

NOTAS

REFLEXIONES WITTGENSTEINIANAS SOBRE EL LENGUAJE

Me propongo en este sencillo trabajo hacer una presentación sucinta de cierta concepción del lenguaje que, según pienso, podría ser de interés para el estudio científico del lenguaje y para los científicos en general. Dicha concepción, como podrá apreciarse a medida que avancemos, es difícil de enunciar de manera sistemática. Más aún: de dicho modo no puede ser formulada. No se trata, claro está, de una deficiencia verbal o lingüística de quien la elaboró, sino que es precisamente parte esencial de ella el ver al lenguaje natural como resistiéndose a todo tipo de encajonamiento formal (excepto, claro, está, cuando se desea alcanzar objetivos concretos precisos). Sintiéndome cada vez más convencido de que las consideraciones *a priori* sobre cuestiones u objetos de experiencia, como ciertamente lo es el lenguaje, por atractivas que sean, son engañosas y, para efectos de comprensión, poco útiles, pienso que, en relación con el lenguaje, lo que hace interesante a una posición filosófica es su capacidad no para engendrar nuevos problemas, sino para resolver por lo menos algunos de los ya existentes. En consecuencia, mi estrategia será la siguiente: plantearé un par de problemas filosóficos clásicos, de manera no particularmente técnica, esbozaré rápidamente algunas de las respuestas tradicionales, esforzándome por hacer ver que no resuelven el problema, sino que más bien lo complican, y presentaré una línea de ataque a los supuestos tanto de la problemática como de las respuestas. Terminaré tratando de extraer conclusiones que quizá revistan algún interés para quienes se preocupan por el lenguaje desde otras perspectivas o áreas.

Por paradójico que pueda sonar, para quien es considerado como uno de los grandes filósofos de todos los tiempos, Ludwig Wittgenstein, la filosofía no se compone más que de seudo-problemas, los cuales emergen debido a ciertas incomprensiones de lo que él llamó la "Gramática" de nuestro lenguaje. Los problemas filosóficos, empero, tienen la característica de no poder ser ignorados y en la medida en que surgen para toda

persona con un mínimo de curiosidad intelectual, se le plantean por igual al científico y afectan o pueden afectar a su trabajo. Los problemas filosóficos, dice Wittgenstein, tienen la apariencia de la profundidad. Una confusión filosófica (i.e., una determinada concepción, un prejuicio "teórico") puede conducir o inducir a la investigación científica por senderos que no llevan a ninguna parte. Por ejemplo, si se interpreta la palabra *pensar* o el concepto de número o el de significado de una determinada manera, puede uno fácilmente embarcarse en todo un programa de investigación destinado al fracaso desde el mismo momento en que se concibió. Y ello debido a una incompreensión de orden filosófico. Los ejemplos de confusión filosófica que presentaré no revisten ahora el carácter dramático que revistieron en otros tiempos (y ello es perfectamente explicable) y es muy posible que los científicos no sientan el mareo intelectual que sí les produce a quienes, por mínimamente que sea, los han vivido o padecido. Pueden, pues, dar la impresión de ser nimiedades. Pero también es posible que el científico, quien con tanta perspicacia ve o detecta los problemas en el caso de teorías científicas, no vea el peligro que le acecha en el caso de posiciones filosóficas. Espero que esto se aclare más abajo. Examinemos ahora rápidamente un par de enigmas filosóficos.

Todos nosotros sabemos lo que quieren decir 'ver', 'mirar', 'oír', etc. Hay un uso de los verbos de sensación en el que todos coincidimos: él, tú, yo, etc., todos, en un sentido, vemos lo mismo. No obstante, nosotros manifestamos igualmente una fuerte tendencia a usar esos verbos en conexión con algo que, así nos expresamos, no puede ser más que de cada quien en su propio caso. Es cierto que vemos todos una y la misma mesa, una mesa común, pero, en razón de las leyes de perspectiva, relaciones causales, estados nerviosos, luz, etc., cada quien ve a la mesa de cierta manera, i.e., cada quien tiene una cierta *percepción* de la mesa. Yo tengo una imagen de la mesa que nadie más podría tener. Y es evidente que lo mismo vale para todos y cada uno de los objetos que conocemos a través de los sentidos. En este sentido de 'ver', nadie ve lo que yo veo, es decir, nadie puede tener *mi* experiencia visual. Es obvio, como ya dije, que lo mismo se aplica a los datos de los demás sentidos. Bertrand Russell bautizó aquello que conocemos directamente en la experiencia, es decir, sin ninguna clase de razonamiento o inferencia, con el nombre de *sense-data*. La idea, sin embargo, no es nueva, y se remonta por lo menos a los empiristas británicos (Locke,

Berkeley y Hume). A primera vista, no parecería haber ningún argumento evidente para rechazar la existencia de los datos de los sentidos y la tesis de su existencia parecería más bien ser una tesis del sentido común. Los problemas empiezan a proliferar cuando empezamos a extraer lo que resultan ser insospechadas consecuencias de aparentemente inofensivos puntos de vista. Porque está implicado por ellos que cuando hablamos de lo que vemos, oímos y demás, hablamos, en el fondo, de lo que cada uno de nosotros ve, oye, etc. Ahora bien, si nosotros aceptamos que esas imágenes, sonidos y demás, esto es, los *sense-data*, son o constituyen o aparecen como el último eslabón de una cadena causal que se inicia en lo que suponemos que es un objeto externo a nosotros, pero que nosotros no conocemos directa o empíricamente, y que termina en mi mente, entonces nos vemos atrapados en el idealismo clásico, es decir, en la idea de que de una u otra manera, el mundo *es* mental. Las imágenes, los sonidos (cuidado: no digo las ondas de luz, sonoras, etc.) son los objetos de la mente y son, a final de cuentas, todo lo que conocemos. Pero entonces resulta que lo que yo anteriormente con toda tranquilidad consideraba como el mundo externo se convierte en una mera construcción mía. En realidad, ya no tengo derecho a hablar de "mundo externo" en absoluto. El mundo se reduce a mi "yo", cuya existencia no puedo negar, y a sus objetos de pensamiento. Por el momento lo único que deseo subrayar es que en esta concepción se habla de un mundo enteramente privado y de sus objetos en un lenguaje que *no* es privado. Cómo es esto posible o si es posible es algo que discutiré más abajo.

Es éste un problema escéptico típico. Un problema escéptico no es sino un reto intelectual consistente en la insistencia de que nada de lo que se dice conocer en realidad se conoce. (Cabe preguntar: ¿No hay aquí un uso deformado del concepto normal de conocer?). Aparte de ser un excelente ejercicio intelectual, el intento por responder al escéptico, independientemente de que salgamos airosos o no —y, también, independientemente de que las convicciones involucradas nos sean útiles en la vida cotidiana o no— nos conduce por un sinnúmero de vericuetos a una mejor comprensión del tema. Tomemos, por ejemplo, el caso de la aritmética elemental.

Imaginemos que le estamos enseñando a un niño la serie de los números naturales¹. El niño aprende a enumerarlos del

¹ El ejemplo está dado en las *Philosophical Investigations*, pero la re-

0 al 9. Le enseñamos después a construir las decenas y llegamos así hasta 100. Después le decimos: "Ahora sigue tú solo". Y el niño sigue de este modo: "102, 104, 106, ...". Cuando le llamamos la atención y le decimos que ha cometido un error, él nos responde que sigue haciendo "exactamente lo mismo". ¿Cómo convencerlo de que está en un error? Lo que nosotros en el fondo queremos decir es que está involucrada una regla, perfectamente objetiva, que el niño todavía no ha aprehendido. Esa regla, pensamos, determina de antemano *todos* los pasos futuros en la construcción de la serie. Digamos que en este caso, la regla es la regla "+1". Pero el niño escéptico puede argumentar que es lógicamente posible que hasta, e.g., el número "100" (obviamente, podemos elegir el número que más nos plazca), que es hasta donde llegó nuestro entrenamiento del niño, "+1" significa lo que nosotros queremos decir cuando la usamos, es decir, la regla de la adición, pero que de allí en adelante la regla ya no es la de la adición, sino la muy semejante de la tadición (\oplus), a la que definimos del siguiente modo:

$$x \oplus 1 = 1 \text{ si } x = 0$$

$$x \oplus 1 = 2 \text{ si } x = 1$$

.

.

$$x \oplus 1 = x + 1 \text{ si } x > 100$$

.

.

$$x \oplus 1 = 100 \text{ si } x = 99$$

$$x \oplus 1 = 102 \text{ si } x = 100$$

$$x \oplus 1 = 104 \text{ si } x = 100 + 1$$

.

.

.

En este punto, podemos complicar la discusión tanto como queramos. Si alguien nos dice que lo que el niño hace no concuerda con lo que el maestro *quería decir*, la respuesta del niño es que él está usando más bien el verbo 'tquerer decir', donde 'tquerer decir' significa lo mismo que 'querer decir' en su aplicación hasta el número X, pero que de allí en adelante significa

construcción que adopto es la de S. Kripke. Véase su *Wittgenstein on Rules and Private Language*. Pronto aparecerá mi traducción en español, publicada por el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM.

(en este caso de su aplicación) la "tadición" o la función "tás". Si se argumenta que el entrenamiento tenía como objeto hacer que el niño se diera a sí mismo directivas para poder seguir solo posteriormente de la manera adecuada, la respuesta es que no se comprende cómo de un número finito de ejemplos se pueden extraer reglas inequívocas que cubran un número infinito de casos. Aquí, desde luego, se pueden introducir nuevas reglas y definiciones para definir a la regla que nos incumbe, pero a estas nuevas reglas se vuelve a aplicar el argumento escéptico. La idea de un "flash" mental durante el cual recorremos instantáneamente la tabla infinita de la suma no pasa de ser una agradable ilusión elaborada quizá para satisfacer nuestra vanidad de seres finitos, pero que, obviamente, no se sostiene. Podemos atacar el problema desde diversas perspectivas, pero una cosa es clara: el argumento escéptico no es susceptible de una "solución directa", es decir, no es "refutable".

Antes de presentar de la manera más general posible el problema escéptico, el cual tiene que ver con la importante noción de lo que es "seguir una regla", quisiera poner de relieve algunos de los múltiples problemas que engendra la idea o el supuesto de que es posible hablar de aquello que sólo cada quien conoce o de dotar de significado genuino a expresiones en relación con cuyo uso el único juez es el sujeto que las emplea. Antes de intentar ofrecer un diagnóstico, investiguemos más en detalle el caso de los *sense-data*.

Es evidente, en primer lugar, que no todo lo que decimos lo podemos pensar. Podemos, por ejemplo, afirmar, que el ángulo ABC puede ser trisectado o, también, que el cuadrado ABCD es redondo, pero no creo que se pueda plausiblemente sostener que tenemos un pensamiento asociado con esas oraciones. No niego que pueda haber imágenes, pero el punto es que las oraciones no expresan una proposición, un pensamiento coherente y completo, y no creo que pueda sostenerse que podemos pensar contradicciones. Por lo tanto, el lenguaje, por así decirlo, abarca más que el pensamiento. Por otra parte, soy de la opinión de que no podría defenderse exitosamente el punto de vista de acuerdo con el cual pensamos *en* palabras. Por ejemplo, hay muchos casos en los que de pronto algo se nos ocurre: vislumbramos un resultado, "vemos" una jugada, etc., en ninguno de los cuales nada fue descrito ni siquiera "internamente". Parecería, más bien, que el pensamiento que se encuentra en la base de nuestras acciones está allí en espera

de su verbalización. Por otra parte, no defiende la tesis de que el pensamiento y el lenguaje son independientes. La tesis que yo quiero defender es que la característica (o por lo menos una característica) de todo pensamiento es que éste se vuelve algo real sólo en el momento en que se materializa, esto es, en el momento en que es puesto en palabras. Hay quizá algo que es pensamiento potencial, pero que adviene al grado de "pensamiento" sólo cuando es expresado.

Pensamiento es, pues, pensamiento expresado, pero ¿expresado de qué manera? Puede ser que haya un número infinito de códigos posibles pero, como cuestión de hecho, todos se retrotraen a lo que es nuestro lenguaje natural. Todo lo que nosotros pensemos tiene que poder ser dicho en el lenguaje natural. ¿Cómo podría darse el caso de que pensáramos algo absolutamente inexpresable e intransmisible? ¿Qué clase de lenguaje sería esa lengua en la que supuestamente pensaríamos y qué función desempeñaría, si de todos modos tendríamos que traducir lo que en ella supuestamente se pensaría a nuestro lenguaje común? Si el pensamiento es algo real, independiente y distinto por completo del lenguaje, entonces es algo cuya naturaleza desconocemos enteramente y, por lo tanto, algo acerca de lo cual no podemos ni deberíamos intentar decir nada.

En relación con los problemas de percepción y de conocimiento del mundo externo, la "solución" más favorecida ha sido el "construccionismo". Se ofrecen uno o varios argumentos para "probar", por ejemplo, que se pueden encontrar relaciones de equivalencia semántica entre enunciados sobre *sense-data* y enunciados sobre objetos "materiales". O bien se "prueba" que la naturaleza de los *sense-data* es tal que permiten reconstruir el mundo tomándolos como sus elementos últimos junto con la lógica e, inevitablemente, uno que otro supuesto extra-lógico imposible de demostrar. Huelga decir que todos estos esfuerzos por pasar del mundo privado de cada sujeto a lo que quizá deberíamos llamar el único "mundo real" son fallidos. Pero obsérvese que estos problemas se fundamentan en: 1) la idea de que tiene sentido hablar como de algo posible de un lenguaje en el que se habla de objetos total y lógicamente privados y, por consiguiente, 2) la idea de que un lenguaje privado en este sentido no es intrínsecamente incoherente. En otras palabras, en lo que a la teoría del conocimiento atañe, empirismo, racionalismo, positivismo, idealismo, materialismo, etc. o sea, todas las escuelas (caracterizadas por las tesis que proponen)

comparten estos supuestos. El ataque a ellos es, pues, un ataque radical a *todas* las corrientes.

Retomemos ahora el caso de la filosofía de la aritmética. La idea de que en matemáticas se “descubren” verdades conduce *eo ipso* al platonismo, esto es, a la idea de que, por así decirlo, las matemáticas están ya allí, son perfectamente objetivas, independientes de la mente, etc. Si queremos evitar esas monstruosidades, entonces caemos en alguna variedad de convencionalismo, y aquí otros problemas no menos graves se presentan. El supuesto básico común a todas las escuelas aparece con la noción de reglas que traen consigo su propia interpretación y que un individuo solo puede aprehender. Esta idea vale también en el caso de la filosofía el lenguaje (i.e. la idea de que hay símbolos que no *pueden* ser mal interpretados). Veamos rápidamente cómo deshace Wittgenstein dichos supuestos y, con ello la problemática y, por consiguiente, los resultados de los esfuerzos por resolverla.

Podría sugerirse que no hay nada ni de extraordinario ni de incorrecto en la idea de que puede darse un nombre a una sensación independientemente de todo tipo de reacción, es decir, de conducta y de observación. “Bueno, eso es precisamente lo que hago al concentrar mi atención; pues es de ese modo como imprimo en mí la conexión entre el signo y la sensación”². O sea, es lógicamente posible que yo me diga a mí mismo “Este nombre ‘S’ es el nombre de esta sensación. Yo, en estado normal, consciente, etc., así la llamo”. Al bautizar de esta manera a la sensación, he apelado sólo a mi atención y no he recurrido ni a la conducta ni a la observación. Y lo que ahora sucede, piensa el metafísico tradicional, es que he acuñado un nuevo nombre, el nombre de una sensación, y puedo usar dicho nombre siempre que sea necesario, por ejemplo, siempre que tenga esa sensación. Pero es aquí donde se hace patente la debilidad de la concepción del defensor de los lenguajes privados, porque cabe preguntar: ¿Cómo determinar si he usado correctamente o no el signo en una ulterior ocasión? ¿Qué es lo que va a fungir como *criterio* (permítaseme usar por el momento esta expresión que más abajo explico) de corrección en esta situación en la que sólo yo sé si aplico el signo correctamente o no? Lo único que en este caso podría desempeñar el papel de criterio es la memoria: me acuerdo de que tuve una sensación

² L. WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations*, Oxford, Basil Blackwell, 1974, sec. 258.

a la que llamé 'S', y ahora que tengo otra sensación me doy cuenta de que es la misma, es decir, me acuerdo de la otra, la comparo con la presente y vuelvo a aplicar el nombre. Pero esto, normalmente, no constituye ningún criterio real o adecuado. Como dice Wittgenstein, "la memoria no es la corte suprema". La memoria es falible y, por ello, si de lo único de que depende el que mi aplicación del nombre sea correcta o incorrecta es mi memoria, entonces en un lenguaje privado no se puede distinguir entre lo correcto y lo incorrecto. "Pero en el caso presente —dice Wittgenstein— no tengo criterios de corrección. Dan ganas de decir: todo lo que parezca correcto será correcto. Y eso sólo significa que aquí no podemos hablar de 'correcto'"³. Los lenguajes privados empiezan entonces a revelar características más bien inquietantes.

Supóngase que queremos hablar de procesos en situaciones en las que es imposible para otros observarlos, como, por ejemplo, movimientos estomacales. Nadie niega la existencia de esos procesos, pero ¿cómo referirse a ellos si no es por medio de términos conectados con la conducta observable e intersubjetiva? Quizá los cirujanos podrían elaborar un código para los diferentes tipos de movimientos pero, evidentemente, éste habría sido establecido sobre la base de observaciones, conectando símbolos con gestos, ruidos, etc. Pero supongamos que una persona pretende elaborar un código *lógicamente privado o personal*, sin conexión alguna con el lenguaje natural, para referirse exclusivamente a sus procesos estomacales. El lunes llama a un cierto movimiento que siente 'A'; quince días después cree volver a sentir lo mismo y vuelve a pronunciar o a escribir el signo 'A'. Pero ¿cómo determinar si en efecto se trata de la misma sensación y no de alguna otra, semejante pero distinta de la original y que, por lo tanto, merece otro signo? Si la respuesta es que la cuestión sólo puede decidirla la memoria del sujeto, entonces no estamos en presencia de nada que merezca el nombre de 'lenguaje'. A lo que se vería conducida una persona que intentara inventar un lenguaje de sensaciones, sin conocimiento previo o en independencia total del lenguaje natural, sería a emitir un número infinito de sonidos, todos diferentes entre sí. De hecho, sería necesario inventar un nombre en cada caso. "Así, al final, cuando se hace filosofía, se llega al punto en que uno quisiera sencillamente emitir sonidos inarticulados"⁴. Pero

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibid.*, sec. 261.

es evidente que ese conjunto de manchas o sonidos no constituiría un lenguaje de ninguna clase. Así, pues, parecería que quienes —como por ejemplo Russell, Frege, Descartes, los fenomenalistas, Husserl, etc.— han hablado de lenguajes ideales, perfectos, incorregibles y demás, no han imaginado, a final de cuentas, más que series inarticuladas de sonidos o manchas.

Wittgenstein refuerza su argumentación de esta manera: el defensor del lenguaje privado podría contraargumentar que el poseedor de dicho lenguaje podría saber por lo menos que “tiene” “algo”, una “sensación”, y que es ese algo lo que es nombrado. Pero —responde Wittgenstein— “sensación” no es una palabra que el supuesto usuario o poseedor de un lenguaje privado podría usar. “Sensación” pertenece al lenguaje natural, público. Ni podría reemplazarse ‘sensación’ por ‘tener algo’. “Tampoco nos ayudaría decir que no necesita ser una sensación: que cuando él escribe ‘S’ tiene algo y que eso es todo lo que se necesita. ‘Tiene’ y ‘algo’ también pertenecen a nuestro lenguaje común”⁵. Wittgenstein pretende, pues, hacer ver que es una ilusión pensar que puede uno “salirse” del lenguaje. Todo lo que se puede pensar tiene que poder expresarse en el lenguaje público y lo que no puede decirse en ese lenguaje no es pensamiento. Y, claro, hay muchas cosas que pueden formularse en el lenguaje natural yuxtaponiendo palabras, pero que tampoco expresan pensamientos. Para entender esto, sin embargo, tendría que extenderme sobre la “doctrina” wittgensteiniana de los conceptos y de las relaciones entre el lenguaje y la práctica y ello nos alejaría demasiado del tema central. Por el momento contentémonos con anotar que el examen sumario de lo que en principio había de ser un lenguaje privado muestra que se trata más bien de un conjunto de ladridos o mugidos o manchas.

Decir de un signo que pertenece a un lenguaje real es indicar que hay forma de regular su uso, es decir, que está sometido a reglas. Sin reglas no hay juego de lenguaje. “Lo que Wittgenstein sostenía es que si un signo tiene significado puede usarse de manera equivocada”⁶. O sea, la existencia de la regla nos garantiza el que podamos decidir, por lo menos en la gran mayoría de los casos, *cuándo* quien ha usado un cierto signo

⁵ *Ibidem*.

⁶ R. Rhees, “Could Language be Invented by a Robinson Crusoe?”, en *The Private Language Argument*, Edited by O. R. Jones, London, Macmillan, 1971, p. 68.

lo ha usado apropiadamente o no. La existencia de la regla asegura la posibilidad del error y la posibilidad de corrección. Pero, como ya fue sugerido, la regla no puede deber su existencia a una sola persona, porque en ese caso se trataría de una regla arbitraria, es decir, no sería una regla. Todo lo que le parecería correcto al usuario sería correcto y, por lo tanto, no podría hablarse en dichos casos de "correcto" o "incorrecto". De lo que el supuesto lenguaje privado carece es, pues, ni más ni menos que de auténticas reglas y, con ello, de la posibilidad de corrección genuina. En casos de sistemas de signos con estos rasgos no estamos, por lo tanto, en presencia de nada que pueda ser llamado, en un sentido inteligible, "lenguaje".

Los problemas de los que aquí he hablado no son, pues, insolubles, salvo —insisto— si se pretende ofrecer una respuesta o solución directa. Y esto, naturalmente, vale para todos los problemas de la filosofía. Nótese que *no* se trata de una generalización. Lo que aquí hice fue ejemplificar lo que es un resultado general del examen de la naturaleza de los problemas y de la metodología para tratarlos. Para los efectos de este trabajo empero, me parece que, más importante que concentrarme en los problemas estrictamente filosóficos, será presentar rápidamente un diagnóstico general de las desviaciones lógico-lingüísticas que engendran a los enigmas de la filosofía, pues ello nos permitirá emitir algunas consideraciones un poco más generales sobre el lenguaje.

Los problemas filosóficos se resuelven de un modo en un sentido sencillo y en otro sumamente difícil: lo que hay que hacer es no tratar de refutar con tesis a nadie, sino "sencillamente" describir el funcionamiento real del lenguaje, de tal manera que lo que antes aparecía como un problema después no se plantee. Esto está ligado a algo que dije al principio, a saber, que para Wittgenstein en filosofía no hay problemas genuinos, como sí los hay en las diversas ciencias particulares. Los problemas filosóficos son más bien nudos o confusiones lógico-lingüísticas. El papel del nuevo tipo de filósofo no es ya el de inventar nuevas teorías, doctrinas, etc., sino, más bien, el de convertirse en una especie de policía intelectual: cada vez que alguien dice algo filosófico —que es algo por lo que tenemos una fuerte inclinación— hay que hacerle ver que está, por así decirlo, cometiendo una infracción, que está descuidando o que no se ha fijado en algún mecanismo o aspecto o parte de esa inmensa maquinaria que es el lenguaje natural.

En relación con los casos particulares mencionados tenemos, creo, una idea de cómo se resuelven los problemas: básicamente haciendo ver que éstos surgen por considerar como *posible* la idea de que alguien puede, por ejemplo, nombrar objetos, reconocerlos, etc., recurriendo a un sistema de signos intrínseca o esencialmente privado y siendo el supuesto hablante el único usuario posible de dicho "lenguaje". Un lenguaje privado es un lenguaje cuyo universo de discurso lo constituyen objetos a los que por definición, en la realidad o en el experimento de pensamiento, sólo el hablante tiene acceso. Ya vimos que esto es una ilusión. Ya sea que se trate de definición ostensiva privada —mis datos sensoriales— o de referencia a entidades matemáticas o lógicas o de la intelección de verdades objetivas, etc., los actos lingüísticos sólo son exitosos en la medida en que hay diversos hablantes, en la medida en que el hablante tiene como trasfondo a una comunidad, que es lo único que podría proporcionar los mecanismos de corrección que requiere todo uso real, coherente o inteligible del lenguaje. Es preciso, por lo tanto, extirpar a toda costa de nuestra visión del lenguaje a todos aquellos supuestos que llevan a lo que de hecho son problemas insolubles (2500 años de historia lo atestiguan). O podemos abordar la cuestión desde otra perspectiva y preguntar: ¿Cuáles son las condiciones que debe satisfacer cualquier sistema de signos que aspire a ser considerado un lenguaje?

Son varias las nociones a las que se tiene que apelar para articular la respuesta wittgensteiniana. En primer lugar, está la noción de comunidad. Todo lenguaje real, por técnico, especializado, esotérico, etc., que sea, es necesariamente público. Pero la alusión a comunidades revela su importancia cuando especificamos un poco más cómo o en qué sentido son ellas relevantes. Aquí hay dos puntos: 1) la idea de que una comunidad es necesaria y 2) la idea de que una visión adecuada de la sociedad acompaña a una visión adecuada del lenguaje. Así, en lugar de hablar de *El lenguaje*, deberíamos darnos cuenta de que lo que hay es más bien una multitud de juegos de lenguaje, es decir, de sistemas de signos y reglas, establecidos en conexión con prácticas concretas o con reacciones espontáneas y unidos entre sí por semejanzas de familia. En otras palabras, la esencia del lenguaje es una quimera. No hay tal cosa. Emerge entonces de manera natural una cierta concepción del *significado*, no ya como algo dado por una teoría o una construcción *a priori*, a la que el lenguaje natural tiene que ajustarse para que no se le tenga

como "incorrecto" —nada puede ser más absurdo—, sino como resultado de una descripción fidedigna de lo que en realidad sucede: el significado de una expresión, de acuerdo con esto, está dado por su participación o membresía en los juegos de lenguaje, y es una función de lo que de hecho permite *decir*. Esto requiere quizá de algunas aclaraciones.

Aunque sí podemos atrapar en abstracto lo que es un juego de lenguaje, o sea, podríamos quizá dar una definición, ésta no sería mayormente útil. *Grosso modo*, un juego de lenguaje es una sección del lenguaje —es decir, un conjunto de nombres, verbos, oraciones, yuxtapuestos, naturalmente, de acuerdo a las convenciones gramaticales, pero incluyendo también utensilios, gestos, entonaciones, etc.— conectada con una actividad particular. En la medida en que no inventamos actividades a placer, sino en función de necesidades reales y de posibilidades materiales —intelectuales incluidas—, la creación de juegos de lenguaje, así como su disolución, está determinada por factores extralingüísticos. Ejemplos de juegos de lenguaje son, por lo tanto: *adivinar* | *diseñar* | *predecir* | *prometer* | *afirmar* | *imaginar* | *contar un cuento* | *dar un sermón*... etc.

Esto es importante por lo siguiente: si Wittgenstein tiene razón (i.e., si este enfoque es adecuado), queda claro que la comprensión real del lenguaje natural y por ende la de sus derivados —i.e., toda clase de códigos— *no nos la puede proporcionar ningún enfoque formal*. Las clasificaciones formales, como por ejemplo la de *sujeto/predicado, nombre/adjetivo/verbo*, etc., que se aplican indistintamente a todos los juegos de lenguaje, tienen *otra* función que la que en general se les asigna, especialmente en filosofía. Pueden servir como elementos de unificación, como cemento lingüístico para, entre otras cosas, facilitar el aprendizaje del simbolismo y de nuestro sistema básico de comunicación. Su estudio o, mejor dicho, la investigación fundada en alguna clasificación particular puede en principio permitir una representación prístina de ciertos rasgos generales o mecanismos del lenguaje. Pero es un error total pensar que del estudio de la gramática superficial se pueden extraer verdades metafísicas o que tal o cual formalización podría darnos la esencia o la estructura real del lenguaje y, por consiguiente, del mundo. Lo que sí importa es lo que Wittgenstein llamó la "Gramática" del lenguaje, esto es, el sistema de relaciones objetivamente existente entre oraciones (que son básicamente las que permiten la transmisión del pensa-

miento) establecido por el uso real, a su vez determinado por la praxis.

En la concepción "realista" del lenguaje propugnada por Wittgenstein, el papel que en las teorías tradicionales tenía que jugar la noción de definición ostensiva —punto de partida en el aprendizaje del lenguaje— se le confiere ahora a la noción de *entrenamiento*. Esto requiere obviamente interacción entre sujetos de una comunidad. Asimismo, la noción de sentido queda mejor entendida como "movimiento en el juego de lenguaje". Con eso evitamos una vez más todas las interminables discusiones de la filosofía tradicional, como por ejemplo: ¿Qué es verdadero o falso?: ¿La oración, es decir, el signo? No puede ser: un signo por sí sólo no es ni verdadero ni falso, o puede ser ambos. ¿No será mejor decir que lo que es verdadero o falso es la proposición, i.e., lo expresado por una oración? Desgraciadamente, carecemos de criterios de identidad para proposiciones, con esta respuesta nos vemos comprometidos con una ontología demasiado exuberante, intercalamos intermedios entre el lenguaje, el pensamiento y la realidad, etc. ¿Qué tal la creencia? ¿No es un buen candidato? Pero una creencia es un estado psíquico, subjetivo, privado, y lo verdadero y lo falso, sean lo que sean, son "propiedad común", etc. La investigación wittgensteiniana nos evita todas estas dificultades. Lo que hay que tener presente es que la comprensión en cuestiones de filosofía surge con la descripción adecuada de los usos reales de los juegos de lenguaje. En relación con la noción de "sentido", Wittgenstein ofrece, además de argumentos, diversos ejemplos igualmente ilustrativos. Equipárese, por ejemplo, al lenguaje con un juego digamos el ajedrez. Decir algo en el lenguaje es como hacer una jugada en el ajedrez. Una oración es como una formación permisible dada. Para poder jugar se requiere, naturalmente, haber sido instruido y tiene que haber reglas indicando que algo *no* se puede hacer (si alguien empieza a mover las piezas a diestra y siniestra dejaremos de decir que está "jugando"), etc. Las palabras son como las piezas, es decir son instrumentos. El todo adquiere sentido si lo vemos, por así decirlo, dinámicamente y no como un simple cálculo. Cualquier sistema de signos, por sí solo, está muerto. Es el uso o su aplicación lo que le da vida. El sentido aparece con el uso.

La noción de referencia también es reinterpretada. La referencia ya no es entendida, por ejemplo, en el caso de las oraciones como "Lo Verdadero y Lo Falso" (naciones incomprensibles),

ni simplemente como hechos, sin matizar la respuesta. ¿A qué hecho me remite, e.g. "La obra de Szostakowicz es maravillosa", "Dios me protege en la vida", " $2 + 2 = 4$ ", "El mundo es la totalidad de los hechos", etc.? La referencia no está dada por una *definición*, válida para todas las oraciones. En realidad, la noción de referencia es más compleja de lo que los filósofos han supuesto, dado que no hay ni puede haber una única noción de referencia. El carácter de la referencia y de su determinación varía en función de la forma de vida, es decir, de las expresiones, las actividades y las prácticas asociadas. Pretender hablar de referencia en abstracto, desconectada de contextos específicos, es algo absurdo. Quizá un ejemplo sea útil:

Tomemos la noción de referencia en ciencia. Tratando de hacer a un lado la controversia "realismo-instrumentalismo", quizá podamos decir que la referencia de una expresión en el caso de una teoría científica es una construcción resultante de definiciones y observación. Pero ¿tiene sentido hablar de referencia, así entendida, en el caso del discurso religioso o del discurso matemático? Parece claro que no. No se sigue, sin embargo, que cuando se habla de Dios o de raíces cuadradas no se habla de nada. Lo que sucede es que la noción de referencia está caracterizada también por el contexto, el marco conceptual, las prácticas, etc. La referencia en el caso del discurso religioso es sólo accesible a quien tiene una forma de vida religiosa. Quien pretende "probar" o "desprobar" la existencia de Dios lo único que hace es tratar de forzar el recurso a una única noción de referencia y de emplear en el contexto religioso criterios que valen en otros contextos (tratando de elaborar toda una metodología). Una rotunda prueba de que el enfoque es errado está en que es bien sabido que para alguien que cree en Dios los argumentos de cualquier tipo son redundantes (ya cree), y lo mismo acontece con quien no cree. La controversia en el caso de Dios surge porque no se entiende por qué la noción de referencia en el terreno de la religión (o del arte, del sentido común, de la lógica, etc.) no coincide totalmente con las de otras áreas, si bien todas mantienen entre sí relaciones de algún tipo (semejanzas de familia). Si esto es correcto, entonces queda una vez más de manifiesto que los enfoques formales son deficientes.

¿Significa todo esto que no se puede elaborar ninguna teoría del lenguaje? Definitivamente no. Wittgenstein no desea negar realidades. Lo que hay que tener siempre en mente es: ¿Qué

dificultades concretas se trata de superar formulando una teoría del lenguaje o apelando a ella? ¿Qué se pretende hacer ver? ¿Qué problemas se desea resolver?, etc. El lenguaje es tan susceptible de ser estudiado como lo es una silla, pero resulta evidente que hay un número indefinido de formas de ver a la silla. La podemos "ver" en términos de energía, de partículas elementales, de cualidades sensibles, de "respaldo, asiento y patas", de madera y cuero, etc. Ofreceremos uno u otro "análisis" en función de las necesidades que se quieran cubrir. En el caso del lenguaje, se puede querer hacer ver, e.g., que es formalizable, y esto puede ser útil en conexión con la lógica, o que *no* lo es, y esto puede ser interesante para el psicólogo o el fisiólogo o el lingüista; pero la posición que se adopte debe de estar conectada con problemas y con tesis concretas. Permítaseme dar un último ejemplo: la fundamentación de las matemáticas. Frege, Russell y Whitehead pensaron que era posible reducir la matemática a la lógica (incluyendo la teoría de conjuntos.) ¿Por qué pensaron eso? Porque había ciertas dificultades con el *status* de las verdades matemáticas, de las pruebas correctas en matemáticas, etc., y ellos pensaron que en términos de clase, relación, membresía, proposición, etc., podían "salvar" a las matemáticas. Efectuaron entonces su "reducción", pero luego infirieron que habían llegado al nivel fundamental en ontología, y allí empezó su labor *qua* metafísicos. Pero ¿no deberían haberse dado cuenta más bien de que lo que ellos habían logrado era elaborar un nuevo cálculo al que de manera perspicua podían poner en relación con el ya existente de la aritmética? El gran lógico polaco Stanisław Leśniewski, por ejemplo, también llevó a cabo un programa de fundamentación de las matemáticas, sólo que sus nociones básicas eran las de parte y todo, no las de clase y miembro. Por razones *extra-programáticas*, uno tuvo auge y el otro no. Pero su mera existencia debería haber bastado a los filósofos de la matemática para comprender que no hay tal cosa como *El* programa de fundamentación de las matemáticas. Lo mismo acontece, *mutatis mutandis*, con el lenguaje.

¿Qué es, pues, una teoría del lenguaje? Una teoría no espuria del lenguaje es una construcción, una forma generalizada y abstracta de ver el lenguaje, una propuesta para tratarlo de cierta manera, elaborada para satisfacer ciertos requerimientos "técnicos" de las diversas ciencias particulares. Una teoría del lenguaje tiene que poder ser útil al científico en su trabajo.

Una teoría inútil, aunque esté bien formulada, no es una buena teoría —como sería una manija que diera vueltas pero que no afectara al mecanismo—. Es por lo tanto importante que no desdeñemos la enseñanza de Wittgenstein y que dejemos de seguir imaginándonos que existe algo así como *La descripción Del esqueleto lógico Del lenguaje*, la cual nos daría *La esencia de todo lenguaje posible*. Mucho más fructífero es ver al lenguaje como algo que no puede existir independientemente de las prácticas que conforman a la vida social, a cuyo servicio finalmente está.

ALEJANDRO TOMASINI BASSOLS

Instituto de Investigaciones Filosóficas.