UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

TÍTULO: *WITTGENSTEIN: FILOSOFÍA, REGLAS Y FORMAS DE VIDA*

AUTOR: HECTOR RAOUL ISLAS AZAIS

ASESOR: DR. CARLOS PEREDA FAILACHE Carlos Pereda

MÉXICO, DF, ABRIL DE 1996

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

TÍTULO: *WITTGENSTEIN: FILOSOFÍA, REGLAS Y FORMAS DE VIDA*

AUTOR: HECTOR RAOUL ISLAS AZAIS

ASESOR: DR. CARLOS PEREDA FAILACHE

MÉXICO, D.F., ABRIL DE 1996

INTRODUCCIÓN

De acuerdo con una concepción muy difundida, nuestro lenguaje es un sistema de signos (auditivos, visuales) regido por reglas convencionalmente asentadas. Los signos forman un conjunto muy amplio de términos —el léxico de un lenguaje— que se usan combinándolos en pautas regulares mediante un conjunto más pequeño de reglas de ordenación —la sintaxis del lenguaje. Al interactuar, ambos conjuntos finitos producen un conjunto potencialmente infinito de expresiones significativas. Según esta concepción, hablar un lenguaje se convierte en algo parecido al dominio de una técnica: se dice de un individuo que es un hablante "competente" si domina las reglas que gobiernan su lenguaje, si su conducta verbal manifiesta *ese* dominio. A su vez, comprender un lenguaje consiste en poder seguir las mismas reglas de quien intenta comunicarse con nosotros, en percibir en su conducta lingüística pautas compartidas de habla y escritura. Ya la gramática de la lengua que aprendemos en la escuela nos presenta una imagen algo vaga de lo que podría ser un sistema semejante de reglas.

Es fácil constatar además que en la vida cotidiana la ordenación de nuestra conducta mediante reglas no se restringe al ámbito estrictamente lingüístico. Con toda naturalidad decimos que seguimos reglas para realizar actividades tan disímiles como circular en un coche, jugar al ajedrez, resolver una suma, medir objetos, prometerle algo a alguien, asistir a un concierto, comprar algo y muchísimas cosas más. Las matemáticas y la lógica parecen ser ejemplos límite de actividades rígidamente regladas. Colocar nuestras acciones en contextos regidos por reglas, costumbres y convenciones, nos permite concebirlas como un saludo, un asentimiento, un insulto, un jaque en el ajedrez, una canasta en el baloncesto, el pago de una deuda, etcétera. Es obvio que nuestra ra-

cionalidad y lo que llamamos sociedad, la convivencia pacífica y cooperativa de un grupo de individuos, dependen de manera directa de que nuestras conductas, lingüísticas y demás, se ajusten a distintos tipos convencionales de reglas.

Ahora bien, la reflexión filosófica en torno a las reglas reviste un interés especial en la medida en que intenta arrojar luz sobre su naturaleza y las consecuencias que una comprensión correcta de ellas acarrea para diversos problemas filosóficos. Dada la importancia que la cuestión de las reglas posee para la semántica —el uso correcto de una regla separa lo significativo de lo asignificativo, lo inteligible de lo ininteligible— los filósofos preocupados por el lenguaje han visto en ella la clave para la comprensión de la naturaleza de lenguaje y la formulación correcta y solución de muchos problemas filosóficos tradicionales. ¿Qué es una regla? ¿Qué criterios seguimos para ajustar nuestra conducta a una regla? ¿Cómo sabe alguien que ha seguidos correctamente una regla? ¿De dónde obtiene una regla su carácter imperativo, la fuerza que nos obliga a seguirla? ¿Cómo es posible que una entidad *prima facie* tan abstracta tenga relevancia causal para nuestra conducta? Las posibles respuestas a estas preguntas apuntan a diversas concepciones del lenguaje, y de ahí a diferentes respuestas a problemas como el significado de "significado", la naturaleza de las matemáticas y de la lógica, el solipsismo, el *status* de nuestro vocabulario mental y otros asuntos de no menor relevancia.

Corresponde a Ludwig Wittgenstein, quizás más que a nadie, el mérito por haber revelado a través de sus reflexiones las conexiones entre estos asuntos y de haber expuesto las profundas confusiones filosóficas que subyacen tras la concepción del lenguaje guiado por reglas. A su vez, Saul Kripke ha provocado, con la publicación en

1982 de su influyente libro *Wittgenstein on Rules and Private Language*,[1] una intensa discusión en torno al problemas de las reglas en los escritos del Wittgenstein tardío, en especial en sus *Investigaciones filosóficas*. La novedad del estudio de Kripke estriba básicamente en la reconstrucción de un largo argumento diseñado para dar solución a lo que el autor ha denominado la "paradoja de Wittgenstein", esto es, dicho brevemente, a la paradoja que surge de la imposibilidad de determinar un hecho que valga para justificar que seguimos correctamente una regla aprendida con anterioridad. En general, si a fin de cuantas toda acción puede hacerse compatible —bajo una descripción determinada— con la regla, entonces una regla no puede determinar ningún curso de acción.[2] La "solución escéptica" de la paradoja descansa, se recordará, en el carácter necesariamente *comunitario* de nuestros usos lingüísticos y en la consecuente imposibilidad para un sujeto de seguir una regla aisladamente, sin atender las sanciones correctivas de su comunidad. Esto es a su vez piedra de toque para el célebre argumento contra el lenguaje privado, que Kripke deriva directamente de los pasajes de las Investigaciones que giran en torno al problema de "seguir una regla" —de § 138 a § 242, aproximadamente.

Dos consecuencias importantes de esta discusión son, por un lado, la reivindicación de una teoría precisa en las *Investigaciones* y, por otro lado, una defensa de la opinión de que el problema de las reglas ocupa el lugar central de la filosofía wittgensteiniana tardía. La lucidez de este análisis y el alcance de sus implicaciones han ejercido una influencia notable en los trabajos de los filósofos analíticos interesados en problemas de filosofía de las matemáticas, de la lógica, de la mente, del lenguaje y, particularmente, en discusiones sobre el realismo semántico y las ciencias cognoscitivas. Sin embargo, y al margen del valor indiscutible de esta serie de influencias, pienso que hay

[1] Saul Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Blackwell, Oxford, 1982.
[2] Kripke se apoya para afirmar esto en *IF* § 201.

razones muy fuertes para poner en duda la validez de la *exégesis* desarrollada por Kripke. En particular, Kripke parece haber realizado una lectura demasiado parcial de las observaciones de Wittgenstein en torno a qué es seguir una regla, y creo que se equivoca en su interpretación de la noción de "forma de vida", lo que constituye un error importante pues de este concepto depende la "solución escéptica" de la "paradoja de Wittgenstein".

Intento ofrecer en este escrito una interpretación de lo que es una regla y lo que significa seguir una regla para Wittgenstein, así como una evaluación del análisis de Kripke sobre estos temas. Pienso que mucho de la discusión sobre el papel que desempeña la noción de regla en las ideas de Wittgenstein respecto a la naturaleza de nuestro lenguaje ha sido a menudo mal enfocado en el sentido de que se le ha buscado otorgar una función teórica que es, a mi juicio, injustificada. No deseo sugerir con esto que el asunto de las reglas sea más o menos irrelevante o carente de interés —nada más lejano a mis intenciones. Sólo quisiera poner en tela de juicio interpretaciones que, como la de Kripke, suponen que la noción de "regla" y de "seguir una regla" son nociones clave para una *explicación* del funcionamiento de nuestro lenguaje, o, en todo caso, que tal punto de vista puede, con justicia, derivarse de los escritos del último Wittgenstein.

Si bien es sabido que para Wittgenstein la solución final (*i.e*. disolución) de los problemas de la filosofía pasa por una correcta visión del lenguaje, una visión que nos permita conjurar el "embrujo" de nuestro entendimiento provocado por una concepción defectuosa de nuestros usos lingüísticos, y que nuestro autor nos advierte que no será una teoría la que impondrá esta visión correcta (*IF* § 109), es difícil escapar de la tentación de leer en sus escritos *explicaciones* del funcionamiento de nuestro lenguaje: al

menos mucho de lo que nos dice no parece cancelar abiertamente la posibilidad de tales explicaciones. No sé si esta tensión pueda resolverse con claridad, pero creo que hay buenas razones para colocar la posición de Wittgenstein bajo una luz que la favorezca y la ayude en algún grado a escapar de esta aparente inconsistencia. Para ello es importante atender con seriedad su concepción de filosofía como *terapia*, y el método de pensamiento que de ahí se sigue. Si logramos eludir la tentación de desarrollar una teoría, tal como Wittgenstein nos lo pide, es probable que podamos comprender en qué sentido la visión correcta del lenguaje no requiere de explicaciones —y mucho menos de una teoría— y cuál es el verdadero valor de sus observaciones en torno a las reglas y de seguir una regla; un valor que se revelará, creo, esclarecedor en un sentido negativo. Y quizás también podamos apreciar por qué una teoría filosófica de las reglas, a pesar del papel importante que pueda desempeñar para la comprensión de nuestro lenguaje, forma más bien parte del problema antes que de la solución de algunas de las preguntas filosóficas tradicionales.

En concordancia con lo anterior, dividiré mi trabajo en tres secciones principales: (1) Una discusión general en torno al carácter de la filosofía de Wittgenstein, de sus problemas y método. Centraré mis comentarios sobre todo en las *Investigaciones filosóficas*. Sin embargo, en ocasiones me dirigiré a otras obras de Wittgenstein para encontrar pasajes o formulaciones para ciertas afirmaciones. (2) Una exposición y evaluación crítica de la posición de Kripke respecto al problema de seguir una regla y la noción de forma de vida y, (3) juntando materiales obtenidos en (1) y (2), una discusión final sobre lo que considero una interpretación satisfactoria de los problemas tratados y algunas de sus consecuencias. Ciertamente se trata de un proyecto un tanto ambicioso y, dadas

las limitaciones de una tesina, sólo podré presentar en esta ocasión la primera parte del trabajo. Me ocuparé de las otras dos secciones en una investigación de posgrado.

Mi objetivo no podría consistir en ofrecer una interpretación novedosa y sistemática de los conceptos tratados. Es únicamente un intento de colocar la cuestión bajo un enfoque más amplio, mediante la exposición del problema en conexión estrecha con otros tópicos de la filosofía de Wittgenstein, en particular con su idea terapéutica de filosofía. No pretendo con ello corregir lo que otros, incluido Kripke, han dicho acertadamente sobre el problema, sino de algún modo "cambiar algunos acentos", insistir en que para comprender en forma adecuada preguntas como "¿qué es una regla?" y "¿en qué consiste seguir una regla?" no podemos dejar de poner atención al mismo tiempo en otros aspectos de la discusión desarrollada por Wittgenstein; dicho en pocas palabras, tratar de mostrar las dificultades a las que se enfrentan los análisis que, como los de Kripke, intentan derivar lecciones teóricas de una filosofía que, en palabras del propio Wittgenstein, "expone meramente todo y no explica ni deduce nada" (IF § 126).

I. LA TAREA DEL FILÓSOFO

0. Uno de los obstáculos principales para la comprensión y evaluación de las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein radica en la intrincada organización de su contenido. Leer el libro por primera vez puede llegar a ser una experiencia frustrante: no es nada fácil identificar qué tesis se afirman y con qué argumentos se defienden. Así, es natural pensar que nuestra tarea inicial debe de consistir en reconstruir la arquitectura argumental oculta tras la compleja maraña de argumentos, descripciones, recordatorios, invitaciones, preguntas, metáforas y llamadas de atención que constituye a las *Investigaciones*, quizás con la sospecha de que bajo toda esa "paja" nos aguarda el oro de una teoría sólida, algo que unifique y dé sentido al conjunto de la obra. Norman Malcolm describe así la situación:

> A likely first reaction to the book will regard it as a puzzling collection of reflections that are sometimes individually brilliant, but possess no unity, present no system of ideas. In truth unity is there, but it cannot be perceived without strenuous exertion.[3]

Pero ¿es verdad que "la unidad está ahí"? La respuesta depende, desde luego, del sentido que le demos a la palabra "unidad". Wittgenstein mismo, en el prólogo de las *Investigaciones*, califica a su obra de "sólo un álbum" de anotaciones filosóficas, subrayando así su carácter deliberadamente asistemático. Además, nuestro autor contrasta explícitamente en varias ocasiones su tarea con la del constructor de teorías, en particular con la del científico natural (por ejemplo, *IF* § 89, § 109, § 126; *OCV* p. 23). Por lo tanto, parece ocioso insistir en adjudicarle al libro una unidad como correspondería a un "sis-

[3] Norman Malcolm, "Wittgenstein's *Philosophical Investigations*", en *Knowledge and Certainty. Essays and Lectures*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, Nueva Jersey, 1963, p. 96.

tema de ideas" o a una teoría deductiva. Sin embargo, tal vez sea posible atribuirle una unidad en otro sentido. Me parece que el propio Malcolm, justo a continuación del pasaje recién citado, apunta hacia lo que considero un sentido de la palabra "unidad" adjudicable a la obra de Wittgenstein y que puede defenderse con evidencias textuales.

Malcolm dice que la mejor forma de traer a la luz las conexiones internas de las *Investigaciones* es concentrándonos en un solo tema, a pesar del hecho de que no existen temas separados sino un constante entrecruzamiento de ellos. Así, es de esperarse que nuestra atención en un problema particular nos remita a otros problemas, y que de estos otros seamos obligados a regresar, por distintos caminos, a nuestro punto de partida original. Podemos llegar a advertir, durante la lectura continua del libro, conexiones obvias entre los temas y, a pesar de las repeticiones, enfoques cada vez distintos de los mismos asuntos. La red de su pensamiento es complicada, pero no por ello dejamos de percibirla como eso, una *red*, y no una serie deshilvanada de monólogos. Wittgenstein, en una redacción anterior al prólogo de las *Investigaciones* que finalmente no fue publicada, escribe:

> Cada una de las frases que escribo, mienta ya al todo, por lo tanto siempre lo mismo y son, por así decirlo, sólo aspectos de un objeto visto desde distintos ángulos. (*OCV* p. 23)

Creo que esta imagen, aunque oscura, hace referencia al sentido de unidad que podemos encontrar en las *Investigaciones*. No se trata de una unidad establecida por una secuencia lógicamente ordenada de argumentos que nos lleve naturalmente de un conjunto de axiomas a una serie de conclusiones, sino de una unidad marcada, por así decirlo, por una constante remisión a la visión de un objeto: el lenguaje cotidiano. Me explico.

Wittgenstein nos dice en el prólogo definitivo de las *Investigaciones* que "la naturaleza misma de la investigación" fue lo que lo obligó a "atravesar en zigzag un amplio dominio de pensamiento en todas direcciones" (*IF* p. 11). Esta naturaleza de la investigación exigía como resultado no una serie de descubrimientos nuevos, sino una correcta visión del lenguaje, con toda su complejidad y riqueza, que permitiera al Filósofo[4] confundido apreciar el uso normal de nuestras palabras y evitar su empleo filosófico. De ahí la importancia de explorar minuciosamente la gramática (el uso) de nuestras expresiones cotidianas y compararlas continuamente con los empleos extraños que les dan los Filósofos, con la finalidad de "reconducir" las palabras de su empleo metafísico a su empleo cotidiano" (*IF* § 116). La unidad de la investigación deriva entonces, creo, de una exigencia de no perder de vista en ningún momento el ámbito del lenguaje cotidiano, en persistir en una "visión sinóptica del uso de nuestras palabras" (*IF* § 122) que nos aleje de la visión filosófica. Y dado que según Wittgenstein nuestra gramática n muestra por sí sola con claridad los límites de los usos de las palabras, que constantemente somos llevados por analogías entre formas de expresión de distintos dominios lingüísticos a formular sinsentidos, no es extraño que tenga que volver una y otra vez, desde distintos ángulos, a tratar los mismos problemas, a intentar aliviar las confusiones del Filósofo desde diversos puntos de vista, con nuevos ejemplos, insistiendo en distintos hechos lingüísticos de nuestra vida cotidiana y remitiéndose siempre, en sus elucidaciones, al lenguaje entero (*IF* § 120). Una perplejidad filosófica suele ser una conjunción de varios malentendidos; de ahí que la investigación de Wittgenstein, antes que ser ella misma confusa, más bien refleja la naturaleza intrincada de los problemas filosóficos, así como los recursos necesarios para su solución. La tarea del filósofo es complicada porque las confusiones del Filósofo son complicadas.

[4] Para evitar ambigüedades, escribiré Filósofo y Filosofía (con mayúsculas) para hacer referencia al filósofo y a la filosofía tradicionales objetos de crítica de Wittgenstein, y las mismas palabras con minúsculas para referirme al filósofo wittgensteiniano y a la filosofía wiittgensteiniana.

> La filosofía desata nudos en nuestro pensar; de ahí que su resultado deba ser simple, pero el filosofar es tan complicado como los nudos que desata. (Z § 452.)

En resumen, las *investigaciones* presentan una unidad de propósito y de método[5] antes que de doctrina, de un cuerpo unitario de afirmaciones. Por ello es tan difícil (y de hecho va en contra de su naturaleza misma) ordenarlas rígidamente en una serie de tesis y argumentos. Su evaluación se vuelve por ello más complicada y, como argumentaré más adelante, no respeta las reglas tradicionales de la disputa filosófica.[6]

1. He sugerido que las *Investigaciones* se agrupan en torno a un método y a un propósito claro. En este apartado quiero discutir un poco en qué consiste ese propósito. En el apartado siguiente hablaré sobre el método y ofreceré un ejemplo para demostrar su funcionamiento, y en el último apartado de este capítulo abordaré algunos problemas metafilosóficos que parecen surgir de la concepción wittgensteiniana de la filosofía.

El problema del grado de continuidad entre el Wittgenstein del *Tractatus* y el de las *Investigaciones* es un asunto sumamente delicado; no es mi intención abordarlo aquí. Sin embargo, pienso que será útil comenzar llamando la atención sobre el hecho de que existe una notable continuidad entre los dos periodos señalados en el pensamiento de nuestro autor en lo que se refiere a su preocupación respecto a la naturaleza de la filoso-

[5] "Método" es aquí in término engañoso: no existe un *único* método en las *Investigaciones*; Wittgenstein nos dice que hay *diferentes* métodos como hay diferentes *terapias* (*IF* § 133). Pero la construcción de juegos de lenguaje, el particularismo, el naturalismo lingüístico y la distinción gramática superficial/gramática profunda, por mencionar algunos, son recursos que apuntan hacia una sola dirección: reconducir las palabras de su empleo metafísico a su empleo cotidiano. Hablaré entonces del"método de Wittgenstein con estas salvedades en mente.

[6] Esto se relaciona con la idea de filosofía como "terapia". Véase la sección 3 de este capítulo.

fía tradicional. En ambas obras el diagnóstico está claro: la Filosofía es producto de la incomprensión de nuestro lenguaje. En el prólogo del *Tractatus* puede leerse:

> El libro trata de problemas de filosofía y muestra, al menos así lo creo, que la formulación de estos problemas descansa en la falta de comprensión de la lógica de nuestro lenguaje. (*TLP* p. 31)

Y esta misma afirmación bien puede servir para resumir tanto el objeto de estudio de las *Investigaciones* como lo que éstas pretenden mostrar. En ambos casos se cuestionan insistentemente las preguntas del Filósofo, se detectan confusiones y se trazan límites a lo que puede y no puede decirse. Lo que separa claramente a los dos libros es, por supuesto, la concepción del lenguaje que los Filósofos malinterpretan. La teoría pictórica del lenguaje del *Tractatus* y la visión compleja, dinámica y pragmática de los juegos de lenguaje de las *Investigaciones* presentan diferencias sorprendentes y trazan límites muy distintos al pensamiento. Pero las analogías continúan: en ambos casos, la solución *definitiva* de los problemas filosóficos depende de provocar en el Filósofo la correcta visión del lenguaje. En las *Investigaciones* (aunque también en el *Tractatus*) ello no implica la necesidad de construir una teoría que revele esa naturaleza correcta del lenguaje. Se suele a menudo pasar por alto que para Wittgenstein, aun cuando la filosofía trata sobre el lenguaje (*IF* § 120), y que es una investigación conceptual (Z § 458), no por ello su objeto de estudio es el lenguaje. G.E. Moore, en sus "Conferencias de Wittgenstein de 1930–33", nos informa lo siguiente:

> He did discuss at very great length, […] certain very general questions about language; but he said, more than once, that he did not discuss these questions because he thought that language was the subject-matter of philosophy. He did not think it was. He discussed it only because he thought that particular phi-

> losophical errors or "troubles in our thought" were due to false analogies suggested by our actual use of expressions; and he emphasized that it was only necessary for him to discuss those points about language which, as he thought, led to these particular errors or "troubles".[7]

Esta opinión puede ser constatada en *Investigaciones*, donde Wittgenstein afirma que toda su investigación "recibe su luz, esto es, su finalidad, de los problemas filosóficos." (*IF* § 109) De manera que, si bien las consideraciones lingüísticas impregnan toda la filosofía de Wittgenstein, su principal objeto de estudio no es el lenguaje, sino los problemas filosóficos mismos; le interesa, antes que nada, investigar el origen de las afirmaciones del filósofo, la fuente de sus confusiones. "La filosofía es una lucha contra el embrujo de nuestro entendimiento por medio de nuestro lenguaje." (*IF* § 109) La tarea del filósofo consiste entonces en mostrar al Filósofo confundido por la opacidad gramatical de nuestro lenguaje los usos cotidianos de los términos, con la finalidad de aclarar su entendimiento y permitirle escapar de la tentación de formular pseudoproposiciones. Wittgenstein descree de la existencia de respuestas a las preguntas filosóficas, al menos en su sentido tradicional; son las preguntas mismas las que le interesan —le fascinan.

La apelación al lenguaje cotidiano no obedece a un mero purismo o a una descalificación *a priori* de los enunciados filosóficos. Se debe sobre todo a una concepción del significado que para Wittgenstein no es teórica, sino que surge del reconocimiento de algo que está "patente ante nuestros ojos" (*IF* § 89). Me refiero a la noción de significado como uso.

[7] "Wittgenstein's Lectures in 1930–33". En G.E. Moore, *Philosophical Papers,* Collier Books, Nueva York, E.U.A., 1959, p. 252.

> Para una *gran* clase de casos de utilización de la palabra "significado" —aunque no para *todos* los casos de su utilización— puede explicarse esta palabra así: El significado de una palabra es su uso en el lenguaje. (*IF* § 43)

No me detendré a analizar aquí esta noción de significado. Sólo haré una observación al respecto. Creo que la idea de Wittgenstein se puede comprender mejor mediante una lectura negativa, esto es, teniendo en cuenta qué es lo que Wittgenstein rechaza con esta afirmación. (Y pienso que ésta es una buena política general para leer a Wittgenstein, aunque, claro, no es la única.) Se propone, antes que nada, rechazar la concepción metafísica —*i.e*., filosófica— de significado, la pregunta misma "¿qué es el significado de una palabra?" Cuando filosofamos, tendemos a concebir el significado de una palabra como un objeto. "Se dice: no importa la palabra, sino su significado; y se piensa con ello en el significado como en una cosa de la índole de la palabra. Aquí la palabra, ahí el significado." (*IF* § 120) Y este paso nos parece natural, dada la gramática superficial del lenguaje en las oraciones en que aparece el término "significado": "el significado de esta palabra es *esto*"; "estas dos palabras *tienen* el mismo significado"; "*uno* de los significados de esa palabra no aparece en el diccionario"; "'gurdulú' no tiene significado". Estas oraciones ciertamente guardan semejanzas superficiales con oraciones cotidianas como: "el tronco de un árbol es *esto*"; "estas dos casas *tienen* el mismo dueño"; "*uno* de los alumnos no aparece en la lista"; "Javier no *tiene* esposa"; etcétera. Damos el paso equivocado al suponer que "significado" debe referirse a algo además de la palabra, a una entidad (o a un conjunto de entidades, o a una operación) que la palabra *posee*, o a la que se *refiere*, o que *invoca*, y que deberíamos poder determinar con precisión en cada uno de sus usos. Los candidatos de la Filosofía para ocupar el puesto del significado son bien conocidos: el significado de una palabra es el objeto al que designa; su extensión; la intención con la que es proferida; sus condiciones de verdad; su método de

verificación;… Wittgenstein nos pide que abandonemos la metafísica del significado y que recordemos cómo, en la vida ordinaria, le explicamos a alguien el significado de una palabra. Nos pide, entonces, que sustituyamos la pregunta: "¿qué es el significado de una palabra?", por la pregunta: "¿cómo le explicamos el significado de una palabra a alguien?" (y, de hecho, esta pregunta sería equivalente a "¿cómo sé yo el significado de una palabra?", una vez que Wittgenstein nos ha mostrado que el significado no puede identificarse con una vivencia interna, una imagen mental, una intención, una comprensión repentina y otras cosas por el estilo).

Desde luego, no pretendo insinuar que los problemas filosóficos surjan de confusiones tan simples como las que acabo de describir; muchos de ellos nacen más bien de una intersección de varios malentendidos, y por ello pueden presentar una enorme complejidad. La idea importante en esto es que el uso de los términos en sus contextos normales o cotidianos nos dice todo lo que necesitamos saber sobre el significado de esos términos: los problemas semánticos se resuelven mediante una observación atenta de los contextos pragmáticos de aplicación de los conceptos. Así, según Wittgenstein, "decir" es "hacer", y el lenguaje es una "actividad" (*IF* § 23).

Volviendo al rechazo de Wittgenstein hacia el lenguaje de la filosofía, hemos de observar, en primer lugar, que para él "los problemas filosóficos surgen cuando el lenguaje *se va de vacaciones*" (*IF* § 38). Con ello se nos advierte que el lenguaje de la Filosofía pretende colocarse al margen, o más allá, de cualquier contexto práctico, y con ello se sustrae a las palabras precisamente del ámbito en el cual funcionan, en el cual sirven para algo. De esta manera, una afirmación metafísica sería como "una rueda que puede girarse sin que con ella se mueva el resto, [que] no pertenece a la máquina." (*IF* §

271) No debe leerse esta insistencia en la función ordinaria de las palabras en los contextos *prácticos* de la vida cotidiana como un mero desprecio por los usos *teóricos* de las palabras; ése no es el contraste adecuado (y, de hecho, pienso que es completamente erróneo). Los usos teóricos de las palabras son perfectamente legítimos, sólo que los usos filosóficos no son siquiera usos: no tienen aplicación alguna. Y si "decir" es "hacer", no decimos nada cuando filosofamos. Con frases como "toda palabra del lenguaje designa algo" (*IF* § 13), "el rojo existe" (*IF* § 58), "la forma general de la proposición es: las cosas están así y asá" (*IF* § 113), "las sensaciones son privadas" (*IF* § 248), etcétera, creemos que *decimos* algo, y acaso algo de no poca importancia. Pero para Wittgenstein carecemos de un criterio de aplicación para frases de este tipo.

> No con toda construcción proposicional sabemos qué hacer, no toda técnica tiene un empleo en nuestra vida, y cuando en la filosofía estamos tentados a contar entre las proposiciones algo completamente inútil, esto sucede a menudo porque no hemos reflexionado lo suficiente sobre su aplicación. (*IF* § 520)

El malentendido del Filósofo surge, de nuevo, de una confusión entre la gramática superficial y la gramática profunda del lenguaje. *Creemos* que decimos algo porque pensamos que una proposición filosófica funciona de la manera en que lo hace una proposición empírica (o de un modo muy parecido, sólo que "en un nivel más abstracto", o algo por el estilo), cuando en realidad se trata de proposiciones "gramaticales", observaciones sobre los usos de las palabras, pero no un uso real de ellas. Como tales, son, en el mejor de los casos, "preparativos" para un uso lingüístico, pero con ellas no se ha dicho nada todavía. Se producen sinsentidos al tratar de expresar con el uso de las palabras lo que debe únicamente incorporarse a la gramática del lenguaje. "Lo esencial de la metafísica es que destruye la distinción entre la investigación factual y la conceptual." (*Z* §

458) Creo que es en este contexto en el que hay que interpretar la siguiente observación irónica de Wittgenstein:

> Si se quisiera proponer tesis en filosofía, nunca se podría llegar a discutirlas porque todos estarían de acuerdo con ellas. (*IF* § 128)

En otras palabras, cuando no se afirma nada, no puede haber motivo de disputa. Consideremos la proposición "toda varilla tiene longitud". Con ella podemos tener la impresión de que se afirma algo esencial e importante sobre el mundo, una verdad necesaria. Pero ¿en realidad le informamos sobre algo a alguien con esa aseveración? ¿Tiene la misma forma que la proposición "Todo girasol es amarillo", que sin duda nos informa sobre algo? Y ¿acaso podemos imaginarnos varillas sin longitud como podemos imaginarnos girasoles rojos, negros o con pétalos transparentes? ¿Podemos imaginar un contexto para la aplicación de la frase "esta varilla no tiene longitud"?

"Toda varilla tiene longitud" *parece* una constatación empírica" (¿alguien ha visto una varilla sin longitud?), pero no lo es: es una proposición gramatical, nos informa sobre cómo se usan ciertas palabras, pero no nos dice nada acerca de la naturaleza de las varillas, ni acerca de cualquier rasgo empírico del mundo. Si nos sentimos tentados a considerarla una tesis metafísica, corremos el riesgo de poner a funcionar la máquina en el vacío: "Todo cuerpo tiene medida; la extensión es lo mensurable; todo cuerpo es extenso. Pero el pensamiento no es mensurable; el pensamiento es inextenso; existe lo extenso y lo inextenso; etcétera."[8]

[8] Desde luego que no intento seguir aquí de manera correcta el razonamiento cartesiano, ni de ningún filósofo en particular.

A diferencia del *Tractatus*, en las *Investigaciones* no se habla del límite del lenguaje (establecido en aquella obra de una vez por todas mediante un criterio bien definido de dignificado), sino de los límites del lenguaje (*IF* § 119, § 499) En el *Tractatus* esa frontera fue *descubierta*: se nos presenta como un rasgo necesario e inviolable de la semántica de nuestro lenguaje. En cambio, en las *Investigaciones* Wittgenstein habla de muchos límites, no entre el lenguaje y algo externo a él (¿el ámbito de lo inefable?), sino de subdivisiones internas marcadas por los múltiples "juegos de lenguaje". En esta caso, las fronteras se *trazan*; no podemos señalar *el* límite de un juego de lenguaje, pues nuestros usos de las palabras no están delimitados absolutamente por reglas (*IF* § 68). Pero corresponde al filósofo trazar algunos de esos límites, con todo lo imprecisos que puedan ser, para recordarnos el uso normal de ciertos términos que nos sentimos tentados a emplear en contextos en los que pueden decir. Se busca así un orden para evitar ser confundidos por las palabras.

> Queremos establecer un orden en nuestro conocimiento del uso del lenguaje: un orden para una finalidad determinada; uno de los muchos órdenes posibles; no *el* orden. Con esta finalidad siempre estaremos *resaltando* constantemente distinciones que nuestras formas lingüísticas ordinarias fácilmente dejan pasar por alto. (*IF* § 132)

Podría preguntarse: si no existen límites precisos en el lenguaje, si no hay barreras objetivas (a la manera del *Tractatus*) para contener el vuelo de nuestro pensamiento, ¿por qué habríamos de preocuparnos de no transgredir esos límites? La pregunta refleja por un lado un malentendido, pero por otro lado expresa una inquietud difícil de acallar; hablaré más sobre este asunto al final de este capítulo. Volviendo al hilo de mi argumentación, creo importante recalcar que la "finalidad determinada" a la que se refiere Wittgenstein debe entenderse, en última instancia, como *la claridad del pensamiento*.

En las *Observaciones* leemos: "Para mí, […] la claridad, la transparencia, es un fin en sí." (*OCV* p. 23) No creo que sea justo afirmar que el objetivo de la filosofía de Wittgenstein sea acabar de una vez por todas con la metafísica. En todo caso, ésta sería una afirmación inexacta. Ni siquiera estoy seguro de que Wittgenstein considerara como un logro valioso de su trabajo las consecuencias negativas que de él se pueden derivar para la metafísica. Su objetivo, insisto, se centra en la consecución de la claridad del pensamiento. Y es obvio que para Wittgenstein la filosofía tradicional es un obstáculo para este fin.

> […] la claridad a la que aspiramos es en verdad *completa*. Pero esto sólo quiere decir que los problemas filosóficos deben desaparecer *completamente*. (*IF* § 133)

De manera que el orden en el lenguaje a que aspira el filósofo no es *el* orden, sino uno entre tantos órdenes posibles supeditado a un fin preciso. Por ello, no deben leerse las muchas descripciones en las *Investigaciones* del funcionamiento de nuestro lenguaje como tesis, como si presentaran resultados de una investigación empírica y tuvieran valor como tales. La filosofía no resuelve nada "aduciendo nueva experiencia" (*IF* § 109), y "deja todo como está" (*IF* § 124), salvo una cosa: si tiene éxito, cambia nuestra visión de las cosas. Ahora vemos claro lo que antes era confuso. Pero ello tampoco es un hecho nuevo producto de la filosofía: una visión clara de las cosas no es ella misma un objeto de nuestra visión. Los lentes con los que ahora vemos claramente no están incluidos en el horizonte de nuestra nueva percepción del mundo.

2. Los llamados "juegos del lenguaje" son el recurso metodológico más evidente de las *Investigaciones*. La comparación entre juegos y lenguaje funciona para subrayar al me-

nos dos hechos: que el lenguaje es una actividad social y que sirve para diversos propósitos. También la analogía pone de manifiesto el hecho de que, como los juegos cotidianos, los juegos del lenguaje son actividades regladas (aunque aquí acecha un malentendido importante, como veremos más adelante). En *IF* § 2 Wittgenstein nos proporciona el primer ejemplo de un juego de lenguaje:

> [imaginemos un] lenguaje [que] debe servir a la comunicación de un albañil *A* con su ayudante *B*. *A* construye un edificio con piedras de construcción; hay cubos, pilares, losas y vigas. *B* tiene que pasarle las piedras y justamente en el orden en que *A* las necesita. A este fin se sirven de un lenguaje que consta de las palabras: "cubo", "pilar", "losa" "viga". *A* las grita —*B* le lleva la piedra que ha aprendido a llevar a este grito. —Concibe éste como un lenguaje primitivo completo.

La candidez de este tipo de ejemplos no debe irritarnos. Su finalidad no es la de proporcionar correlatos realistas del uso de nuestras expresiones. Su carácter primitivo, sencillo, nos permite apreciar con claridad cómo funcionan las palabras en contextos, por así decirlo, "controlados; cómo los significados de los términos se agotan en la multiplicidad de sus usos.

> Disipa la niebla estudiar los fenómenos del lenguaje en géneros primitivos de su empleo en los que se puede dominar con la vista claramente la finalidad y el funcionamiento de las palabras.(*IF* § 5)

En el juego de lenguaje de *IF* § 2 las palabras funcionan (significan algo) en la actividad de dar y obedecer órdenes. "Cubo", "pilar", "losa" y "viga" no poseen significado, en *este* juego porque designen un objeto; su función aquí es distinta a la que tienen en un juego en el que alguien instruye a otra persona en el nombre de las piedras de construc-

ción.: *A* lleva al nuevo ayudante *C* hacia el montón de piedras, señala una losa y dice "losa". Podemos imaginar de esta manera muchos usos de palabras imaginando (o bien recordando) sus contextos de aplicación. Por ejemplo, ampliemos un poco el ejemplo de *IF* § 2. Supongamos que *A* le pide ahora a *B* un cubo azul. Quizás suceda algo como esto. *B* va y consulta una tabla con muestras de colores, localiza la muestra con la etiqueta "azul" y va por un cubo del mismo color que el de la muestra. Y podríamos imaginar algo más complicado: ahora *A* es diseñador y le pide a *B* su opinión respecto a qué tan bien se vería en un punto de la construcción un cubo azul sobre un pilar amarillo. Quizás *B* se muestre perplejo, va y consulta la tabla con muestras de colores, y se forma una imagen mental de un cubo azul sobre un pilar amarillo a la vez que hace un gesto de disgusto. En ambos ejemplos, para investigar distintos usos para las mismas palabras, tuvimos que imaginarnos desempeñando distintos juegos de lenguaje (de los colores, de la imaginación), acompañando diversas actividades, y relacionadas con diferentes vocabularios (en el segundo ejemplo tuvimos que contemplar una notable ampliación del léxico *A* y *B*). Por ello, Wittgenstein llama "juegos de lenguaje" "al todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretejido." (*IF* § 7).

¿Cómo funcionan los juegos de lenguaje como recursos metodológicos del filósofo? Para responder a esto es indispensable, en primer lugar, subrayar que para Wittgenstein los juegos de lenguaje no son tesis, no son modelos a los cuales nuestro lenguaje tiene que corresponder. Son, de acuerdo con nuestro autor, "objetos de comparación":

> Nuestros claros y simples juegos de lenguaje no son estudios preparatorios para una futura reglamentación del lenguaje […] Los juegos de lenguaje están más bien ahí como *objetos de comparación* que deben arrojar luz sobre las condi-

> ciones de nuestro lenguaje por vía de semejanza y desemejanza. (*IF* § 130)[9] (Cursivas de Wittgenstein.)

Esto se conecta obviamente con algo que señalé en el apartado anterior: no hay límites precisos y objetivos para el uso de nuestras palabras, esto es, en otras palabras, no hay *el* conjunto de los juegos de lenguaje que constituyen el lenguaje entero. Éste, el lenguaje, no es una estructura rígida (*IF* § 18) formada por otras estructuras menores e igualmente rígidas llamadas juegos de lenguaje. Los juegos de lenguaje son una manera, (entre otras) de ordenar el uso de nuestras palabras para iluminar, mediante comparaciones, sus condiciones de aplicación y persistir en la visión sinóptica de nuestro lenguaje (*IF* § 122). Pero esta función sólo puede verse con claridad en el contexto de la discusión de problemas filosóficos particulares, tal como lo hace Wittgenstein. En general, se puede afirmar que los juegos de lenguaje realizan la labor de reconducir las expresiones metafísicas al lenguaje cotidiano. Mostrando al Filósofo contextos de aplicación comunes y no problemáticos de los términos y comparándolos con los usos que éste pretende hacer de esos términos –donde poco o ningún contexto de aplicación es imaginable. Los detalles de las discusiones son, por supuesto, muy sutiles, por lo que a continuación expondré un ejemplo un poco extenso, y de paso aprovecharé el momento para introducir el problema de las reglas.

Comúnmente llamamos reglas a enunciados prescriptitos que nos dicen cómo actuar en contextos determinados, ya sea en forma de un imperativo, ya sea en forma de un enunciado condicional que nos indica qué podemos hacer para realizar un propósito que hemos elegido. Las reglas en imperativo a menudo adquieren la fuerza de leyes, como

[9] Véase también *IF* § 132.

en el ámbito político y moral. A las reglas de la forma condicional "$x \rightarrow y$" se las ha llamado "regulativas". También son comunes las reglas "constitutivas": "$x = y$" donde el signo de igualdad significa aquí que algo debe ser interpretado de cierta manera; por ejemplo, la regla del baloncesto que nos dice que cuenta como canasta el paso del balón de arriba hacia abajo a través del aro. Ha sido trabajo de muchos científicos sociales (y algunos filósofos) el intento de construir una tipología completa de reglas.[10] Pero a menudo utilizamos también como expresión de una regla una muestra de lo que ella nos pide que hagamos. Por ejemplo, enseñamos a un niño a leer no con la ayuda de reglas definidas de traducción del lenguaje escrito al lenguaje oral, sino haciéndolo repetir con nosotros los sonidos de las letras. En unos casos *explicitamos* la regla; en otros la *mostramos* en su uso. Es de suponerse que las reglas que rigen nuestra actividad lingüística se parecen más a un conjunto de reglas implícitas que a uno de reglas explícitas.

Supongamos que adiestramos a alguien en el desarrollo de secuencias numéricas.[11] Para ello no nos servimos de fórmulas sino que le mostramos a nuestro alumno el inicio de una secuencia. Ello será nuestra expresión de la regla. Suponiendo que él conoce ya la serie de los números naturales, le mostramos la siguiente secuencia:

2, 4, 6, 8,…,

y le pedimos ahora que continúe la serie. Entonces él escribe:

[10] Para más sobre esto, véase: Peter Collet*, Social Rules and Social Behaviour*, Rowman & Littelfield, Nueva Jersey, 1997.
[11] En la exposición de este problema sigo, en general, la interpretación que ofrece Robert Fogelin en *Wittgenstein*, segunda edición, Routledge & Kegan Paul, Londres y Nueva York, 1987, pp. 155–159.

10, 12, 14, 16, …,

Para asegurarnos de que ha aplicado correctamente la regla, le pedimos que continúe de la misma manera pero ahora a partir del número 1000. Nuestro alumno desarrolla la siguiente secuencia:

1000, 1004, 1008, 1012,…,

En este punto lo detenemos y le señalamos que ha cometido un error, que no ha continuado correctamente la serie. Pero bien podría ocurrir que nos replicara diciéndonos que todo el tiempo ha estado haciendo lo mismo; y para ello empieza a recorrer con atención la serie 2, 4, 6, 8,…, y nos dice que es eso mismo lo que ha hecho a partir de 1000. Está claro que diremos en tal caso que el alumno no ha interpretado correctamente la regla. Quizás entonces nos sintamos tentados a decirle: "Cuando yo te expuse la primera serie de números (2, 4, 6, 8,…,) con ello quise decir que después de 1000 seguía 1002, 1004, 1006, y así sucesivamente". Y ésta sin duda es una respuesta sencilla y perfectamente en orden en contextos ordinarios. Pero supongamos que ahora queremos saber cómo fue que quise decir eso con la regla. Una respuesta parece surgir de inmediato: "Cuando le mostré la primera serie a mi alumno y le pedí que la continuara, yo *ya sabía* que después de 1000 sigue 1002". Pero ¿cómo sabía yo esto? ¿Cruzó por mi mente la serie completa a toda velocidad? Según Wittgenstein, confundimos aquí la gramática de "significar" con la de "saber". En efecto, puede afirmarse que yo significué, cuando di la primera serie, que después de 1000 seguía 1002. Pero no significué eso porque yo ya supiera que después de 1000 sigue 1002, esto es, no porque yo tenía presente de algún modo en mi mente la serie, y en particular el segmento "1000, 1002". Ciertamente pude

haber pensado, al ordenar a mi alumno que continuara la serie, que después de 1000 seguía 1002. Pero no pude haber pensado en la continuación de la serie para *todos* los números; eso es algo que no podría tener en mi mente al significar algo con la regla. Pero también hay un sentido en que no es incorrecto decir que yo ya sabía que después de 1000 sigue 1002, si con ello queremos decir que, si me hubiesen preguntado qué número sigue de 1000, yo habría respondido "1002". (*IF* § 187)

Con todo esto Wittgenstein nos ha puesto en guardia contra la tendencia a querer utilizar un concepto que no tiene una función en el juego de lenguaje de significar con una regla sus aplicaciones futuras. El hecho de que nos sintamos fuertemente tentados a asignarle una función en ese contexto sólo puede generar confusiones: la oración "yo ya sabía que…" nos lleva a pensar que los pasos de la serie ya deben estar dados en nosotros, pues, de otra manera, ¿cómo pudimos haber significado lo que de hecho significamos? Aquí es casi "natural" defender nuestra posición apelando a la idea de que el fenómeno del significar tiene que ser algo mental, y sobre esto tendré algunas cosas que decir en el siguiente capítulo. Por lo pronto, supongamos que aceptamos que, en efecto, es absurdo pensar que la serie de pasos de la secuencia numérica debe estar ya dada por completo en nuestra mente. Podríamos insistir: ¿pero no deben estar ya dados los pasos de algún modo, incluso al margen de que los pensemos o no? ¿Acaso no está ya predeterminado que 1002 es la continuación de 1000, que 1038 es la continuación de 1036, que 2324 es la continuación de 2322, etcétera? (*IF* § 188) Y ¿no están justamente determinados por la fórmula "+ 2" de la serie?

Se puede leer un rotundo "no" para estas preguntas a partir de lo que Wittgenstein tiene que decirnos respecto a ellas. Pero expresarlo así sería contrario a su método y

no reflejaría su concepción de la tarea del filósofo: desatar nudos del pensar. En lugar de oponer una doctrina positiva a la idea de que la serie está ya determinada de algún modo especial y en acto por la regla, en vez de denunciar la falsedad de esta creencia, Wittgenstein procede con minucia a buscar el *origen* de esa imagen descarriada. Para el caso que ahora discuto, nuestro pensador se sirve de una analogía sumamente original, la llamada "máquina como símbolo de sí misma". (*IF* § 193–194) Recordemos la imagen que nos sentimos tentados a conservar: "los pasos de la serie están ya determinados por la fórmula".

Supongamos ahora que me encuentro revisando una máquina cuyo funcionamiento desconozco. Observo atentamente sus partes: bandas de tracción, circuitos electrónicos, engranes, aspas, cigüeñales, etcétera. Ahora muevo con la mano un engrane para ver cómo se mueve con él el resto del mecanismo. En ese momento podría estar inclinado a decir que el movimiento del mecanismo entero está inscrito en la máquina misma:

> La máquina como símbolo de su modo de operar: La máquina —pudiera yo decir primeramente— parece tener ya en sí su modo de operar. ¿Qué quiere decir esto? —Al conocer la máquina, todo lo restante, es decir, los movimientos, parece estar ya totalmente determinado. (*IF* § 193)

Una vez que he determinado cómo deberán moverse los componentes de la máquina, la enciendo para observar su movimiento. Puede ocurrir que las piezas se muevan de una manera muy distinta a la que supuse, por lo que me veré obligado a revisar la idea que me había hecho anteriormente respecto a su funcionamiento; también podría suceder que todo se moviera tal como lo había pensado. Pero también podría pasar que, para mi

sorpresa, un tornillo saliera disparado de su posición, un engrane se zafara de su eje y todo el mecanismo se detuviera por completo. Claro está que diré entonces que mis predicciones no fueron confirmadas. Pero ¿acaso olvidé la posibilidad de que las piezas de la máquina se atoraran, torcieran, quebraran, fundieran, etcétera? No, de ningún modo; simplemente ocurrió que, al estudiar la máquina y tratar de predecir sus movimientos, me serví de una *figura* de la máquina, utilicé la máquina misma "como símbolo de un determinado modo de operar". (*IF* § 193) Y al usar la máquina como símbolo, no tomo en consideración cuestiones relativas a posibles deformaciones, torceduras, etcétera de las piezas que la componen.

Puedo usar así la máquina del mismo modo como un diagrama de la máquina: en el diagrama no considero eventualidades como las que me tomaron por sorpresa al encender la máquina real y puedo calcular con él los movimientos precisos de las partes. Wittgenstein compara esta forma de proceder con aquella en la que manipulamos series de número:

> Usamos una máquina, o la figura de una máquina, como símbolo de un determinado modo de operar. Le transmitimos a alguien, por ejemplo, esta figura y suponemos que él derivará de ella los fenómenos del movimiento de las partes. (Igual que podemos transmitirle a alguien un número diciéndole que es el vigésimo quinto de la serie 1, 4, 9, 16,…,) […] Podríamos decir que la máquina, o su figura, es el comienzo de una serie de figuras que hemos aprendido a derivar de esa figura. (*IF* § 193)

Al reflexionar sobre las posibles fallas del funcionamiento de la máquina real, la máquina como símbolo, podemos decir, parece contener en sí de una forma *más* determinada sus futuros movimientos. La máquina real puede moverse de una manera defectuosa,

imprevista o simplemente no moverse en absoluto. En cambio, la máquina como símbolo determina todos sus movimientos de una forma especial:

> [P]uede entonces parecer como si su modo de moverse debiera, en la máquina como símbolo, estar contenido de manera aún más efectiva. Como si no fuera suficiente que éstos fueran los movimientos empíricamente predeterminados, sino que debieran en realidad —en un sentido misterioso— estar ya *presentes.* (*IF* § 193)

Así, podemos sentirnos inclinados a pensar que las series numéricas, al igual que la máquina como símbolo, están determinadas de una manera más efectiva que en sus desarrollos reales. Una serie numérica está expuesta a errores, de interpretación o de otro tipo, tal como una máquina real está sujeta a descomposturas; pero la serie en sí, como la máquina en sí, permanece totalmente determinada en su estructura de una forma *objetiva*, al margen por completo de sus realizaciones imperfectas.

¿Cuándo obtenemos la idea de que la máquina (o la serie numérica) debe tener ya en sí sus movimientos posibles de una forma totalmente determinada y por lo demás misteriosa? "Cuando filosofamos", responde Wittgenstein. (*IF* §194) Producimos esta idea extraña cuando cruzamos dos imágenes: la máquina real y la máquina como símbolo; la serie real y la serie como símbolo. ¿Cómo ocurre esto?

Cuando utilizamos la máquina como símbolo, manipulamos sus componentes representacionalmente con el fin de realizar cálculos respecto a sus movimientos. Desde luego, estos cálculos se encuentran determinados de una manera distinta de cómo están determinados empíricamente los movimientos de las piezas de la máquina real, y nuestros cálculos no pueden aplicarse a la máquina real con ese mismo grado de determina-

ción. Pero cuando consideramos la máquina como símbolo de sí misma, le atribuimos, por un lado, una determinación de sus movimientos derivada de nuestros cálculos y, a la vez, la propiedad de moverse como sólo un objeto físico puede hacerlo. Y justamente aquí hemos caído en la trampa: hemos construido la imagen de una tercera máquina, una máquina ideal capaz de moverse como una real y de una forma totalmente determinada como en el diagrama de la máquina. Pero ni el diagrama es algo capaz de moverse ni la máquina en funcionamiento sigue un movimiento ideal. Trasladando todo esto al ejemplo de las series numéricas, podemos ver cómo se produce una confusión al mezclar dos usos de la serie numérica 2, 4, 6, 8,…, que mostramos en un principio a nuestro alumno imaginario. Por un lado, esa serie, tal cual, puede servir (y de hecho así la utilizamos) como expresión de una regla; en tal sentido, la erigimos como un *ideal* y con ello la mantenemos al margen de posibles equivocaciones (de interpretación, memoria, distracción, mala vista, etcétera). Pero, por otro lado, esa misma serie (o cualquier segmento de su continuación) puede ser considerada por nosotros la serie desarrollada de hecho (por nosotros, por nuestro alumno). En este caso los errores, las imperfecciones, nos acechan a cada paso. Al confundir ambos usos, obtenemos la imagen de una serie desarrollada de hecho pero con la determinación, exenta de errores, de la serie tomada como regla, como el criterio con el que deben ajustarse nuestros resultados. Confundimos la regla con nuestro seguir la regla y producimos la imagen de una secuencia ideal ya desarrollada.

Además de las aplicaciones que este tratamiento del asunto posee para problemas semánticos (nos ayuda a desterrar la imagen de reglas que ya contienen de hecho determinadas sus aplicaciones futuras) está claro que el mismo alegato está dirigido hacia los diversos platonismos que pueden encontrarse en la filosofía de las matemáticas.

Quisiera intercalar aquí un ejemplo del tipo de posiciones al que me refiero. Bolzano, en su discusión en contra de la noción aristotélica de infinito potencial, trata de probar la existencia de una colección infinita en acto mediante el ejemplo de la colección infinita de todas las proposiciones verdaderas. Esta sucesión infinita se genera de la siguiente forma:

$S_1 = A$, donde A es una proposición verdadera.

S_2 = "A es verdadera", la cual es también verdadera y diferente de S_1, y permite, por lo tanto, definir lo siguiente.

S_3 = "S_2 es verdadera", (que igualmente difiere de S_2).

En general, $S_n + 1$ será la proposición (verdadera) "S_n es verdadera".

Bolzano piensa que "estas proposiciones existen en sí mismas, independientemente de que las construyamos o no", esto es, al margen del proceso real de la generación que las muestra como una colección infinita y, así, es una colección infinita en acto.[12]

Nuestra mente gana claridad, de acuerdo con Wittgenstein, tan pronto como fijamos la atención en los usos ordinarios de la frase "posibilidad de movimiento". (*IF* § 194) Al diseñar una máquina, podríamos decir algo como: "la experiencia nos mostrará si esto permite moverse a la pieza como debería", pero nunca algo como: "la experiencia mostrará si esto es su posibilidad de movimiento". En la derivación de unas figuras a

[12] Bolzano, Las paradojas del infinito. Citado en: Carlos Álvarez, "De la determinación del infinito a la inaccesibilidad en los cardinales infinitos", *Crítica*, número 78, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México, 1994.

partir de otras no entran en juego juicios empíricos; por lo tanto, Wittgenstein señala que no es un hecho empírico el que determinada posibilidad de movimiento de una pieza sea precisamente la posibilidad de ese movimiento. (IF § 194) Sólo cuando filosofamos olvidamos los contextos en que usaríamos esas palabras. Toca al filósofo (con efe minúscula) recordarnos esos contextos para que podamos escapar de las ilusiones gramaticales en que nos vemos envueltos al querer usar, en nuestro olvido, los términos fuera de los juegos de lenguaje en que tienen sentido.

> Somos, cuando filosofamos, como salvajes, hombres primitivos, que oyen los modos de expresión de hombres civilizados, los malinterpretan y luego extraen las más extrañas conclusiones de su interpretación. (*IF* § 194)

3. Después de la discusión anterior, parece natural preguntar: Pero ¿por qué el lenguaje de la Filosofía es ilegítimo? ¿Acaso no puede hablarse de un lenguaje particular de la Filosofía? ¿Y por qué el lenguaje cotidiano tendría que asumir la función de legislador para este uso, digamos, *especializado* del lenguaje? ¿Se engañan a sí mismos los Filósofos cuando discuten sus problemas? ¿No está Wittgenstein eludiendo simplemente los hechos, negando caprichosamente algo obvio? Y, en general, ¿cómo una apelación al lenguaje cotidiano puede funcionar como una crítica al uso de expresiones en contextos filosóficos? En lo que resta de este capítulo abordaré estas cuestiones.

En primer lugar, conviene desechar de entrada la idea de que Wittgenstein considera el lenguaje cotidiano como algo intocable o "sacrosanto", el parámetro absoluto que nos dicta cuáles son los usos lícitos del lenguaje y con el cual no debemos meternos. Si bien es cierto que la filosofía no puede interferir con el uso efectivo del lenguaje, que

sólo puede limitarse a describirlo (*IF* § 124), ello no implica que el lenguaje cotidiano no pueda ser cambiado en algunos de sus aspectos para servir a otros propósitos, como sin duda alguna es el caso de las formalizaciones de la lógica y los diversos vocabularios científicos y técnicos.

> Una reforma semejante para determinadas finalidades prácticas, el mejoramiento de nuestra terminología para evitar malentendidos en el uso práctico, es perfectamente posible. Pero éstos no son los casos con los que hemos de habérnoslas. (*IF* § 132)

Tampoco ocurre que, por decirlo así, Wittgenstein nos pida que abandonemos definitivamente la Filosofía a favor de las sanas nociones de sentido común. La visión de las cosas del hombre común no es una posición intrínsecamente superior a la del Filósofo; más aún, el sentido común ni siquiera puede ofrecer respuestas a las preguntas del Filósofo.

> No hay respuesta de sentido común para un problema filosófico. Solamente se puede defender el sentido común contra los ataques de los filósofos resolviendo sus enredos, es decir, curándolos de la tentación de atacar al sentido común; pero no reafirmando los puntos de vista del sentido común. (*CAM* p. 92)

Sin duda estas observaciones y estas citas sólo parecen añadir dificultades para responder a la pregunta de esta sección. Si el lenguaje cotidiano y el sentido común ni siquiera pueden hablar sobre los problemas de la Filosofía, si su lenguaje y sus intereses son otros, ¿cómo pueden entonces criticarla? ¿No se trata meramente de usos lingüísticos inconmensurables, de lenguajes irremediablemente distintos?

Recordemos que, para Wittgenstein, la Filosofía surge cuando el lenguaje "se va de vacaciones". Esto quiere decir que, al hacer Filosofía, extraemos a las palabras de los juegos del lenguaje en el que ejercen una función (y, por ello, tienen un significado) y las despojamos de esa forma de sus criterios de aplicación. Nos quedamos con construcciones gramaticales que tienen la apariencia de estar en perfecto orden, que parecen informarnos sobre algo (de no poca importancia), pero que sólo podemos malinterpretar y extraer de ellas las conclusiones más fantásticas. Son construcciones que no sabemos aplicar, que no tienen un uso en nuestras vidas. El lenguaje de la Filosofía es una excursión fuera del lenguaje cotidiano, el ámbito en que las palabras adquieren sentido; corresponde al filósofo wittgensteiniano emprender el viaje de regreso y llevar a las palabras a descanso en su lugar de origen.

Pero, podría replicarse, ¿no es esto lo mismo que sucede con el lenguaje de la ciencia? ¿Acaso alguien critica a los científicos por utilizar sus términos de manera obviamente distinta e incluso a veces contradictoria con los usos cotidianos? Y, en efecto, la ciencia procede de esa manera y no por ello es objeto de ataque. En su desarrollo, la ciencia exige una reglamentación más rigurosa del lenguaje, pero es importante recordar que ello se produce como resultado de la exigencia de un nivel más elevado de la investigación. Con ello, la reforma del lenguaje en la ciencia despliega una práctica, y las palabras funcionan en el ámbito de esa nueva práctica.[13] Pero la Filosofía no nos ofrece un sustituto al conjunto de las prácticas cotidianas de las que toma sus términos; no nos ofrece una nueva práctica en la que sus vocablos puedan funcionar: se trata más bien de una huída de toda práctica. Creo que esta caracterización está a tono con la imagen que de la Filosofía tradicional nos hemos hecho cuando concebimos nuestra disciplina como

[13] Sigo en este párrafo, de manera muy general, la interpretación que ofrece del tema Robert Fogelin en *op. cit.*, pp. 141–142.

la más "abstracta" de todas, aquella que busca ofrecernos la visión del mundo tal como es *al margen de todos nuestros intereses y propósitos particulares*. Pero, desde luego, no quiero sugerir que de esto tenga que seguirse la idea de que debemos de aceptar las consecuencias semánticas de las que Wittgenstein nos habla. Aún quedan muchas dudas por despejar. Por ejemplo, ¿por qué no habríamos de decir que lo que hace al lenguaje de la Filosofía ser tal es, justamente, su inserción en prácticas filosóficas (que no podríamos negar que existen por lo menos en los departamentos de filosofía de las universidades) las cuales, por muy raras que puedan ser, constituyen "juegos de lenguaje filosóficos"? Parece que Wittgenstein sólo puede ofrecer aquí una respuesta circular: lo característico del lenguaje de la Filosofía es su empleo al margen de *cualquier* práctica. Por lo tanto, no hay tal cosa como "juegos de lenguaje filosóficos" (no puede hablarse de un juego de lenguaje separado de actividades humanas), y sus problemas no son problemas genuinos. La circularidad de esta respuesta se debe, a mi entender, a que estamos forzando a Wittgenstein a hablar en un lenguaje tradicional, con una jerga que él mismo rechaza; le exigimos que nos ofrezca un *argumento* que demuestre de manera incontrovertible el sinsentido de la Filosofía. Pero me estoy adelantando un poco, y quisiera volver a las inquietudes que motivan esta sección.

Puede esperarse el siguiente contraataque: "Pero, digas lo que digas, la Filosofía construye teorías, y en ellas sus términos adoptan significados. En ese sentido, el lenguaje de la Filosofía, como el de la ciencia, es un lenguaje *especializado*. Por lo tanto, el lenguaje cotidiano no puede criticarlo". Con esta objeción seguramente se pensará en términos como "datos sensoriales", "ser-ahí", "condiciones trascendentales", "cuantificador universal" y "contexto intencional". Sin duda estos conceptos parecen tender una vida propia en teorías definidas (y a veces prestigiosas) y no tienen por qué rendirle

cuentas al lenguaje cotidiano. En este aspecto son como los términos "masa", "inercia" y "números transfinitos", tan alejados de las opiniones, el vocabulario y las preocupaciones del individuo común. Son refinamientos extremos del lenguaje cotidiano y poseen contextos de aplicación especiales. ¿Por qué —se nos insistirá— no puede ser así también con la Filosofía?

Ante esto conviene recordar que la Filosofía también echa mano de términos menos inusuales como "creencia", "sensaciones", "mente", "existencia", "significado", "valor" y "duda". Consideremos las siguientes oraciones, fáciles de encontrar en textos de filosofía:

"Mis sensaciones son privadas"

"Puedo dudar de que mi cuerpo existe"

"El significado de una palabra es el objeto al que se refiere"

¿Es verdad que estas oraciones se emplean claramente al margen de sus usos cotidianos?[14] Si así fuese, muchas de las preocupaciones filosóficas tradicionales perderían su sentido de ser importantes, porque no tendrían relación alguna con nuestra existencia cotidiana. Descartes no tendría muchos motivos para desesperarse con las consecuencias nefastas del escepticismo y Kant no tendría por qué preocuparse por limitar las

[14] En lo que sigue me apoyo en la discusión que ofrece Stanley Cavell en su artículo "The Availability of Wittgenstein's Later Philosophy", en: Colin Lyas, (comp.), *Philosophy and Linguistics*, Macmillan, Londres, 1971, pp. 166–189.

arrogancias de la razón especulativa respecto a la esfera de la vida práctica. Si suponemos que los términos filosóficos no tienen el significado que poseen en los contextos prácticos, no entrarían en conflicto con esos usos cotidianos y perderían en mucho su sentido de ser. Deben, por lo tanto, emplearse en un sentido por lo menos similar al de los usos cotidianos. Pero, por otro lado, si se utilizaran en un sentido similar al de la vida diaria, tampoco está claro cómo podrían entrar en conflicto con nuestras creencias cotidianas, pues en la vida común y corriente frases como "mis sensaciones son privadas", "sólo yo sé lo que pienso", "intuí lo que iba a decirme", "existen objetos materiales" o "sé que me duele la espalda" no representan generalmente motivo alguno de controversia. Vemos que se desprende una paradoja:

> the philosopher's words must (or must seem to) be used in their normal way, otherwise they would not conflict with what ordinarily be meant in using them; and […] the philosopher's words cannot be used in (quite) their normal way, otherwise the ordinary facts, examples, and considerations he adduces would not yield a general skeptical conclusion.[15]

Ahora se prefigura una respuesta a nuestra pregunta. El Filósofo malinterpreta la gramática del lenguaje cotidiano al separarse de sus usos y pretender al mismo tiempo aplicar sus aserciones al ámbito cotidiano. Pero el Filósofo —a diferencia del científico— no cambia los significados de sus términos (de otro modo no tendría forma de discrepar de nuestras creencias cotidianas), sino que se queda con términos que ya nada significan. El resultado de esto es una serie de falsos problemas, que Wittgenstein prefiere llamar "supersticiosos" (*IF* § 110) en la medida en que no son directamente falsos, pues no nos informan sobre nada, sino son sólo observaciones gramaticales que nosotros nos sentimos tentados a creer que nos dicen algo importante. La Filosofía entra en conflicto con-

[15] Cavell, *op. cit*., pp. 180–181.

sigo misma al tratar de escapar del ámbito de la vida cotidiana y de arrogarse a sí misma el derecho de interferir con (o ser pertinente para) nuestras creencias ordinarias. La analogía con la ciencia y sus métodos desempeña en esta confusión un papel fundamental. En el *Cuaderno azul*, Wittgenstein es categórico al respecto:

> Nuestra ansia [filosófica] de generalidad tiene otra fuente principal: nuestra preocupación por el método de la ciencia. […] Los filósofos tienen constantemente ante los ojos el método de la ciencia y sienten una tentación irresistible a plantear y a contestar las preguntas del mismo modo que lo hace la ciencia. Esta tendencia es la verdadera fuente de la metafísica y lleva al filósofo a la oscuridad más completa. (*CAM* p. 46)

Con todo, creo que es importante introducir aquí una nota precautoria: la crítica de Wittgenstein a la Filosofía corre el riesgo de ser mal enfocada cuando se la trata de ordenar en argumentos como los recién esbozados. Intentar extraer de las *Investigaciones filosóficas* una teoría de la naturaleza de la Filosofía y el remedio general para acabar con ella de una buena vez y para siempre es simplemente una mala lectura de esa obra. Al igual que sus observaciones generales sobre el lenguaje, los pronunciamientos de Wittgenstein sobre las características generales de la Filosofía (que sin duda se pueden encontrar en sus escritos) adquieren su luz, cobran importancia, en las muchas discusiones de problemas filosóficos particulares, y es justamente en esos contextos en los que hay que evaluarlos. Puede decirse, es cierto, con los textos a la vista, que Wittgenstein afirma de manera reiterada que la Filosofía (en general) es el producto del entrecruzamiento de una serie de imágenes y malentendidos: la confusión entre investigaciones empíricas y conceptuales, analogías en el lenguaje cotidiano que nos llevan erróneamente a erigir un falso modelo para explicar el funcionamiento de todo el lenguaje, una tendencia a aplicar ese falso modelo a los usos normales de las palabras, la tentación de

comparar a la Filosofía con la ciencia y sus métodos, etcétera. Pero insistir en estas generalidades conlleva el peligro de que clasifiquemos a Wittgenstein en la corriente de los antimetafísicos destructores, que nos presentan una crítica externa de la Filosofía mediante una nueva (y supuestamente más poderosa) teoría filosófica. Sería plenamente paradójico afirmar eso de Wittgenstein, y pienso que estamos aquí ante otro malentendido.

Puede afirmarse que la crítica de Wittgenstein a la Filosofía es de carácter interno. Con ello quiero decir que se trata de una crítica que intenta suprimir los problemas filosóficos desde su origen, cortarlos desde su raíz, desde las perplejidades mismas que les dieron origen. Y ello sólo puede intentarse atacando cada problema particular: no hay un recurso único para atajar de entrada todas las posibles confusiones que acechan al Filósofo. Wittgenstein desea curarnos (y curarse) de nuestra tentación de construir teorías sin apelar a una teoría, y ello significa que la *persuasión* debe ocupar el lugar antes reservado para las tesis generales, los argumentos ordenados y las conclusiones. Que no existe una forma única de disolver los problemas filosóficos significa que tampoco hay una forma única para prevenirnos de hacer Filosofía en general. Richard Rorty ha descrito de manera elegante el papel de la persuasión en la crítica wittgensteiniana de la Filosofía:

> The *Tractatus* had said: there can be no genuine discursive discipline which deals with those matters called "the problems of philosophy" for *here* are the limits of language, and thus of discursive inquiry. The *Philosophical Investigations* said: there can be as much of a discipline as you care to develop, but do you really wish to do so?[16]

[16] Richard Rorty, "Keeping Philosophy Pure: An Essay on Wittgenstein", en: *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972–1980)*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1982.

El meollo de esta discusión apunta hacia la idea de filosofía como terapia: "No hay un *único* método en filosofía, si bien hay realmente métodos, como diferentes terapias" (*IF* § 133) "El filósofo trata una pregunta como una enfermedad." (*IF* § 255). Con esta analogía, Wittgenstein nos advierte que él procede más como un médico que como un teórico: para aliviar las distintas enfermedades filosóficas existen distintos tratamientos, mayores o menores dosis de éste o aquél medicamento, diferentes dietas y ejercicios, etcétera. Ello querría decir: distintos argumentos, mayor o menor énfasis en éste o aquél hecho lingüístico, diferentes analogías y ejemplos, etcétera.

Veíamos, al comentar el parágrafo 132 de las *Investigaciones*, que Wittgenstein pretende establecer un orden en nuestro conocimiento del uso del lenguaje con una finalidad determinada, no pretende establecer *el* orden. Y esa finalidad determinada no era otra cosa que la claridad del pensamiento. Así, los límites trazados no podían ser objetivos ni fijos, *los* límites, y parecía extraño que se nos pidiera que no los transgrediéramos. ¿Qué nos impide hacerlo?

De nuevo resulta pertinente aquí la noción de persuasión y de la filosofía como terapia. Nada objetivo nos impide malinterpretar el lenguaje cotidiano, ningún argumento general nos lo prohíbe. Pero ¿queremos realmente hacerlo? ¿Vale la pena? ¿Acaso es preferible la confusión permanente a la claridad de pensamiento incluso a costa de abandonar los problemas filosóficos tradicionales? Supongo que cada lector de Wittgenstein tendrá sus propias respuestas para estas preguntas. Algunos encontrarán su terapia, otros no. Pero, además, Wittgenstein piensa que nos engañamos si creemos que

nada ganamos al introducir un orden el uso de nuestro lenguaje, incluso si no hay tal cosa como *el* orden.

> Imaginemos que tenemos que coloca los libros de una biblioteca. Cuando comenzamos, los libros están todos revueltos en el suelo. Habría muchas formas de clasificarlos y colocarlos en su sitio. Una de ellas sería coger los libros uno por uno y colocar a cada uno en su lugar del estante. Podríamos, por otra parte, coger del suelo varios libros y colocarlos en fila en un estante, para indicar simplemente que estos libros tienen que estar juntos en este orden. Conforma vayamos ordenando la biblioteca, toda esta fila de libros tendrá que cambiar de lugar. Pero sería erróneo decir que, en consecuencia, el colocarlos juntos sobre un estante no fue un paso hacia el resultado final. De hecho, en este caso resulta bastante evidente que el haber colocado juntos los libros que deben estar juntos fue un resultado definitivo, aunque toda la fila que formaban tuviese que cambiarse de lugar. Pero algunos de los mayores logros en filosofía sólo podrían compararse con el hecho de coger algunos libros que parecían tener que estar juntos y colocarlos sobre estantes diferentes, no siendo definitivo sobre sus posiciones más que el hecho de que ya no están uno al lado del otro. El observador que no conoce la dificultad de l tarea es fácil que piense en tal caso que no se ha conseguido nada en absoluto. En filosofía, la dificultad estriba en no decir más de lo que sabemos. Por ejemplo, ver que cuando hemos colocado dos libros juntos en su orden adecuado, no por ello los hemos colocado en sus lugares definitivos. (*CAM* pp. 75–76)

La filosofía como terapia, cuando tiene éxito, reordena nuestro conocimiento del uso del lenguaje y aclara nuestro pensamiento. No hay ningún hecho nuevo ni una teoría que sea producto de esta filosofía; no se descubre nada ni se explica un fenómeno. Pero, quisiera insistir, ello no debe conducirnos a subestimar los resultados de la filosofía. Desenredar problemas, erradicar confusiones, inhibir ciertos enfoques, es tan valioso como cualquier otra cosa que estemos dispuestos —o acostumbrados— a llamar un lo-

gro, un descubrimiento o un desarrollo en la Filosofía. Wittgenstein incluso acepta calificar de un "progreso" a los resultados de sus indagaciones.

> ¿No ha hecho la filosofía ningún progreso? —Cuando alguien se rasca donde le pica, ¿debe verse un progreso? ¿Si no, no es un auténtico rascarse o un auténtico picar? ¿Y acaso no puede durar esta reacción al estímulo por mucho tiempo, antes de que se encuentre un medio en contra de la picazón? (1950) (*OCV* p. 152)

A lo único que le podemos llamar descubrimiento en filosofía, de acuerdo con Wittgenstein, es a aquello "que me hace capaz de dejar de filosofar cuando quiero. —Aquel que lleva a la filosofía al descanso, de modo que ya no se fustigue más con preguntas que la ponen *a ella misma en cuestión*." (*IF* § 133) La utilización de la primera persona en esta observación —y, de hecho, en toda su obra— así como del verbo "fustigar", reflejan el carácter personal con el que Wittgenstein tomaba los problemas filosóficos, la medida en que representaban para él cuestiones serias e incluso torturantes. No hay nada del desdén típico del positivista que mira con burla, y hasta con cierto paternalismo, las preocupaciones del metafísico. "No crea que odio a la metafísica o que la ridiculizo. Por el contrario, considero que los grandes escritos metafísicos se encuentran entre las más nobles producciones de la mente humana."[17] Pero quizás la crítica de Wittgenstein a la Filosofía se aparta más de la de sus antecesores en el hecho de que no encontramos más el intento (recurrente al menos desde Kant) de colocar por fin a la Filosofía en el camino seguro de la ciencia. En contraste con ello, se percibe más bien una invitación a abandonar la Filosofía y adoptar una actitud ante la vida más comprometida, menos especulativa, y quizás por ello más humana. Ni la ciencia ni la Filosofía pueden

[17] Comentario recopilado por M. Drury en: "A Symposium on Wittgenstein", citado en: K.T. Fann, *El concepto de filosofía en Wittgenstein*, Tecnos, Madrid, 1975.

resolver las grandes preguntas de la ética, la estética y la religión. El problema de nuestra posición como sujetos en el universo, de cómo debemos actuar y de qué podemos esperar, sólo se resuelve en la forma en que vivamos nuestras vidas.[18]

Para muchos resulta sumamente incómodo evaluar las ideas de Wittgenstein respecto a la filosofía.[19] Una posición común consiste en celebrar al pensador de genio, hacer uso de muchas de sus ideas sobre el lenguaje para satisfacer diversos propósitos teóricos[20] y olvidar —o pretender olvidar— sus observaciones respecto a la filosofía. Ello es, en primer lugar, claramente injusto dada la enorme importancia que el propio Wittgenstein concedía a esas observaciones. Pero, además, y esto es lo que me interesa recalcar, ese olvido, deliberado o inconsciente, ha provocado malinterpretaciones importantes de muchos de los temas de la obra del pensador vienés (como es el caso del asunto de las reglas). Yo mismo pienso que la crítica de Wittgenstein no alcanza a minar todo el espectro de la disciplina que solemos llamar "filosofía". Sin duda, ha dado razones muy fuertes (o motivos fuertes para disuadirnos) para no continuar desarrollando la disciplina filosófica como si ésta tuviese objetos de estudio exclusivos, un conjunto de métodos especiales, un lenguaje autónomo y, en general, un acceso "privilegiado" a la realidad. Pero esta imagen de la filosofía quizás corresponda más a la imagen moderna de la disciplina que hemos heredado de Descartes, y no creo que abarque a otras tradiciones importantes, como por ejemplo el pragmatismo (o al menos la obra de algunos

[18] No intentaré desarrollar más estos últimos apuntes por tratarse de un tema a mi juicio demasiado general en los escritos de Wittgenstein. Sólo puede especularse una doctrina que llene este hueco, y sin duda porciones de la biografía de Wittgenstein tendrían que ocupar muchos de los espacios en los que se esperarían argumentos y citas de diverso tipo de sus escritos filosóficos. Pero no por ello debemos olvidar la gran importancia que el asunto tenía para el filósofo vienés, tanto en su vida privada como en su motivación misma para cultivar la filosofía. De hecho, creo que existe un paralelismo pronunciado entre las obras de los dos periodos de nuestro autor en lo que concierne a la trascendentalidad del valor, tal como puede desprenderse de la lectura de su "Conferencia sobre ética" impartida en Cambridge entre 1929 y 1930.

[19] Prescindo a partir de aquí de la distinción entre filosofía con efe mayúscula y efe minúscula.

[20] Así, el positivismo lógico es considerado generalmente deudor del *Tractatus* y la llamada "filosofía lingüística" de la obra tardía de Wittgenstein.

pragmatistas). Pero no olvidemos el sentido de toda esta discusión: para la exégesis y evaluación de cualquier tema de la filosofía wittgensteiniana es imprescindible tener en mente siempre las opiniones del autor respecto a la naturaleza misma de la filosofía, el carácter de sus problemas y sus métodos.

BIBLIOGRAFÍA

Cavell, Stanley, "The Availability of Wittgenstein's Later Philosophy", en Colin Lyas (comp.), *Philosophy and Linguistics*, Macmillan, Londres, 1971.

Collet, Peter, *Social Rules and Social Behaviour*, Rowman & Littlefield, Nueva Jersey, 1977.

Fann, K.T., *El concepto de filosofía en Wittgenstein*, Madrid, Editorial Tecnos, 1975.

Fogelin, Robert, *Wittgenstein*, Londres y Nueva York, Routledge & Kegan Paul, 1987.

Kenny, Anthony, *Wittgenstein*, Madrid, Alianza Universidad, 1973.

Kripke, Saul, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Blackwell, Oxford, 1982.

Malcolm, Norman, "Wittgenstein's Philosophical Investigations", en *Knowledge and Certainty. Essays and Lectures*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, Nueva Jersey.

Monk, Ray, *Ludwig Wittgenstein. The Duty of Genius*, Nueva York, Penguin Books, 1990.

Moore, G.E., "Wittgenstein's Lectures in 1930–33", Parte I, *Mind* 63 (1954); Parte II, *Mind* 63 (1954); Parte III, *Mind* 64 (1965). Reimpreso en *Philosophical Papers*, Collier Books, Nueva York, E.U.A., 1959.

Pears, David, *Wittgenstein*, Londres, Fontana, 1988.

Rodríguez Tirado, Álvaro, "Seguir una regla: Tres interpretaciones", México, *Crítica*, número 53, agosto de 1986.

Rorty, Richard, "Keeping Philosophy Pure: An Essay on Wittgenstein", en *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982.

Strawson, Peter, *Skepticism and Naturalism: Some Varieties. The Woodbridge Lectures 1983*, Londres, Methuen, 1985.

Waismann, Friedrich, *Ludwig Wittgenstein y el Círculo de Viena*, México, Fondo de Cultura Económica, 1973.

Wittgenstein, Ludwig, *Observaciones* (*OCV*), México, Siglo XXI, 1986.

Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, (*TLP*), Madrid, Alianza Universidad, 1987.

Wittgenstein, Ludwig, *Sobre la certeza*, Barcelona, Gedisa, 1988.

Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*, (*IF*), Barcelona, UNAM–Crítica, 1988.

Wittgenstein, Ludwig, *Observaciones sobre los fundamentos de las matemáticas*, Madrid, Alianza Universidad, 1987.

Wittgenstein, Ludwig, *Los cuadernos azul y marrón*, (*CAM*), Madrid, Tecnos, 1968.

Wittgenstein, Ludwig, *Zettel*, México, (*Z*), UNAM, 1985.