ese sentido de la palabra, las reglas que lo guían. Las sigue "ciegamente" (Ph. U. 219). Como se sabe, en la concepción de Wittgenstein, tratar de formular explícitamente las reglas del lenguaje, presentar su gramática, es tarea de los filósofos. Y el filosófico es un quehacer que se acomete "no cuando el lenguaje está funcionando, sino cuando está de vacaciones" que es cuando se enreda en sí mismo originando las confusiones que suelen preocupar a los filósofos (Ph. U. 132).

No es exagerado, entonces, sostener que el hablante medio es, enfocado así, un "insipiens", un "insensato", ya que, en el fondo, no "sabe" lo que dice. Camina con los ojos cerrados y, tal vez por eso mismo, con mucho más seguridad que el "gramático". Y es que sólo el que no sabe lo que dice, el que puede negar la existencia de Dios, puede actuar con desparpajo; sólo él se siente a sus anchas en el mundo, pues siempre sabrá hallar la salida (los problemas que tiene que resolver son sólo prácticos) y nunca se le cerrarán, como al filósofo, todas las puertas. A fin de cuentas, "un problema filosófico tiene la forma: "no sé cómo salir" (Ph. B. 125), un problema filosófico es una "aporía".

## 1. Razón y Causa

Una regla, decíamos, indica cómo operar con una palabra, nos enseña a usarla. Una vez asimilada una regla, poseemos una pauta para actuar. Pues bien, esa pauta o guía, ¿es la razón o la causa de que actuemos como lo hacemos? Esta distinción es de suma importancia para comprender algunas de las tesis más interesantes de Wittgenstein. Veamos de cerca el siguiente caso (12):

"Imaginemos a alguien escribiendo varios números mientras hace una suma. Cuando se le pregunta por qué escribió justamente esos números puede responder de dos maneras diferentes. Puede decir "estaba sumando estos números y al hacerlo, seguí tal y tal regla". Enuncia luego las razones de su conducta. O podría haber dicho "en mi cerebro se efectuaban ciertos procesos de un tipo tal y tal, que estimularon los músculos de mis dedos de tal manera que escribieron estos números".

Enuncia luego la causa de su actividad. La diferencia es radical. En un caso, cuando explicamos la "causa de

---

(12) Weisman, ob. cit. pág. 134.



nuestra acción", en realidad estamos formulando una hipótesis (C. A. pág. 43), ya que nuestra explicación consta de un conjunto de enunciados empíricos que pueden ser verificados. Es muy probable, por lo tanto, que la "causa" pase desapercibida en la mayor parte de los casos. Por lo demás, no tiene nada de contradictorio pensar que mis conjeturas acerca de cuál sea la causa real de mis acciones, sean totalmente erróneas. Esto en nada perjudicaría las consecuencias reales de mi acción.

Por el contrario, la "razón" que me llevó a preferir una conducta a otra, es algo que estoy en condiciones de conocer perfectamente. Las "razones" son puramente lógicas. Dar una razón es, simplemente, explicitar una regla o, como dice Wittgenstein, "dar una operación de cálculo mediante la cual se ha llegado a un cierto resultado" (C.A. página 43).

Observemos como presenta el propio Wittgenstein esta distinción mediante ejemplos:

"Si, por ejemplo, a la pregunta "¿por qué pintó usted precisamente este color cuando le dije que pintase una mancha roja?" Se contesta: "Se me enseñó una muestra de este color y se me pronunció la palabra 'rojo'", al mismo tiempo, y, por tan

to, este color me viene ahora a la mente siempre que oigo la palabra 'rojo', entonces se ha dado una causa de la acción y no una razón" (C.A. pág. 42).

¿Es esta explicación una "justificación"? Parecería que no. Aquí se está mostrando una sucesión de hechos que imponen una conducta dada y eso, abiertamente, no es ofreceder una justificación de ciertos actos. Sí lo sería si se hubiese respondido del modo siguiente:

"Este color (señalando a la muestra que le he dado) fue llamado rojo; y la mancha que yo he pintado tiene, como us - ted ve, el color de la muestra" (C. A. pág. 41).

La muestra de que allí se habla juega el papel de regla.

Podría presentarse a alguien la siguiente tabla:  
(C.M. pág. 131).

a	→→
b	←
c	↑
d	↓



viduos perfectamente conscientes, en algùn momento del pasaje. Los señores Pérez y López señalan un objeto y "eligen" un conjunto de fonemas para que le sirvan de significante, llegan a un acuerdo deliberado; el asentimiento que se exige de cada uno de ellos es puramente racional.

El "convencionalismo" de Wittgenstein es definitivamente distinto. Se trata, nuevamente, de una posición no-contemplativa. Coincide con el anterior en sostener que las reglas del lenguaje son inmotivadas, o, en otras palabras, que es imposible hallar una "causa" o "fundamento" preciso que haya determinado su forma. Los fundamentos (Gründe) que yo puedo ofrecer para "justificar" una regla aparecen a posteriori. Es fundamento todo lo que puedo alegar como tal después de haber acatado una regla: "Un buen fundamento es aquel que parece serlo" (Ph. U. 483). Una regla sirve perfectamente de justificación, presentar una regla es ofrecer una razón. Lo que no se puede hacer es justificar una regla, porque al intentarlo se cae, necesariamente, en un regreso al infinito. Toda "cadena de fundamentos", dice Wittgenstein, tiene un fin, (Ph. U. 326), y llegados a ese fin nos sentimos inclinados a decir: "Bueno. así es como se comportó". (Ph. U. 217).

Un problema interesante que aborda Wittgenstein es el del fundamento de la "inducción":

"La certeza de que el fuego me quemará, se basa en la inducción". ¿Quiere decir esto que yo he razonado interiormente diciendo, "siempre me he quemado con las llamas, por lo tanto ahora sucederá lo mismo? ¿O es la experiencia pasada el "motivo" (Ursache) de mi certeza, pero no su fundamento? Es la experiencia pasada el motivo de mi certeza? Esto depende del sistema de hipótesis, leyes naturales, desde las cuales enfocamos el fenómeno de la certeza ¿Está justificada la confianza? Lo que los hombres aceptan como justificación, muestra como piensan y viven (Ph. U. 325).

La palabra "Ursache" que, a veces, puede ser traducida por la nuestra "causa", tiene en el vocabulario de Wittgenstein un equivalente más preciso: "indicio" (Indiz). El que yo acepte un hecho del pasado como "indicio" valedero de que algo sucederá en el futuro, depende de que esté incorporado, como tal, a mi sistema de creencias. Así, lo que para un jíbaro es "indicio" de que lloverá, para mí no será sino el impenetrable corretear de una lagartija.

Lo importante, y aquí está la clave para descifrar

la verdadera postura de Wittgenstein, es que mi sistema de creencias se revela en mi modo de actuar. Mi conducta, y el lenguaje, como hemos visto, es una forma de conducta, muestra mis convicciones, mis certezas, mis dudas, en general, lo que considero verdadero y lo que desecho como falso.

¿Cómo sé, entonces, que un jíbaro está de acuerdo con otro? ¿De qué medios dispongo para conocer las convenciones o reglas que comparten? El criterio será, inevitablemente, la forma-de-vida que comparten.

Hay una fórmula que engloba gran parte de las ideas de Wittgenstein y que, sin duda, expresa lo esencial de su convencionalismo:

"¿Sostienes, entonces, que el acuerdo entre los hombres decide lo que es verdadero y falso? Verdadero y falso es lo que los hombres dicen; los hombres están de acuerdo en el lenguaje. Esta no es una coincidencia de opiniones, sino de formas de vida. (Ph. U. 241). -

### C. La Contradicción

$P \wedge \neg P$  es un ejemplo de contradicción. También lo es afirmar que un mismo aspecto de "a" es 'rojo' y 'verde' a la vez. Ambos son, sin duda, casos similares, en cuando

to representan una "imposibilidad" lógica.

Este tema, el de la "contradicción" o, si se prefiere, el de la naturaleza de la imposibilidad lógica, ha preocupado constantemente a Wittgenstein, tanto en el Tractatus, donde su tratamiento se da vinculado al problema de la negación, como en sus obras posteriores. Nosotros hemos de servirnos de él para echar una ojeada a las concepciones del mundo que implican cada una de las soluciones propuestas por Wittgenstein.

Como se sabe, en la concepción del Tractatus, la verdad o falsedad de una proposición elemental está determinada por la existencia o inexistencia del estado de cosas a que apunta (Trac. 4.25). La suma de estados de cosas es el mundo (Trac. 1.13). El mundo, a su vez, es el conjunto de posibilidades realizadas de entre las muchas para las que hay lugar en el "espacio lógico". La contradicción y la tautología son proposiciones límites respecto al espacio. Y esto, simplemente, porque en el primer caso se cierran todas las posibilidades de verdad y en el segundo se dejan todas abiertas, de modo que, en realidad, no afirmamos nada sobre el mundo (Trac. 4.46). Afirmar algo sobre el mundo es, pues, señalar como verdaderas ciertas posibilidades de verdad y descartar otras como falsas. Sólo las proposiciones que cumplen con esa condición poseen sentido; las que no la cumplen

son, ora sinsentidos (los enunciados metafísicos), ora proposiciones "carentes-de-sentido"; que es, justamente, el caso de la tautología y la contradicción.

La diferencia entre estos dos últimos tipos de proposiciones radica en que, mientras que las primeras no desempeñan ningún papel en el cálculo lógico, las segundas cumplen uno muy importante y que es semejante al del "0" en las operaciones aritméticas (Trac. 4.4611).

Proposiciones con sentido son, por ejemplo, las siguientes-  $p$  y  $q$ ,  $p \wedge q$ ,  $p \supset q$ , etc. Para ver que éste es efectivamente el caso, porque el sentido de una proposición se "ve", basta desarrollar la tabla de verdad respectiva. Con  $p$  y  $q$ , la tabla de verdad nos indicará:

a. Que las posibilidades de verdad (arreglos) de las proposiciones elementales no son unilateralmente verdaderas o falsas; y,

b. Que no todas las condiciones de verdad son unilateralmente verdaderas o falsas. La "v" deja tres agujeros, por así decirlo, vacíos y taponada sólo uno. Es decir, la "v" fija ciertas coordenadas en el "espacio lógico", señala ciertos puntos, y no todos los puntos.

Ahora bien, hemos visto que el mundo es la suma

de todos los hechos (13). Pero, ¿qué relación hay entre un hecho y otro? En principio, Wittgenstein sostiene que cada hecho es autónomo, que es un ente cerrado en sí mismo y autosuficiente, de allí que de la existencia de un hecho atómico no pueda, jamás, deducirse la existencia de otro enteramente diferente (Vid. 5.135) (Trac. 5.134).

De  $p \vee q \wedge \sim p$  puedo deducir  $q$  (Trac. 5.1311), pero de  $p$ , por más que me esfuerce, nunca podré deducir  $q$ . Y es que en el primer caso la deducción se puede realizar a priori (Trac. 5.1311-5.133), en el segundo ésta tendría que ser a posteriori y eso es un contrasentido. Lo único que puedo hacer a posteriori es afirmar  $p \wedge q$ , en otras palabras, constatar que  $p$  y  $q$  son elementos del mundo. Pero, y esto es evidente, "constatar" no es lo mismo que "derivar" (14).

Pero, ¿en qué sentido excluye  $p$  a  $\sim p$ ? ¿Está implícita en  $p$  esa exclusión? Pues, de ser así, estaríamos frente a un caso en que un hecho atómico "contiene" información sobre otro distinto. Con esto nos hemos situado frente al

---

(13) Hay una distinción entre "hecho" y "estado-de-cosas" que hemos pasado conscientemente por alto, ya que introducirlo no contribuiría en nada a nuestros propósitos.

(14) La "deducción a priori" (derivación) es posible porque la existencia de la conclusión está "afirmada" en el antecedente. (Trac. 5.124)  $q$  es, -en el caso que presentá-bamos arriba, una de las coordenadas señaladas por  $p \vee q \wedge \sim p$  - uno de los agujeros que esa proposición reserva en el "espacio lógico". Un ejemplo más claro sería, quizá,  $p \wedge q \supset p - p$  se "deduce" de  $p \wedge q$ , se "saca" de  $p \wedge q$ .

problema de los hechos negativos que tanto preocupa a Wittgenstein.

La dificultad, es, aproximadamente, la siguiente: se postula que los hechos atómicos son independientes entre sí, lo cual supone que lógicamente ni se implican ni se excluyen mutuamente. Dicho en otras palabras, una fórmula del tipo  $p \wedge q \wedge r$  no revela vínculo necesario alguno entre  $p$ ,  $q$  y  $r$ , sino muestra, simplemente, que es el caso, no interesa por qué razones, que  $p \wedge q \wedge r$  (15).

Sin embargo, cuando se nos presenta una fórmula como  $p \wedge \sim p$  nos sentimos forzados a afirmar que cualquier vínculo es imposible, que no puede ser el caso que  $p$  y  $\sim p$  se den al mismo tiempo en el mundo. Todo lo cual es totalmente incomprensible, porque contradice notoriamente las tesis que veníamos defendiendo, puesto que si antes sostenfamos que no hay vínculo natural alguno entre dos hechos cualqquiera, ahora afirmamos que hay por lo menos un caso en que eso no se cumpla, el de exclusión necesaria. Así, pues, o abandonamos nuestra tesis primigenia o nos negamos a aceptar que  $\sim p$  sea un hecho independiente de  $p$  y, por tanto, distinto.

---

(15) Es necesario comprender que las conectivas lógicas pueden "vincular" cualesquiera proposiciones arbitrariamente dadas, así, 'p' podría ser sustituida en nuestra fórmula por 'z', 'a', 'b', etc.

Wittgenstein opta por la última alternativa. Para él ni " $\sim$ " ni " $\sim p$ " son hechos distintos de  $p$ , a todos les corresponde la misma "realidad" (Trac. 4.0621), apuntan al mismo estado-de-cosas, al mismo punto en el espacio-lógico (Trac. 4.0641). Aun, " $\sim$ " no es siquiera una proposición, es to es, nada en la realidad le corresponde: es una operación. Su función consiste en "invertir el sentido de la oración" (Trac. 5.2341), mostrando que no es el caso que se dé " $p$ " en un determinado punto en el espacio lógico.  $p \wedge \sim p$  es una proposición carente de sentido porque afirma, a la vez, que  $p$  se da y no se da en un mismo punto del espacio.

Podemos representarnos el espacio lógico como un panal: las celdas son los puntos del espacio, los hechos serían las abejas. La proposición  $p$  afirmarí, por ejemplo, que la abeja  $A_1$  ocupa la celda  $C_1$ , la proposición  $\sim p$ , lo contrario, a saber, que la abeja  $A_1$  no ocupa la celda  $C_1$ : Las celdas ocupadas por abejas son el mundo. La tautología no dice nada sobre el mundo, porque no especifica cuáles ni cuántas celdas están ocupadas. La contradicción tampoco dice nada sobre él; porque cubre todas las celdas, con cera, miel o simple mala fe.

Esta sugestiva concepción del mundo, a saber, que cada hecho se basta a sí mismo y flota en el espacio como una mónada, desligado e indiferente, cambió radicalmente en

las Philosophische Bemerkungen. La nueva concepción que allí se esboza prevalecerá a lo largo de la última filosofía de Wittgenstein.

Hay una idea en el Tractatus que prelude las tesis ulteriores de Wittgenstein y es que cada proposición complica de algún modo a la totalidad del espacio lógico. Es por ello que las operaciones lógicas no introducen nuevos elementos, sino que se limitan a establecer nuevas relaciones entre los elementos diseminados, de antemano, en el espacio lógico (Trac. 3.42). Así tomada esta afirmación es bastante vaga y deja abierta la posibilidad de pensar que existe cierto tipo de nexo mágico entre las diversas proposiciones. En gran parte, la llamada segunda filosofía de Wittgenstein es un intento de descubrir la naturaleza real de los nexos entre las diversas proposiciones de una lengua. Este esfuerzo lo llevará, como él mismo declara, a reelaborar la teoría de las proposiciones elementales.

En una conversación con Waisman decía Wittgenstein lo siguiente: (16).

"Yo no conocía todo esto cuando desarrollé mi obra (el Tractatus) y suponía que toda deducción se apoya en la forma de la tautología. Entonces no había visto

---

(16) Wittgenstein, Schriften 2 (Apéndice Segundo), pág. 317.

que una deducción también puede tener la forma: un hombre tiene 2 metros de altura, por lo tanto, no mide 3 metros. Esto está relacionado con mi creencia de que las proposiciones elementales debían ser independientes; que de la existencia de un estado-de-cosas, no se podía deducir la inexistencia de otro cualquiera. Empero, si mi concepción actual sobre el sistema de proposiciones es correcta, entonces existe la regla, de que de la existencia de un estado-de-cosas, se puede seguir la inexistencia de todos los otros que pueden ser descritos por el sistema-de-proposiciones".

Comprender esta última regla requiere el esclarecimiento de dos cosas:

(1) Cuál es la nueva concepción de Wittgenstein acerca de las proposiciones elementales; y,

(2) Qué se entiende por un "sistema de proposiciones".

¿Por qué puedo decir que es una contradicción afirmar que "un mismo aspecto de x es rojo y verde" al mismo tiempo

po? En el marco de la concepción del Tractatus no se hubiera podido dar cuenta de este fenómeno, ya que la relación entre 'x es rojo' y 'x es verde' no es la misma que existe entre  $p$  y  $\sim p$ . 'x es verde' es, simplemente, un hecho distinto que 'x es rojo' y, en modo alguno, su negación. ¿Cómo explicar entonces que una proposición excluya a la otra y que, por lo tanto, sea ilegítimo establecer su producto lógico?

El problema radica aquí en que los "signos" (Zeichen) no contienen nada que muestre que son incompatibles entre sí. Esta incompatibilidad debe mostrarse, en cambio, en los "símbolos" (Symbole). ¿Cuál es la diferencia entre "signo" y "símbolo"? Tomemos la letra "R". "R" es un "signo" y, como tal, puede ser utilizado en diversos contextos, en cada uno de los cuales tendrá un "significado" distinto, o, dicho en otras palabras, será un "símbolo" distinto. Así, la "R" puede ser "símbolo" del color rojo. Para descubrir las diferencias entre un "símbolo" y otro, entre un "sentido" y otro, debemos recurrir a las "reglas de sintaxis" que en cada caso gobiernan el uso del signo "R" (Ph. B. 78).

Ahora bien, ¿cuáles son las reglas que señalan el uso de los "signos" de color? El uso de esos signos está relacionado con lo que Wittgenstein llama la "descripción completa" (Ph. B., 77). Cuando decimos que 'x es rojo', cu-

brimos, por así decirlo, todo el objeto con rojo, de modo que no dejamos espacio para cualquier otro color. No se trata, ciertamente, de que el resto de colores del espectro estén debajo del rojo y que el problema se reduzca a nuestra imposibilidad física de desenterrarlos. La proposición no cubre física sino lógicamente al objeto.

El caso que enfrentamos es similar al siguiente: (Ph. B., 76) si mido con ayuda de una regla el largo de una tabla y descubro que tiene 3 metros de longitud, no tendrá sentido afirmar que, dado que  $2m + 1m = 3m$ , entonces la tabla también debe medir 1m y 2m. Una tabla que mide 3m tiene solamente esa longitud y ninguna otra. Una extensión excluye a toda otra extensión. En nuestro caso es tan poco cierto que la tabla mida 4m, como que mida 2m ó 2.50m. La extensión se proyecta en todos los sentidos y es que lo que ponga sobre la tabla no son cien unidades yuxtapuestas, sino un "sistema", un conjunto de unidades que tienen sentido y vida sólo en cuanto que son partes de un todo. Las unidades de una regla no pueden escribirse como un producto lógico, 3 cms no es equivalente a la conjunción  $1cm \wedge 2cms$ . 3 es un punto en un espacio determinado.

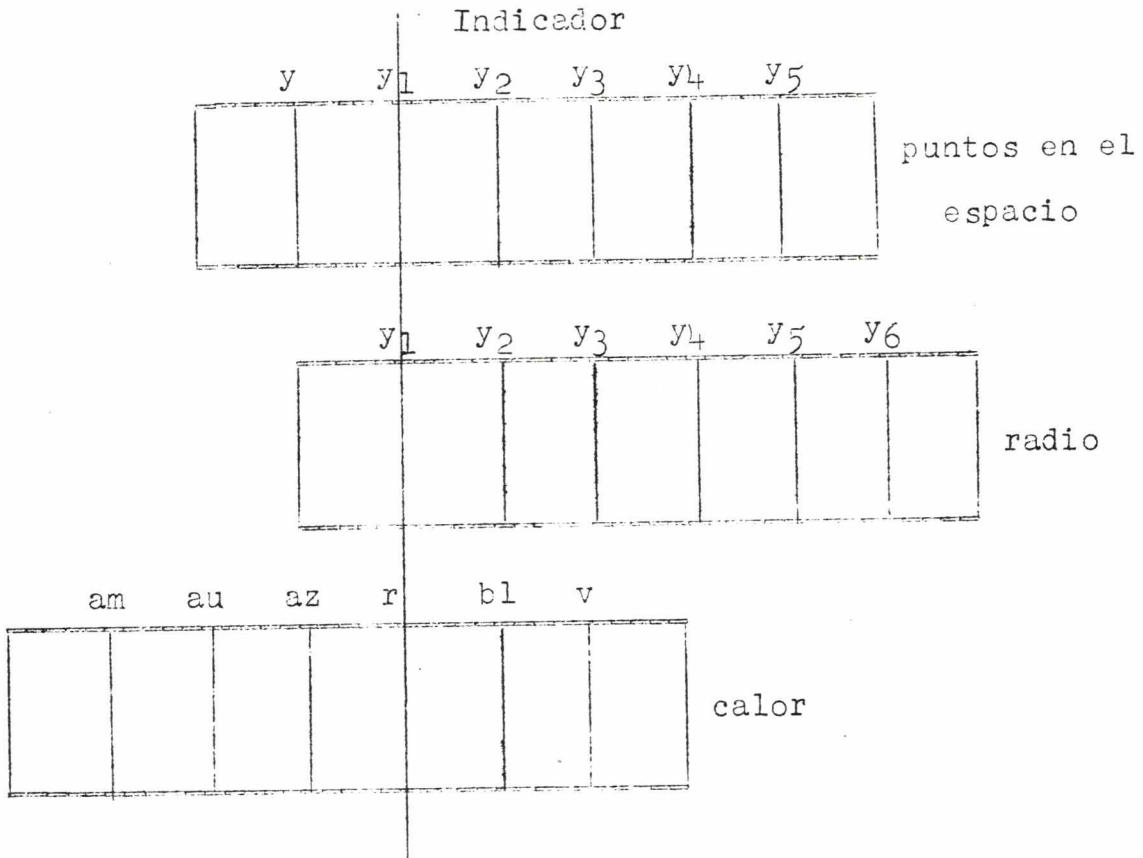
Estas consideraciones, que Wittgenstein cree aplicables a todo orden de cosas y, en consecuencia, también a los colores, le permiten resumir el descubrimiento esencial

con estas palabras (Ph. Bm., 84):

"Nuestro descubrimiento es, precisamente, que tenemos que vérnoslas no con marcas aisladas, sino con reglas" (patrones de medición)!

A esta altura ya no se piensa el mundo y el lenguaje como un conjunto de elementos independientes relacionados sólo contingentemente. Lo que se confronta con la realidad no es cada proposición aislada, sino un "sistema" de proposiciones internamente relacionadas a punto que es imposible utilizar una sin implicar, automáticamente, a todas. Así, existiría algo semejante a un "espacio colórico", "una escala de colores" en que están todos dispuestos como los distintos numerales en una regla. Al fijar un color sobre un punto, todos los otros quedan con ello inmediatamente excluidos. Decir que "x es rojo" es decir que "x no es verde", ni "azul", etc; como decir que "x mide 3m" es decir que no mide 2m, ni 8m, etc.

Wittgenstein (Ph, Bm., 84), sugiere una imagen, por lo demás plástica, para ilustrar la idea que nos preocupa. La oración, "en el punto  $y_2$  hay un círculo de color r y radio  $x_1$ ": puede representarse así:



El lenguaje funcionará como una regla de cálculo. El indicador no puede, jamás, señalar dos o más puntos de un mismo nivel. Las coordenadas de un hecho se señalan, por eso, de una vez para siempre.

## CAPITULO II

### LA "IMAGO MUNDI"

#### A. Consideraciones preliminares.

Hasta aquí nos hemos limitado a exponer, aclarándolos un tanto, los principales rasgos de la teoría no-contemplativa del significado, defendida por Wittgenstein en la última etapa de su filosofía. Sería interesante, ahora, observar esta teoría en funcionamiento y presentar, brevemente, algunas de las tesis filosóficas que obliga a aceptar a quien quiera seguirla hasta sus últimas consecuencias. Y es que, independientemente de la voluntad del sujeto que la postula, toda teoría del significado trae necesariamente aparejados un método para la investigación filosófica y una concepción del mundo. Esto es algo que, lamentablemente, ha sido pasado por alto por muchos filósofos que, habiendo instrumentado groseramente la filosofía de Wittgenstein, la han convertido en un quehacer trivial, que es, más bien, una especie de "sicosis clasificatoria". Estos herbolarios metidos a filósofos, uno de cuyos más logrados paradigmas es, sin duda, John Austin, justifican, en cierto modo, las críticas recientes hechas a la filosofía analítica

ca (17). En verdad, la enumeración insensata de usos no puede apuntar, a la larga, sino a la castración del pensamiento filosofócio; fenómeno que ya parece haberse operado en muchos filósofos, a juzgar por la verguenza con que se rechaza el tratamiento de los problemas que se llama "metafísicos".

En su célebre artículo, "A plea for Excuses" , (18), que por lo demás es un excelente tema para ser abordado por un espíritu débil sostiene Austin que el mejor modo de resolver los problemas filosóficos es evitar enfrentarlos cara a cara y que es una admirable muestra de prudencia y buen gusto el irse por las ramas:

Al servirnos de tal método (el analítico es mucho mejor investigar un campo en el que el lenguaje ordinario es rico y sutil, como es el caso del importante asunto práctico de las "Excusas", y como, ciertamente, no lo es el del "tiempo". Al mismo tiempo

- 
- (17) A este respecto ver -Adorno, La Justificación de la Filosofía. Madrid, 1964 ; Marcuse, El Hombre Unidimensional. Barcelona, 1964.
- (18) John Austin, A plea for Excuses. En Morris Weitz, Twentieth-Century Philosophy; The Analytic Tradition. Londres, 1966 .

po". Al mismo tiempo, preferiremos un campo que no haya sido demasiado trajinado por la filosofía tradicional, porque en ese caso aún el lenguaje "ordinario" estará infectado con la jerga de teorías extintas, y nuestros propios prejuicios, como sostenedores o bebedores de posiciones teóricas, estarán demasiado viva y, a veces, insensiblemente" implicados".(19)

Lo malo de esta posición no es, evidentemente, que se recomiende la utilización del método analítico; lo malo es que se inste a utilizarlo para ventilar banalidades. Cuántos y cuáles sean los modos de pedir disculpas, es algo que debe interesar más a un individuo que quiera perfeccionar el manual de Carreño, que a un filósofo. Y es que la filosofía, despojada, del pathos religioso o, si se quiere, metafísico, que constantemente lo ha animado, no puede diferenciarse de las ingeniosas triquiñuelas de un saltinbanqui.

Wittgenstien, y esto es, esencialmente, lo que in

---

(19) Austin, ob. cit, pág. 335.

tentaremos mostrar en lo que sigue, evitó cuidadosamente convertir la filosofía en un quehacer insulso. El punto de partida de su pensamiento es el que desde siempre ha caracterizado a todo filosofar auténtico, a saber, el problema de la metafísica. Wittgenstein no es un filósofo del lenguaje sino por añadidura. Como para Kant el del conocimiento, el del lenguaje es para Wittgenstein un problema previo, cuya solución permitiría abordar, pisando tierra firme, las cuestiones fundamentales de la filosofía. Su opción final no es ni más ni menos negativa e "idealista" que la del prusiano.

Y con esto estamos donde queríamos estar: cuando má abajo reseñemos y comentemos el último y más sugerente de los trabajos de Wittgenstein, las notas "sobre la Certeza", estaremos tratando de demostrar que el pensamiento del principal filósofo analítico desembocó en una novedosa variedad de ese antiquísimo género filosófico que se ha dado en llamar 'idealismo', y que es, sin la menor duda, la corriente más viva y sustanciosa de la tradición. Afin de señirnos estrictamente al má criticado y persistente uso filosófico, hemos de proponer un nombre a esa nueva variedad: 'idealismo lingüístico'. Donde por 'idealismo' hemos de entender, no lo que quiere Moore que se entienda, esto es, que la realidad es de algún modo "espiritual(20), sino lo que Fichte designa

(20) Moore, The Refutation of Idealism, en Weitz, ob. cit, -  
pg . 15 y ss .

con esa palabra (21): el optar por la "inteligencia", el sujeto, "como fundamento explicativo de la experiencia". Se trata de un idealismo lingüístico, porque el sujeto, como ya hemos visto en los capítulos precedentes, es primordialmente un "hablante"; con todo lo que eso quiere decir en Wittgenstein.

El "idealismo lingüístico" no constituye un sistema desarrollado y coherente tal como está presentado en 'Über Gewissheit'. Allí es nada más que un proyecto que probablemente, Wittgenstein mismo no hubiera desarrollado aún si hubiese dispuesto del tiempo que la muerte le arrebató. La razón para pensar esto, es que hay diversos indicios que parecen indicar que Wittgenstein se mantuvo leal a su paradójal creencia de que la función de la filosofía es puramente destructiva. Esta imagen de la filosofía, como el quijotesco intento de "desfacer entuertos" y conjurar embrujos, podría haberse empezado a desbaratar, según podremos echar de ver. Sería, sin embargo, imprudente sostener que Wittgenstein pretendió en algún momento de su vida elaborar un sistema cerrado, como esos a que nos tiene acostumbrados la filosofía y que son, quizá, su verdadera sustancia. Sea como fuera, y eso es lo único que aquí se defiende, los elementos del sistema están allí y para ordenarlos no hace falta sino un buen

---

(21) Fichte, Primera Introducción a la teoría de la Ciencia, México, 1964 -pg. 33

soplete y tres o cuatro onzas de imaginación y paciencia.

B. Moore y el problema del realismo.

En dos artículos, que son ambas piezas espléndidas de filosofía anaalítica, (22) Moore asume la defensa de lo que puede llamarse "realismo del sentido común". El esfuerzo fundamental de Moore se centra en el intento de demostrar que hay ciertas cosas de que se puede estar plenamente seguro, tales cosas, por lo demás pueden enumerarse. Algunas de ellas son las siguientes: (23)

Existe al presente el cuerpo de un ser humano vivo, que es mi cuerpo. Este cuerpo nació en cierto momento del pasado y ha existido continuamente desde entonces... Desde que nació ha estado o en contacto o a corta distancia de la superficie terrestre; y en cada momento, desde su nacimiento, han existido muchas otras cosas que tienen

- 
- (22) Moore, A defence of Common Sense, en M. Weitz, ob. cit., pg. 99 ss. y ver también, Moore, Proof of an External World, en Proceedings of the British Academy, 1939.
- (23) Moore, ob. cit., pg. 100.

forma, extensión y tres dimensiones,... La tierra ha existido muchos años antes de que mi cuerpo nazca; y durante muchos de estos años gran número de se res humanos han vivido sobre ella ....

Lo común a todas estas proposiciones, además de su trivialidad, es que yo puedo estar seguro de su verdad que sé con certeza que son verdaderas. Mi certeza, entonces, es prueba suficiente de su verdad. En otras palabras, el mundo existe porque yo puedo estar "seguro" de ello, porque yo, un ente finito determinado, no dudo, ni por un instante, de su realidad.

El nervio de la argumentación que es sumamente, refinada, se funda en la imposibilidad de negar cualquiera de estas proposiciones sin caer, automáticamente, en un contrasentido. Sea un filósofo que niegue, por ejemplo, su propia existencia y la existencia de otros individuos. Ahora bien, si ese es realmente el caso, entonces su tesis es una quimera, puesto que no existe quien pueda sostenerla. Pero si su tesis es real, entonces ha existido por lo menos un ser humano, y el filósofo incurre en contradicción.

De otro lado, es materialmente imposible desple-

gar esa tesis coherentemente, pues bastará una referencia a otro filósofo, a un grupo determinado o, simplemente, el uso de la palabra 'nosotros' para tornar inconsistente la argumentación . (24) (25)

Hay ciertas cosas, entonces, que no pueden ser puestas en tela de juicio y que, en consecuencia son absolutamente verdaderas. Aquí deducimos la verdad de una proposición empírica del solo hecho de que no puede ser racionalmente cuestionada. En otras palabras, según Moore, hay ciertos enunciados sobre el mundo cuya verdad o falsedad no depende, en última instancia, de que sean o no empíricamente verificados, pues, como es evidente, en ese caso no podría afirmarse que son necesariamente verdaderos. La verdad de esos enunciados puede ser demostrada por reducción al absurdo, lo que quiere decir que se apoyan en el principio de no-contradicción. La existencia de otros hombres se nos impone, de acuerdo a esto, como el principio de identidad o el propio principio de no-contradicción. Su verdad es algo así como la condición de posibilidad de toda comunicación. Si no existen hombres fuera de mí, y si no acato el principio de

---

(24) Moore, ob. cit., pgs. 106 s s.

(25) Como una curiosidad vale la pena, quizá, recordar un argumento similar que presenta Wittgenstein contra el solipsismo: si el solipsista duda de la existencia del mundo exterior, entonces no tiene sentido que enuncie su tesis, porque no habrá nadie que pueda oírlo.

no contradicción, entonces no puedo relacionarme con nadie. La imposibilidad de que se trata es lógica y física a la vez.

Para resumir diremos que, según lo que estamos viendo, la fórmula "yo soy" indica dos cosas fundamentales: (a) que cuando yo sé algo con certeza, lo que realmente sé es que no puedo equivocarme y (b) que mi certeza es suficiente para probar la verdad de aquello que envuelve.

Este es, pues, a grandes rasgos, el realismo de Moore, uno de los menos ingenuos, cuya crítica dará lugar a las reflexiones de Wittgenstein que se han publicado, como hemos visto, con el título de 'Sobre la Certeza'. 'Certeza', entonces, en el sentido preciso que arriba se señala.

C. ¿Qué prueba realmente mi certeza?

Frente a la afirmación de Moore, de que lo que yo sé con certeza es prueba suficiente de la verdad de ciertas proposiciones, nos sentimos tentados a preguntar por la naturaleza de ese "yo" tan poderoso. ¿Soy "yo"; N.N., esto es, un cuerpo, un ente material quien tiene esa certeza, o ese "yo" que soy será, tal vez, un ser de otra índole? Wittgenstein cree necesario distinguir entre dos usos de la palabra "yo"; "el uso como objeto" y "el uso como "sujeto". (C.A. pg. 100) El yo objeto se revela en oraciones como: "Mi brazo está roto",

"he crecido dos pulgadas", "El viento sopla sobre mi cabeza", etc., mientras que el yo-sujeto se trasluce en usos como "yo veo tal y tal", "yo intento levantar mi brazo", "yo pienso que lloverá"; etc.

En este segundo sentido de la palabra "yo" no es un nombre y en eso es análoga a términos como 'aquí', que no designa un lugar, 'esto', que se utiliza en las definiciones ostensivas, pero que en sí mismo no es, tampoco, un nombre, (Ph.U. 410).

Ahora bien, cuando digo que sé algo, ese "yo" tan sabio no es N. N., no es mi yo-sujeto, porque a ese lo conozco a través de un conjunto de experiencias externas, llego a él del mismo modo como se llega al cuerpo de cualquier otra persona. Ese "yo" puede perfectamente equivocarse. Así, viéndome al espejo podría confundir un chichón en la frente de K...; con un chichón en la mía. Del único que me inclinaría a pensar que no puede equivocarse es del yo-sujeto, de ese que antes, probablemente, me hubiera atrevido a llamar "alma". Mi "alma" y, sólo ella, no puede equivocarse respecto de sí misma. No tendría sentido, por ejemplo, usando uno con cariz cartesiano, sostener que "yo no estoy seguro, de no estar seguro". La diferencia es que en este segundo caso la verificación es inmediata, sea eso lo que fuere.

Pues bien, el yo sabelotodo es el yo-sujeto, el

alma. No vamos a detenernos aquí en la discusión que preocupa mucho a Ryle y al mismo Wittgenstein, sobre cuál sea el origen de la idea del yo-sujeto, que se pretende sea el habitante del cuerpo. Lo que nos interesa es analizar esa idea tal y como generalmente presenta.

Si digo una oración como 'solo yo siento este dolor de muelas' o 'solo existe lo que yo veo', lo que pretendo es realmente que nadie puede comprender a cabalidad mis asertos. Todos, excepto yo, carecen de los elementos necesarios para asir estas proposiciones por dentro, para penetrar las. Como fácilmente se echa de ver, aquí se identifica el significado con una "experiencia mental" determinada. Es decir, se está entrampado en la tercera alternativa de las teorías contemplativas del significado que, según vimos, hay que rechazar por insuficiente y poco clara.(26)

Aceptemos, sin embargo, que mi "saber" consiste en una vivencia con ciertas características. Cuando digo que "yo sé x", estaré, por lo tanto hablando sobre mí mismo, estará describiendo mi yo-sujeto. Pero es muy improbable que Moore, que del 'yo sé' quiere derivar una prueba de la existencia del mundo objetivo, es decir, de aquello que está fuera de él, esté de acuerdo con nosotros en este caso. Ya que, presumiblemente, pensará que lo filosóficamente relevante no es informarnos de lo que acontece en su mente, exhibirnos su ma-

---

(26) Para estos razonamientos ver C. A. pgs. 95-108

ravilloso caudal de conocimientos, sino que, por lo contrario, lo más propio es incrementar nuestros conocimientos sobre el mundo.

Aquí nos asalta otro problema, es que, y el mismo Moore reconoce eso, las verdades que nos ocupan son cosas que parecen ser de dominio público. No hay nadie, por torpe que sea, que no sepa que el "mundo ha existido antes que él", que existen otros seres humanos, etc. Podría ser que, en consecuencia, lo interesante no radique en saber que Moore sabe ciertas cosas sino en descubrir cómo llega a conocerlas (U. Ge. 84).

Hay aún otro detalle que debemos considerar en relación a esto. Vimos que el "yo sé" es, para Moore, una expresión más o menos sinónima de "no puedo equivocarme en esto". Pero, ¿cómo sé que no puedo equivocarme? Existen por lo menos dos de las que, de antemano, sabemos que no son correctas: a) Moore no podrá recurrir nuevamente a su certeza so pena de incurrir en una petición de principio, y b) no podrá tampoco alegar que existe una regla en el lenguaje que garantiza la corrección de ciertas proposiciones, porque no hay nada que, a su vez, garantice la corrección de esa regla. La prueba que exigimos es una prueba "objetiva". ¿Cómo sé yo - que no me puedo equivocar multiplicando  $2 \times 2$ ? Sólo hay un modo de saberlo: completando la ecuación con los signos " - "

y "4". Esas pruebas "objetivas" sólo pueden ofrecerse, por lo tanto, en el marco de un determinado juego del lenguaje. Únicamente aquel que comparta conmigo un juego del lenguaje aceptará que "yo sé" ciertas cosas, que es imposible que yo incurra en error en determinadas circunstancias. No por otra razón sostiene Wittgenstein que "la posibilidad de convencerse pertenece al juego-del-lenguaje. Es uno de sus rasgos esenciales". (U.Ge., 3)

De todo esto podemos sacar una conclusión importante: parece que la expresión 'yo sé' es una proposición puramente gramatical, que equivale, dentro de ciertos juegos del lenguaje aquí no es posible el error! Ahora bien, si esto es realmente el caso, entonces es absolutamente claro que la fórmula 'yo sé' es un agregado superfluo, una especie de signo de exclamación que sirve, en el mejor de los casos, para enfatizar una "opinión lógica". La pregunta inmediata es: ¿puede una oración gramatical (lógica) demostrar la verdad del realismo? La respuesta obvia es no, (27) (U. Ge. 56-60) pues, como hemos visto, las reglas que rigen el uso del lenguaje son inmotivadas y no se "siguen" de la realidad.

---

(27) Gramática y Lógica son, para Wittgenstein, una y la misma cosa. La función de ambas es describir y enumerar las reglas del lenguaje. Una observación lógica es la descripción de un uso lingüístico de un juego del lenguaje.

La única "prueba", justificación, que yo puedo ofrecer para demostrar la corrección de mis asertos son las reglas del lenguaje que utilizo. Me basta explicitar mi juego-del-lenguaje para saber en qué puedo y en qué no puedo equivocarme.

D. Aprender una regla y describir el mundo.

En algún momento de sus reflexiones plantea Wittgenstien un curioso problema : ¿cuál es la diferencia entre estar loco y equivocarse?. Consideremos un instante algunos de los casos que propone.

¿Qué debemos pensar si alguien que ha vivido 50 años en una dirección empieza, de pronto, a equivocarse sistemáticamente al momento de decirle a sus amigos e, inclusive, se imagina haber vivido largo tiempo en un sitio distinto? O, más aún, ¿ qué se nos ocurriría si alguien que escribe castellano nos dijera que, en realidad, se ha equivocado y está escribiendo chino? (U. Ge. 66-79). En verdad, lo único extraño en todos estos casos es el uso inusitado de ciertas oraciones. Se dicen cosas que, normalmente, esto es, dentro de un juego del lenguaje x, no debería decirse en esas circunstancias. No es usual que si yo veo escrita en alguna parte la palabra "casa", afirme, en castellano, que se trata de un término japonés escrito en los caracteres que le son

propios a esa lengua.

¿Donde se muestran, entonces, mis conocimientos y mis errores, mi sensatez y mi locura? Desde el punto de vista de la teoría del significado sólo hay una respuesta posible: en la práctica del lenguaje, que es lo mismo que decir, en mi vida : (U. Ge., 7)

"Mi vida enseña que yo sé o estoy seguro de que allí hay un sillón, una puerta, etc. Yo le digo a mis amigos, por ejemplo, "pon allí el sillón", "cierra la puerta", etc, etc."

¿Qué sería, desde esta perspectiva, dudar de la existencia del mundo exterior? A Wittgenstein le parece que eso podría ser análogo a sostener que nos hemos equivocado en todos nuestros cálculos! (U. Ge. 55) Un modo de saber que alguien duda de la existencia del mundo exterior sería observar su conducta y si, por ejemplo, permanece completamente inerte durante toda su vida o si toma todo tipo de precauciones antes de arriesgarse a hacer cualquier movimiento, entonces, y sólo entonces, podremos pensar que ese sujeto no está plenamente convencido de la existencia de la realidad objetiva. Un duda sin consecuencias prácticas es inútil e inofensiva. En nada me tiene que preocupar que los demás dudon

de si tengo paja, acerrín o alguna cosa peor en el cerebro en lugar de sesos, mientras me sigan tratando como hombre. Un robot se diferencia de un ser humano sólo porque no puede compartir ciertas formas-de-vida.

En la primera parte de este trabajo explicamos cómo se aprende un juego-del-lenguaje. Cuando ya aprendo,aprendo a actuar a comportarme de una manera. Pero mi acción implica cierto número de suposiciones, de creencias.No se puede estudiar geografía, por ejemplo, si no se "cree" lo que dice el maestro. La afirmación de que el Huascarán tiene x metros de altura, demuestra no sólo que no dudo de la existencia del Huascarán sino, asimismo, que confío en la autoridad de quien eso afirma. "Lo que sé, eso lo creo" (U.Ge . 177) De allí que a Moore le haya parecido que el "yo sé" era justificación suficiente de sus afirmaciones sobre el mundo. Lo que olvidó Moore es que su "saber", su creencia", carecía de toda justificación.

Aquí existe el peligro inminente de caer en una confusión. ¿Se aprende a "creer" la proposición "existe el mundo exterior" del mismo modo como se aprende a creer las afirmaciones del profesor de historia? Aquí se ve clara la idea, que esbozamos antes, de que el hablante es un insensato. Al aprender un idioma yo empecé por actuar de cierto modo y jamás solicité, ni nadie se tomó la molestia de hacer-

lo se explicitaran las presuposiciones que habría detrás de mis actos (28). Esa explicitación se produce, en la práctica del lenguaje, sólo en casos muy especiales, en una conversación filosófica, por lo general. En un arranque de ironía, cosa no inusual en él, dice Wittgenstein que Moore podría ser tomado por un loco si alguien lo sorprendiera, - sentado frente a un árbol, repitiendo constantemente "yo sé que este árbol existe". El incidente acabaría, sin embargo, si se le explicase al recién llegado que se trata de un filósofo. Sólo el filósofo se toma la molestia de enumerar sus suposiciones.

#### 1. Los enunciados básicos o fundamentales.

El hombre muestra lo que sabe con su conducta. Pero: ¿cómo llega a saber el hombre, cómo se asimila a una forma-de-vida?

Tomemos el famoso juego-del-lenguaje propuesto en las Investigaciones (Ph. U. 2). Al albañil no le basta enumerar las reglas del lenguaje que quiere compartir con su ayudante para que éste empiece, inmediatamente, a ~~alcanzar-~~

---

(28) Sería engañoso leer la palabra presuposición, como presuposición, ya que la tesis de Wittgenstein apunta, precisamente, a mostrar que no hay creencias a priori. Mis creencias y mi acción se dan contemporáneamente. Yo no "creo" en la existencia de esta silla, hasta que no me siento en ella.

le los ladrillos. Al albañil se verá obligado a ejemplificar las reglas: (U. Ge. 139)

"Para fijar una praxis no bastan las reglas, son necesarios, también, ejemplo. Nuestras reglas dejan abiertas las puertas traseras y la praxis debe hablar por sí misma" .

Pero, ¿cómo nos enseña la praxis las proposiciones enumeradas por Moore? ¿Nos las enseña una por una, de tal modo que en un momento dado yo sé, por ejemplo, que un miembro que le ha sido amputado a una persona no le volverá a crecer jamás, pero no sé, sin embargo, que un decapitado está necesariamente muerto? Este caso sería perfectamente posible si estas fuesen proposiciones empíricas, pero ya hemos visto repetidas veces que ese no es el caso. Y, en efecto, Wittgenstein sostiene que todas las proposiciones de este tipo se aprenden de un solo golpe: (U. Ge. 274)

"Se puede decir que la experiencia nos enseña estas proposiciones. Ella no nos las enseña, empero, aisladamente, sino con un conjunto de oraciones interdependientes. Si estuviesen aisladas, podría entono

ces dudar de ellas, puesto que no poseo ninguna experiencia que les corresponda."

Por ello nos puede decir en otro lugar, (U. Ge. 225) que "aquello a que me aferro no es una proposición, sino un tejido de proposiciones".

Supongamos que viene alguien y nos dice que los automóviles brotan de la tierra, o que él ha salido del títicaca. Al oírlo nos sentimos tentados a pensar que si puede afirmar eso está, de algún modo, fuera de nuestro sistema de referencia. El que cree eso puede creer cualquier cosa. Lo que esa persona rechaza es todo nuestro "sistema de verificación" (U. Ge. 279). Cada sistema, entonces, ampara un criterio de verificación distinto. Así, en Occidente se tiene la percepción sensible, sea eso lo que fuera, como un importante, el más importante, quizá, criterio de verificación. Si yo "veo" que Periquito tiene una pata de palo, entonces es verdadero que Periquito tiene una pata de palo - (29). Pero Podría ser, perfectamente, que una tribu de nues

---

(29) Una tarea interesante, y que Wittgenstein roza brevemente al final de las Investigaciones, sería la de analizar los distintos criterios para saber cuándo alguien percibe algo sensiblemente. Eso mostraría, tal vez, la utilidad del célebre "principio de verificación". De otro lado, ¿qué "prueba" que Periquito tiene cola de mono, el que yo, y cien más "veamos" esa cola, o el que actúe mos como si la tuviera? Así como Andi en la obra de Frisch tuvo que convencerse de que era judío, a pesar de que real mente no lo era, debido a la actitud que tenían para con él los andorranos; del mismo modo Periquito acabaría por aceptar que posee cola de mono si todos así se lo dijera mos. La actitud, opinión, de la mayoría ya hizo pasear des nudo a un rey por las calles de su reino. El niño aguafiestas desc nuncia una de las reglas del juego: lamentablemente o ad ortunadamente no sabía aún, que es usual idiotizarse y perder la dignidad en presencia de la au toridad.

tra anazonía "verifique" las cosas mediante los sueños, de modo que si el brujo "ve" pero no "sueña" la palata de palo de Periquito, el pobre sea obligado a representar a su tribu en las próximas olimpiadas. No hay uno, sino muchos "sentidos comunes".

A las proposiciones que pueden ser verificadas dentro de un sistema dado, las llamaremos 'enunciados empíricos' (Erfahrungsaussagen, Erfahrungssätze). Ahora bien, es evidente que no todos los enunciados empíricos tienen igual status. A los enumerados por Moore que, como vimos, doambulan en la tierra de nadie entre lo empírico propiamente dicho, en la aceptación corriente del término, y lo "lógico" (30), y que, de algún modo, marcan los límites de un sistema o el punto más allá del cual habitan el abismo y las tinieblas, esto es lógicamente hablando, la contradicción y el sinsentido. Los bautizaremos con el nombre de "enunciados básicos o fundamentales".

Los enunciados básicos o fundamentales se caracterizan, entonces, (1) --porque, a pesar de tener la forma de enunciados empíricos, no se sustentan, en última instancia, sobre ninguna experiencia empírica, determinada, sino, más bien, sobre el principio de no-contradicción; y (2) jue

---

(30) No olvidemos que pueden ser "probados", dentro de un sistema determinado, por el método de reducción al absurdo.

gan un rol "lógico" importante, por lo menos peculiar dentro del sistema de enunciados. ¿Pero cuál es ese rol que nos provoca tantos disgustos?

Cuando en 2.1. tratábamos de responder a la pregunta ¿qué es dudar del mundo exterior?, vimos que quien realmente sucumbe a esa duda se condena a sí mismo a una inercia total. Dudar de la existencia del mundo exterior sería abstenerse de emprender cualquier tipo de acción. Pues bien, antes habíamos establecido una sinonimia entre juego-del-lenguaje y forma-de-vida, donde una forma de vida es un conjunto de comportamientos o conducta compartidos por un grupo humano. Abstenerse de actuar, equivaldría, en consecuencia, a hacer imposible toda forma de vida, y, por lo tanto, todo juego-del-lenguaje.

Aparentemente la "duda" no puede ser total. Wittgenstein llega más lejos y afirma que una "duda sin fin no es siquiera una duda" (U. Ge. 625). La duda parte de ciertas evidencias o, mejor, presupone ciertas "verdades". Si emprendemos un proceso de dudas llegará un momento en que debemos detenernos: en ese momento habremos descubierto las proposiciones o enunciados básicos de nuestro sistema. No hay otra forma de acceso a ellos y es por eso que, usualmente, permanecen ocultos para el hablante medio. En algún sitio (U/Ge. 480) afirma Wittgenstein que "dudar es pensar" ,

sólo el pensamiento, principalmente el filósofo, es capaz de abrirnos camino hasta los cimientos de nuestras formas-de-vi-da.

Un juego-del-lenguaje es sólo posible al amparo de una "autoridad". Esa autoridad son los enunciados básicos o fundamentales. En este sentido es lícito decir que los e-nunciados fundamentales son la condición de posibilidad de un juego-del-lenguaje. Nótese bien, no es que todo juego-del-lenguaje repose en los mismos enunciados básicos, es, simple-mente, que todo juego-del-lenguaje debe apoyarse, necesaria-mente , sobre una cantidad x de esos enunciados. Lo univer-sal y necesario no es tanto el "contenido", y allí está el error de Moore, sino la "existencia" de los enunciados bási-cos. No importa cuáles sean, lo importante es que sean: (U. Ge. 509)

"Lo que yo quiero decir en reali-dad es que un juego-del-lenguaje es sólo posible si se confía en algo. (No he dicho: "si se puede - confiar en algo")."

Esto último es lo que dirían Moore y cualquier realista.

Wittgenstein resume elegantemente todos los razo-namientos para probar la importancia de los enunciados bási-

cos. ¿Por qué no puedo abandonar un enunciado fundamental? la respuesta es: si lo hago se abisman, con él, todos los otros enunciados. (U. Ge. 419)

### E. El "Weltbild"

¿Qué sucede si la tribu A asume como básicos los enunciados  $x$ ,  $y$ ,  $z$  y la tribu B los enunciados  $x$ ,  $y$ ,  $z$ ? A y B se moverían dentro de distintos Weltbilder, dentro de "imágenes-del-mundo" opuestas.

El concepto de Weltbild es fundamental en la filosofía de Wittgenstein. Empezemos por caracterizarlo negativamente.

En primer lugar, una "imagen-del-mundo" no es un conjunto de hipótesis sobre el mundo. Supongamos a Lavoisier trabajando en su laboratorio. Deberá formular ciertas hipótesis, como, por ejemplo, que la mezcla "y" expuesta a una temperatura de  $x^{\circ}\text{C}$  muestra tales y tales reacciones. Sin embargo, en el conjunto de sus hipótesis no existirá ninguna que afirme que la naturaleza existe, que hay cierta regularidad en los fenómenos físicos, etc., etc. Aquellas "verdades" que él da por supuestas y que sirven de base y sustento a su investigación, constituyen en Weltbild, la 'imagen-del-mundo' en que, inconscientemente, está enmarcado. Esa i-

imagen-del-mundo la asimiló Lavoisier cuando niño, al momento de aprender su lengua materna. Si Lavoisier hubiese nacido en una comunidad compuesta por gentes que no creyesen en la regularidad de los fenómenos físicos, esto es, que suscribiesen un conjunto de enunciados básicos distintos a aquellas en que se funda la imagen-del-mundo de los franceses, entonces Lavoisier nunca habría llegado a ser lo que fue. En el mejor de los casos habría sido un curandero.

Una imagen-del-mundo está, pues, compuesta por un sistema de enunciados básicos. Estos, a su vez, son meras creencias engranadas como un edificio. Esas creencias son totalmente infundadas y sólo pueden probarse con los elementos del sistema a que sirven de soporte. Imaginé monos, dice Wittgenstein, que Moore se encontrase con un rey que "sabe" que el mundo empezó con él (U. Ge. 92). Podría darse el caso que Moore sea un gran orador y el rey no muy terco, de modo que al cabo de diez años Moore logre "convencer" al rey de que el mundo existía antes de su nacimiento. La pregunta es: ¿Moore ha "demostrado" al rey que su punto de vista es "verdadero"? ¿De qué índole es el "convencimiento" del rey?

Si el rey acepta finalmente el Weltbild que Moore le propone, es muy probable que empiece a actuar de modo distinto a como venía haciéndolo. Quizá hasta se convierta

en historiador. El rey vería el mundo en una forma distinta, habría cambiado su imagen del mundo.

Dada esta situación tendríamos, generalmente, a pensar que Moore ha demostrado la "verdad" de las proposiciones básicas que defiende, cuando, en realidad, sólo ha logrado persuadir al rey de que es más conveniente, por cualquier razón, cambiar de opinión acerca de ciertos asuntos. Lograr que alguien altere su imagen-del-mundo, no es por ello tarea del científico o del filósofo, sino del sofista. Yo no puedo demostrarle a nadie que la tierra tiene millo - nes y no sólo cincuenta años de antigüedad; lo que yo puedo hacer es "convencerlo" de que está equivocado. Wittgenstein considera que Moore se vería en un aprieto grave si fuese capturado por una tribu que sospeche que ha caído desde algún punto localizado entre la tierra y el cielo. De nada le valdría a Moore sostener la tesis de que el hombre no puede volar o flotar en el aire. Si es que sus captores asumen lo contrario en el interior de su imagen-del-mundo (U. Ge. 264):

Las oraciones que describen una imagen-del-mundo son semejantes a un sistema mitológico. Su rol es parecido a las reglas de un juego que puede ser aprendido práctica-

mente, prescindiendo de reglas ex  
plicitamente formuladas (U. Ge. 95)

En alguna parte sostiene Wittgenstein que las reglas de un lenguaje pertenecen a la "historia natural" del pueblo que lo habla. Las tesis de que el hablante es un insensato y que es imposible justificar una imagen-del-mundo con otras razones que no sean la praxis, permite a Wittgenstein comparar al hombre con un animal:

... yo quiero interpretarla (mi confianza en las proposiciones básicas) como algo que está más allá de lo fundado y lo infundado; esto es como algo animal. (U. Ge, 359)

El lenguaje no ha sido "inventado" en un laboratorio, no es una teoría sobre el mundo, es una forma-de-vida:

"quiero ver al hombre como un animal; como un ser primitivo, al que uno puede atribuirle instintos, pero no razón. Como un ser en una estado primitivo. Pues sea cual fuere la lógica que sirva co

mo medio de comunicación primitivo, no hay por qué avergonzarse de ella. El lenguaje no ha brotado de un raciocinio."(U. Ge. 475)

El que domina un Weltbild no "sabe" nada sobre el mundo. "¿Por qué tendría que reposar el lenguaje sobre el conocimiento?" (U.Ge. 477). Al niño no se le enseña que aquí hay un libro y allí un sillón; al niño se le entrena para usar el libro y el sillón. Así, una imagen del mundo se constituye en la acción pero sirve, al mismo tiempo, para guiarla. - Para decirlo en términos de Machado, "el ojo que ves no es ojo porque tú lo veas..." , o en los del propio Wittgenstein, el ojo no está en el campo visual (Trac. 5.633), pero lo hace posible. Es la condición lógicamente necesaria de su existencia.

Lo que nos impide aceptar estas ideas es, cree Wittgenstein, el temor, que presumiblemente no es sólo psicológico, a reconocer la arbitrariedad de nuestras creencias (U. Ge. 166). En verdad, en la filosofía existen ciertos términos que suenan a anatema. Hay palabras como "escepticismo", "relativismo", "anarquismo" a las que se vincula, usualmente, con el demonio. Son cucos de los que hay que huir a como de lugar. Son inventos de Satanás, que anda por el mundo con su rabo y su trinche auestas, amenazando a

los filósofos y a todos los hombres de buena voluntad, a todo ser humano bienpensante (vernunftig, como dice Wittgenstein). El hecho, menos caliente pero más concreto que Lucifer, parece ser que se recurre a este tipo de insultos filosóficos, cuando se tiene la sensación de que el contricante está a punto de cruzar los linderos de la imagen-del-mundo en que se desea mantenerlo. Decirle a alguien "escéptico", es como decirle a alguien "escéptico", es como decirle "capitalista" a un funcionario soviético. El empleo de esas groserías es análogo al que hacen los perros de sus ladridos, cuando quieren disuadir a una oveja de que escape del redil.

#### F. Verdad.

Una pregunta que podemos formularnos y que, en parte, ya hemos respondido es: ¿Hay una imagen del mundo más "verdadera" que la otras? ¿Hay una imagen del mundo que "corresponda a la realidad"?

Cuando un niño asimila un sistema de creencias, aprende a distinguir entre aquellos elementos del sistema que pueden ser sustituidos y aquellos que son absolutamente insustituibles. A estos últimos los llamamos 'enunciados fundamentales'. Los enunciados fundamentales son, para el sentido común, verdades evidentes, "claras y distintas", incuestionables. Descartes diría que esto se debe a que se captan intuiti

tivamente, con un certero golpe de espíritu. Los empiristas, por su parte, sostendrían que su verdad se funda en que encajan perfectamente en la realidad. Ya hemos analizado en detalle las dificultades de esta última posición. Veamos ahora que pasa con la primera.

La tesis cartesiana refleja la creencia, muy extendida, de que hay un "espíritu" o "razón" universal, igual para todos los hombres, y que existe en virtud de sí mismos, autárquico, cerrado como un globo. La universalidad de las cualidades de la razón. Lo verdadero se impone a la razón, no porque lo exija ningún fenómeno ajeno a ella misma, sino porque nace como una demanda de su propia naturaleza. No es de extrañar que quienes así piensan consideren sinónimos los términos "irracional" y "falso".

Todo este problema se suscita cuando tratamos de explicarnos, concientes de que todo proceso de fundamentación debe de tener un fin, la naturaleza de ese fin. El entendimiento una vez puesto en movimiento no puede detenerse por sí mismo, de allí que no esté en condiciones de fijar sus propios puntos de llegada y de partida. La "intuición", que es una instancia racional superior al mero raciocinio, es la llamada a realizar esta tarea.

Wittgenstein reconoce nítidamente este proceso .  
La diferencia con Descartes radica en la solución (U.Ge.204):

La fundamentación, la justificación de la evidencia tiene un fin; -el fin no es, sin embargo, que ciertas proposiciones aparezcan inmediatamente como verdaderas, es decir, una especie de "visión de nuestra parte, sino nuestra acción (Handeln), que está debajo de nuestro juego del lenguaje.

Si un grupo humano actuase, se comportase de modo distinto a nosotros, sus "verdades", que ellos defenderían tan tercamente como las nuestras, serían otras. La "Razón no puede imponernos nada simple y llanamente porque no existe como una entidad separada del cuerpo. La razón no es igual para todos. Lo único realmente universal es la capacidad de construir lenguajes, esto es, de actuar.

El error de Moore radica, entonces, en pensar que es esencial a su juego-del-lenguaje, a su imagen-del-mundo es necesariamente la "Verdad". Lo único que prueba Moore es que su imagen-del-mundo se derrumba si se niegan las "verdades" en que se recuesta. La teoría contemplativa de la verdad como correspondencia queda de ese modo totalmente descartada.

## 1. Mundo

Hay un famosísimo aforismo en el Tractatus en el

que se afirma (trac. 5.6) -"que los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo". El lenguaje, la lógica, media entre el mundo y mi percepción de él. El lenguaje cubre el mundo, pero no se confunde con él. La palabra "piedra" tiene un status ontológico distinto del que tiene la piedra misma. Los nombres "están por" las cosas, pero no son las cosas. La función del lenguaje es parcelar la realidad, cuadrangularla. Cuando Wittgenstein dice que si yo muero el mundo deja de existir (Trac. 6.431), no quiere, ni de lejos, afirmar que se desvanece la "sustancia" del mundo (los objetos); lo que quiere indicar es que el mundo, tal como lo dispone el lenguaje, cesa de existir. Permanece "x", lo que no permanece es  $f(x)$ , porque falta el sujeto que predique "f" de "x". El Tractatus concibe al hablante como una especie de Deniurgo.

Lo que hemos venido diciendo sobre la concepción del mundo del segundo Wittgenstein, nos hace sospechar que las ideas del Tractatus a ese respecto se transforman radicalmente. En efecto, aunque él nunca lo dice claramente, parece seguirse de su nueva teoría del significado, que la praxis constituye el mundo al constituir el lenguaje. El concepto de "objeto" es algo olímpicamente ausente de las obras del segundo período. No se trata, entonces, de que existan, flotando en el espacio, los miembros desarticulados de una criatura y que, según la forma-de-vida que se adopte,

sean dispuestos de mil maneras distintas, pues bien podría ser que en un juego-del-lenguaje una escoba esté compuesta de más elementos que en otro. Se trata, más bien, de que el lenguaje instituye los objetos. De allí que se pueda decir (Ph. U. 371) que "la gramática revela la esencia". Intentar distinguir entre la cosa y la palabra es absurdo. La palabra agota toda la realidad de la cosa. "La gramática dice que clase de objeto es algo. (La teología como gramática)" (Ph. U. 373). Yo existiré sólo mientras haya gente dispuesta a aceptar dirigirse a mí, mientras se comporten conmigo como normalmente se hace con los vivos. Napoleón no es nada sino el conjunto de usos de esa palabra en los diversos idiomas. Para que Napoleón venza en Waterloo bastaría con alterar los libros de historia. Por ello puede decirse que Dios no habrá muerto mientras haya reglas que dirijan el uso de esa palabra. El mejor modo de matar a alguien es dejar de hablar de él.

La distinción entre "objeto" y "sujeto" es puramente gramatical. Lo es, igualmente, una oración como "el sujeto no puede producir los objetos"o, lo que es lo mismo, - "los objetos existen independientemente del sujeto". Sería imposible ofrecer una prueba de la existencia del mundo exterior en el interior de un lenguaje en el que no exista la palabra "exterioridad". Probar algo es, según veríamos, poner de manifiesto las reglas que rigen el uso de una pala -

bra. Aceptar la existencia del mundo exterior equivale a dar el consentimiento a una regla gramatical. La praxis, pues, no media entre la "realidad" y el sujeto; sino que es, simple y llanamente, toda la realidad. Yo no actúo en el mundo o sobre él; mi acción es el mundo.

Sería, tal vez interesante considerar en este - contexto algunas reflexiones de Wittgenstein en torno a la "imagen del mundo"; en el sentido usual del término, que nos propone la ciencia contemporánea.

En las Philosophische Bemerkungen se encuentra el siguiente aforismo: (Ph. B. 35)- "La mesa visual no está compuesta de electrones". Este razonamiento va dirigido contra los razonamientos de algunos físicos modernos, que Wittgenstein llama "vulgarizadores", y que sostiene (C. A. pgs. 76-77) "que el suelo sobre el que estamos no es sólido, como le parece al sentido común, ya que se ha descubierto que la madera consta de partículas que llenan el espacio tan holgadamente que así se le puede llamar vacío". Aquí hay, no toriamente, una confusión. El descubrimiento de partículas elementales no tiene por qué hacernos sospechar de la consistencia de las cosas que nos rodean. Esa consistencia no es un "atributo" de las cosas, es, simplemente, el modo peculiar que tenemos de comportarnos frente a lo que nuestro - lenguaje, y no es a la física ni a ciencia natural alguna a quien le corresponde reformar o corregir nuestra gramática.

Esta disputa es semejante a la discusión sobre el grado de probabilidad de los enunciados empíricos. ¿Qué diferencia hay entre decir que "es probable que x sea el caso" y decir, sin miramientos, "x es el caso"? Wittgenstein sostiene que ninguna, si es que el probabilista no altera su conducta respecto de x. Sería como afirmar que "y tiene - que tener la propiedad z", si es que de hecho la tiene. La realidad del científica y la del hablante medio es la misma. Ambos tomarían las mismas precauciones, utilizarían pinzas o guantes, etc. si se tratase de manipular una probeta llena de ácido, no importa cuál sea la fórmula estructural del ácido.

## CAPITULO I I I

### REFLEXIONES EN TORNO AL METODO

Todo método filosófico, decíamos antes, implica una concepción del mundo. Ya hemos revisado, aunque muy brevemente, la concepción del mundo de Wittgenstein, pasemos a ver ahora algunos aspectos de su método, que se ha dado en llamar analítico y que, usualmente, se cree que consiste en la maquinales enumeración de los usos que se hace en el lenguaje común, de una palabra determinada, a fin de superar las confusiones en que caen los filósofos.

Austin, al que ya nos hemos referido antes, dice, caracterizando su método que él prefiere llamar "fenomenología lingüística", lo siguiente: (31).

En tercer lugar, ..., nuestro acervo de palabras comunes contiene todas las distinciones que los hombres han creído conveniente hacer, y las conexiones que han considerado pertinente establecer durante la vida de muchas generaciones: estas tienen gran probabilidad de ser

---

(31) Austin, ob. cit. pág. 334.

más numerosas, más seguras, (ya que han sobrevivido a una larga lucha por la su pervivencia de las más adecuadas y suti les, por lo menos, en lo que respecta a cuestiones razonablemente prácticas), que cualesquiera (distinciones) que podamos establecer, Ud. o yo, sentados una tarde en nuestro sillón.

Como bien se sabe, esto ha sido fuertemente criti cado por Marcuse, quien cree ver en la sobrevaloración de las distinciones "prácticas", un llamado a la conservación del statu-quo (32). Sea como fuere, y sin caer en el error de Austin de calificar valorativamente esas distinciones, pa rece que lo que allí se dice es correcto en lo esencial. El

---

(32) En verdad, y a pesar de que a lo largo de su artículo puede verse que no ha llegado a entender claramente el propósito real del método analítico, Marcuse no deja de tener razón, puesto que muchas veces las distinciones "prácticas" no pasan de ser distinciones hechas de acuerdo a la conveniencia de la clase dominante. Los intereses de clase se reflejan, indudablemente, en el lenguaje. Un caso por lo demás notorio es el distinto 'valor', en el sentido que da Saussure a esta palabra, que poseen en inglés los términos de procedencia francesa y los de procedencia sajona.

Es extraño que este tipo de consideraciones esté to talmente ausente de los abundantísimos artículos sobre "semiología" y cosas parecidas, escritas por quienes se autotitulan "marxistas" y prefieren seguir rumiando las viejas teorías contemplativas del significado.

lenguaje está orientado a enfrentar y resolver problemas prácticos, y contiene los elementos necesarios para ello. El uso o los usos tienen, entonces, la finalidad originaria de servir como herramientas para ese fin. Ahora bien, los problemas filosóficos, o parte de ellos, al menos, nacen, y esta es también la opinión de Wittgenstein, cuando se intenta desarraigar las palabras de su habitat primitivo, cuando se quiere hacer con ellas cosas para las que no están provistas. El método filosófico tendrá, por ello, como función principal la de (Ph. U. 116) "regresar a las palabras de su uso metafísico, a su uso cotidiano". Esta es la famosa tarea de (Ph. U. 309) "mostrar a la mosca la salida de la botella mata-moscas" o, como también la fórmula Wittgenstein, (Ph. U. 109), "luchar contra el embrujo de nuestro entendimiento por los medios del lenguaje". Los verdaderos problemas filosóficos son aporías: no hay salida posible para ellos dentro de los linderos del lenguaje común. De allí que la única manera de solucionarlos sea disolverlos.

Un problema filosófico fundamental es el de la existencia del mundo exterior. ¿Cómo fue resuelto ese problema? El problema se diluyó apenas se vió que Moore y los realistas confunden enunciados empíricos con enunciados gramaticales. El error de Moore es el error filosófico por excelencia y consiste en creer que la imagen-del-mundo que se comparte, es la única verdadera y consistente: (Ph. U. 593).

Una de las fuentes principales de enfermedades filosóficas: dieta unilateral: se alimenta el pensamiento con sólo un tipo de ejemplos.

¿Dónde radica entonces la eficacia del método si no es en proponer una alimentación variada?

Cuando en el futuro se trate de explicar la gran vitalidad del pensamiento filosófico contemporáneo, se encontrará, seguramente, que la clave de todo está en la irrupción de la "imaginación" como el instrumento más valioso de la reflexión filosófica. Los dos grandes métodos de este siglo, el fenomenológico y el analítico, se alimentan, en última instancia, de productos elaborados y enlatados para la imaginación.

¿Cómo invitar a alguien a sacarse las anteojeras si no es ampliándole el campo visual? Y en eso, y no en otra cosa consiste el método analítico. De lo que se trata es de ofrecer ejemplos de juegos-del-lenguaje posibles, que jamás hayan sido tenidos en cuenta por el filósofo o el interlocutor del caso. Esos ejemplos serán más eficaces, mientras más extraños y extravagantes sean: (C. A. 57).

Cuando elaboramos "lenguajes ideales", no es para que reemplacen a nuestro lengua-

je ordinario, sino precisamente para eliminar alguna dificultad causada en la mente de alguien al pensar que ha comprendido el uso exacto de una palabra común. Esta es también la razón por la que nuestro método no consiste simplemente en enumerar los usos actuales de las palabras, sino más bien en inventar otros nuevos de modo deliberado, algunos de ellos a causa de su apariencia absurda.

La imaginación es el abismo que separa el quehacer timorato de ciertos filósofos, de la audacia y profundidad filosófica de las obras de Wittgenstein. Para este último, uno de los más efectivos recursos con que cuenta el pensamiento filosófico, es la construcción de ejemplos que "parezcan físicamente imposibles" (Ph. B. 60). Así, para demostrar que es totalmente absurdo hablar de "sensaciones privadas", no estará de más imaginar un caso en que alguien sienta "su" dolor de muelas, en la muela del juicio del vecino. El método debe mostrar inequívocadamente que la filosofía "abarca todo el ámbito de lo pensable".

Como bien lo señala B. Stroud (33), esto creará a

---

(33) Barry Stroud, ob. cit. págs. 488-89.

menudo dificultades para aceptar que los ejemplos de Wittgenstein "representan alternativas genuinas", debido, principalmente, a que "tratar de trazar las consecuencias que acarrearía el comportarnos de ese modo constantemente... nos lleva más y más lejos de nuestro mundo familiar y el modo de pensar sobre el que se apoya nuestro entendimiento". En otras palabras, el método nos propone formas-de-vida no siempre compatibles con la nuestra y que en los más de los casos implican "imágenes-del-mundo" opuestas a aquella en que vivimos encerrados. No interesa, sin embargo, cuan fecunda sea nuestra imaginación, el método cumple su cometido, cuando nos muestra, a trasluz, la naturaleza real de nuestro Weltbild.

Los problemas filosóficos son enfermedades, "chichones" que se producen cuando alguien se da de "cabezazos contra los límites del lenguaje" (Ph. U. 119). De allí que el filosofar sea una "terapia" que debe tratar de adecuarse a las peculiaridades de cada uno de los casos. En ese sentido, pues, puede decirse que "no hay uno sino muchos métodos en filosofía". Lo común a todos estos métodos, la meta a que apuntan es la exposición clara, la exhibición de las reglas de nuestro lenguaje, esto es, de nuestra imagen-del-mundo: (Ph. U. 122).

El concepto de "exposición transparente"

es para nosotros de gran importancia. Designa nuestra "forma de representación" (Darstellungsform) el modo como vemos las cosas. (¿Es esto una Weltanschauung?).

Los ejemplos de que nos valemos sirven, entonces, como meros "objetos-de-comparación" (Vergleichsobjekte), modelos o patrones que sirven para iluminar nuestro lenguaje común a partir de las semejanzas y desemejanzas que tienen con él. (Ph. U. 130).

La filosofía, pues, no pretende reformar o mejorar ni empeorar el lenguaje corriente; pretende mostrarlo tal cual es, pretende hacer conscientes a los hablantes del modo de vida que llevan, de sus prejuicios y valores, etc., etc., etc. Por ello no hay "tesis filosóficas", la filosofía no aumenta nuestros conocimientos (Ph, U. 128), simplemente nos pone ante los ojos lo que conocemos.

Eso de que la filosofía "tenga que dejar todo como está" (Ph. U. 124), no es una afirmación reaccionaria. Es una consecuencia necesaria del convencionalismo de Wittgenstein. La filosofía no puede fundamentar el lenguaje, porque el lenguaje es algo de por sí totalmente inmotivado, arbitrario. La filosofía, por ello, no explica ni deduce nada. La idea del Tractatus de que la filosofía nada tiene que ver con ciencia alguna, ha sido cuidadosamente conservada. La

ciencia, que por las razones que ya vimos, no altera en nada la marcha normal del lenguaje, sirve en el mejor de los casos, de bastón para aquel que tenga una imaginación muy pobre y no pueda proponer juegos más sugerentes y ricos que los que proponen los científicos. Los filosóficos son conocimientos apriori en estos dos sentidos:

a. Nadie que quiera seguir compartiendo un juego del lenguaje determinado puede disputar la "verdad" de las reglas del juego, que es tarea de la filosofía explicitar; y,

b. Esa explicitación puede hacerse antes de cualquier "experiencia o descubrimiento" (Ph. U. 126). Nada puede refutar a una regla gramatical correctamente enunciada por una expresión filosófica.

Hay aún un punto que debe ser aclarado a este respecto. "La filosofía no es un meta-lenguaje (Ph. U. 121):

Podría pensarse: si la filosofía habla del uso de la palabra 'filosofía', entonces debe existir una filosofía de segundo orden. Pero no es así; el caso equivale al de la ortografía, que también tiene que ver con la palabra 'ortografía', pero que no por eso es de segundo orden.

La filosofía, insiste Wittgenstein, habla del lenguaje como usualmente se habla de las piezas de ajedrez: en ese caso no decimos nada sobre sus propiedades físicas, sino que damos las reglas que rigen su uso (Ph. U. 108).

Una crítica más o menos seria, si no la única, que se ha hecho al método analítico proviene de la nueva lingüística que se suele llamar transformacional o generativa y que, a sugerencia del propio Chomsky, es mejor, quizá, llamarla cartesiana.

Sólo hay una aproximación correcta al estudio del lenguaje: la que parte de una teoría del lenguaje. Una teoría del lenguaje es "la teoría de lingüística descriptiva que presenta los hechos acerca de la estructura lingüística común a todos los lenguajes naturales" (34). Estos hechos reciben el nombre de "universales lingüísticos", los hay "formales" y "sustantivos". Puede caracterizarse los "universales lingüísticos" como "los principios de organización e interpretación que dan a los lenguajes naturales particulares la forma sistemática de un lenguaje natural"-(35). Son universales "sustantivos" ciertas categorías sintácticas como el "Verbo", "Nombre", etc., que se dan en todas las lenguas naturales conocidas. Las "universales formales" se refieren,

---

(34) J. Katz, Filosofía del Lenguaje. Barcelona, 1971. Pg. 22.

(35) Katz, ob. cit., pg. 95.

más bien, al carácter de las reglas gramaticales. Un ejemplo es el postulado de que toda lengua posee un número  $x$  de reglas transformacionales que permiten proyectar las estructuras latentes en estructuras patentes fonéticamente interpretables (36).

Una teoría del lenguaje no debe confundirse, por ello, con las descripciones de un lenguaje natural concreto, que es, como se sabe, a lo que se limitó la lingüística después de Saussure. Los estructuralistas, entrampados en su creencia de que cada lenguaje natural es un ente peculiar, cerrado en sí mismo, no hubieran podido, jamás, construir una "gramática universal", es decir, una teoría del lenguaje. No se trata, indudablemente, de postular que la estructura de un lenguaje natural dado es, necesariamente, isomorfa con la de todo otro lenguaje natural; lo que se postula es, simplemente, que los componentes fonológico, sintáctico y semántico son, a la larga, los mismos para todo lenguaje natural.

Estamos aquí frente a una tesis por lo demás sugestiva, que representa un avance de muchos kilómetros respecto de la lingüística descriptiva. Sin embargo, un poco deslum -

---

(36) Ver Chomsky, Aspectos de la teoría de la sintaxis. Madrid, 1970 (Págs. 27-30). En ese mismo libro, y en otros, Chomsky insinúa la idea de que pueden existir universales semánticos. Podría ser, dice, que en toda lengua deban existir palabras para designar colores, objetos, etc. (Pág. 29).

brados por ella, algunos de sus sostenedores consideran que el método por ellos propuesto tiene algunas ventajas sobre el método analítico cuando se trata de alcanzar, por medio del estudio del lenguaje, el conocimiento de la estructura del aparato conceptual humano.

La debilidad del método analítico estaría determinada por estos dos hechos sustanciales:

a. El empeñoso rechazo a la formulación de generalizaciones en el estudio del lenguaje, convierte, a quienes se valen de él, en recopiladores de datos aislados que, nada dicen sobre la estructura del lenguaje en general; y,

b. El método analítico se aplica a un lenguaje natural concreto y, en consecuencia, los resultados que se obtienen no pueden ser aplicados a otros lenguajes naturales. Estos defectos del método impiden la construcción de una teoría del lenguaje y hacen de él algo filosóficamente irrelevante.

Estos críticos son aplicables, sin reparo alguno, a filósofos como Hampshire y Austin, no así a Wittgenstein y es que Katz, al formularlas, tiene en mente la versión banalizada del método analítico. Wittgenstein y es que Katz, al formularlas, tiene en mente la versión banalizada del método analítico. Wittgenstein posee una teoría del lenguaje

y a ella corresponden las categorías de "juego-del-lengua - je" - "forma-de-vida", "aire-de-familia", etc. Esas categorías sirven para tratar todo lenguaje natural, y no sólo el inglés o el alemán, que fueron los idiomas a que inmediatamente fueron aplicadas.

Sin embargo, la parte más endeble de la crítica ha de buscarse en otro aspecto. Chomsky nunca explica claramente cuál es el método a seguir para ubicar los universales lingüísticos, pero todo hace pensar que su posición coincide con la de Katz. El lingüista, según este último, debe proceder inductivamente: (37).

"... , las generalizaciones acerca de la forma y del contenido de todos los lenguajes no pueden ser demostradas concluyentemente. Generalizaciones como las antes mencionadas se confirman para todos los lenguajes si la evidencia que corrobora sus predicciones acerca de rasgos universales formales y sustantivos se encuentra en el caso de cada uno de los lenguajes particulares cuidadosamente estudiados".

---

(37) Katz, ob. cit. pág. 24.

Aún más, y dado que no es factible estudiar todos los lenguajes naturales posibles, será menester recurrir a extrapolaciones inductivas "desde el nivel inferior de las generalizaciones acerca de los lenguajes estudiados hasta a aquellos lenguajes que no han sido estudiados". En una actitud francamente pre-kantiana se pretende obtener inductivamente categorías que, por hipótesis, deben ser universales y necesarias. El recurso es ingenuo e inaceptable. No es válido, por ejemplo, pasar, como lo hacen los transformacionistas, del hecho de que la estructura oracional FN - FV se dé en todas las lenguas naturales conocidas, a la afirmación de que esa estructura se da, necesariamente, en todo lenguaje natural. Podemos, valiéndonos del método analítico, imaginar a Heráclito tratando de crear un lenguaje que corresponda a su imagen no-sustancialista del mundo. En tal lenguaje el componente FN sería absolutamente impensable.

En verdad, parece que si existen universales lingüísticos, esos son, más que lingüísticos en un sentido restringido de la palabra, vitales, esto es, lo universal está en las formas-de-vida y no las categorías lingüísticas.

Terminaremos citando un aforismo de Wittgenstein que resume, adecuadamente, el alcance y las pretensiones de su método, que, a no dudarlo, y una vez que pase de las manos de quienes hoy se valen de él para encubrir no su pobre

za, aunque eso digan, sino su pequeñez de espíritu, a las de hombres con auténtica vocación filosófica, esto es, a quienes preocupen los problemas clásicos de la filosofía y vean en ellos las dificultades más dignas e importantes que tiene el hombre por superar, se convertirá en una herramienta eficaz, y ágil, que permita, de una vez por todas, abrir una brecha en el muro de oscuridad y superstición que ahora nos encierra: (Ph. U. 127) (38).

El trabajo del filósofo es la recopilación de recuerdos con un fin determinado.

ese fin, sobra decirlo, es el viejo ideal filosófico del conocimiento de sí mismo.

---

(38) Un ejemplo excelente de la eficacia del método analítico son los resultados obtenidos en el tratamiento de los problemas de la ética.

## CONCLUSIONES

1. El rasgo determinante de la teoría del uso, que justifica que se la llame teoría no-contemplativa del significado, es el énfasis en la función de la praxis como elemento esencial en la constitución del lenguaje y de la significación.
2. Los conceptos fundamentales de la teoría del uso son, por lo tanto, los de forma de vida, juego-de-lenguaje y regla, siendo evidentemente el primero el principal, pues determina la naturaleza convencional de todo lenguaje.
3. Una consecuencia necesaria de la teoría del uso es el 'idealismo lingüístico', tesis según la cual existen innumerables imágenes-del-mundo posibles que, inclusive, pueden excluirse mutuamente, y que, al sustentarse cada una de ellas en una forma de vida distinta, son totalmente arbitraria. El idealismo lingüístico cierra las puertas a la teoría clásica de la verdad.
4. El método analítico debe ser entendido como la consecuencia inmediata de la teoría del uso y del idealismo lingüístico postulados por Wittgenstein. Lo esencial del método no es la simple enumeración de usos, sino la construcción, con ayuda de la imaginación, de imágenes del -

mundo diversas, que permitan iluminar la naturaleza real de aquella que ha sido aceptada por un grupo determinado.

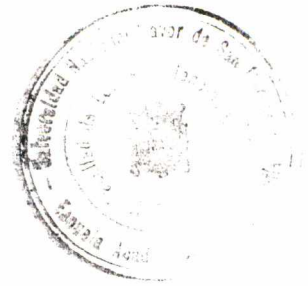
## B I B L I O G R A F I A

### Obras de L. Wittgenstein

1. Wittgenstein , Schriften 1, Franffurt a. M., Suhrkamp Verlag, 1963
- , Schriften 2, Frankfurt a. M., Suhrkamp Verlag, 1964 (siglas :Ph. B.)
- , Remarks on the foundations of Mathematics, Edited by GH. von Wright, R. Rhees, G.E. Anscombe. Oxford, Basil Blackwell, 1964. (siglas:G.M.)
- , Philosophische Untersuchungen. Frankfurt a. M. , Suhrkamp Verlag, 1971 (siglas: Ph. U.)
- , Tractatus Logico-Philosophicus. London , Routledge and Kegan Paul, 1961 (siglas : Trac.)
- , Philosophical Investigations. Oxford, Basil Blackwell, 1968
- , Über Gewissheit. Frankfurt a M. , Suhrkamp Verlag, 1969 (siglas: U. G.)
- , Los Cuadernos Azul y Marrón. Madrid, Tecnos, 1968 (siglas: C.A. Y C. M.

Bibliografía complementaria

- John Austin, "XXXXXX" A Plae for Excuses" en M. Weitz, Twentieth - Century Philosophy: The Analitic Tradition. New York, The Free Press, 1966.
- , How todo Things with Words, New York, Oxford University Press; 1965
- Noam Chomsky, Aspectos de la Teoría de la Sintaxis Madrid , Aguilar, 1970
- K.T. Fann, Ludwig Wittgenstein. The Man and his Philosophy, Neu York, 1967.
- J. Ferrater Mora, Las filosofía de L. Wittgenstein, Barcelona, Ediciones oikos-tau, 1965
- , Indagaciones sobre el lenguaje, Barcelona, Alianza Editorial, 1970
- X.x. Griffin, Wittgenstein's Logical Atomism, Oxford, Clarendon Press, 1963
- J. Hartnack, Wittgenstein und die moderne Philosophie, Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 1962.
- J. Katz, Filosofía del lenguaje. Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1971
- N. Malcolm y otros, Uber L. Wittgenstein. Frankfurt a.M. , Suhrkamp Verlag, 1968
- G. Pitcher, Wittgenstein: The Philosophical Investigations .



New Yor, Anchor Books, 1966

-----, The Philosophy of Wittgenstein, 1964.

P. F. Strawson, Introduction to Logical Theory, London, Methuen, 1952

F. Waismann, Los principios de la filosofía lingüística. México, UNAM, 1970

X M. Black, A Companion to Wittgenstein's Tractatus, Cambridge, 1964.