

PRESENTACIÓN DE *INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS* DE LUDWIG WITTGENSTEIN

Investigaciones filosóficas, de Ludwig Wittgenstein, publicado por el Instituto de Investigaciones Filosóficas en coedición con la Editorial Crítica de Barcelona, España (traducción de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, México-Barcelona, 1988), fue presentado el 26 de septiembre de 1988 en el mismo Instituto. Participaron en la presentación los profesores Mark Platts, Salma Saab, Alejandro Tomasini, Margarita Valdés y Luis Villoro. Se reproducen en seguida los comentarios de los participantes.

MARK PLATTS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS, UNAM

Me han dado a entender que existe en este país una materia que se llama "Antropología Filosófica". Hace pocos años, durante una noche lluviosa en Oxford, Strawson y yo tratamos de imaginar qué podría ser esta materia. Resultado: un fracaso total. (Hablo de nuestros esfuerzos, no de la materia. O, por lo menos, así lo creo.) Podíamos imaginar qué sería la filosofía de la antropología —aun cuando esta hazaña resultó más difícil para Strawson que para mí— y podíamos imaginar lo que sería un estudio antropológico de la filosofía. Pero nada más.

No estoy aquí para hablar acerca de las debilidades imaginativas de los habitantes de mi isleta. Aludo a esta conversación con Strawson porque la segunda posibilidad, el estudio antropológico de la filosofía, me parece interesante y además algo relacionado con nuestro tema de hoy y con lo que hemos escuchado hoy. Hay muchas tribus exóticas en el mundo filosófico: algunas tan, tan exóticas, que la *Zoología fantástica* de Borges resulta, en comparación, casi mundana. Hay (por ejemplo), una tribu curiosa: su país de procedencia está en Europa oriental, pero su equivalente de la Basílica de la Virgen de Guadalupe está, poéticamente, en el London School of Economics. Para ser aceptado como miembro de esta tribu es obligatorio declarar tres cosas: primero, que uno no fuma; segundo, que uno no toma; y tercero, que uno no es mujeriego (Imre Lakatos siempre dijo que mintió solamente una vez para lograr ser miembro). Pero para llegar a ser de categoría en esta tribu, uno tiene que satisfacer otro requisito aún más curioso: es necesario tener más de un nombre propio, pero los múltiples nombres propios se distinguen entre sí solamente por suscritos.

De estas cuatro condiciones, yo solamente satisfago una... Pero el obstáculo más grande para mí, sería una condición más para el ingreso a esta tribu. Los miembros tienen que creer todo lo que cree su dios; no se tolera ningún tipo de herejía. Pasando por alto los contenidos de las creencias de

su dios, lo que hace que esta condición sea tan difícil de satisfacer es la combinación de dos hechos adicionales. Uno es —acuérdense de la condición de múltiples nombres propios— que no queda nada claro si esta religión es monoteísta; en comparación, los enigmas del cristianismo en relación con la Trinidad son, por lo menos, superficiales. Y el segundo hecho, antropológicamente aún más importante, es que su dios todavía vive —por lo menos, más o menos— y, por supuesto, arriba de uno de sus suscritos. Existe encarnado para identificar, sin ninguna ambigüedad, a los herejes. El dios Karl se mantiene a la puerta de su tercer mundo platónico, las llaves cencerreando en su mano.

Tal vez esta sea la diferencia más evidente entre esta tribu y otra igualmente famosa —y además más relacionada con nuestra presencia aquí hoy. (Algunas personas, Stephen Toulmin por ejemplo, han logrado ser miembro de las dos tribus; para lograr esto, uno tiene que haber asimilado, en términos de *posturas múltiples*, el equivalente intelectual del *Kama Sutra*.) El dios de esta segunda tribu, siguiendo los consejos de Nietzsche, sí murió; y este hecho tiene ramificaciones innumerables. Por ejemplo, la elección de los miembros de la tribu tiene que tomar otra forma. Me parece que el modelo para entender su sistema de elección surge del clásico club inglés. Dadas mis afinidades con Marx —hablo de Groucho, no de Karl— esta es una de las razones por la cual nunca seré un miembro de esta tribu.

Sin embargo, me parece evidente que el dios de la segunda tribu, Ludwig Wittgenstein, era un genio: un filósofo cuya importancia trasciende el contexto histórico específico en el cual trabajaba. Produjo por lo menos dos grandes sistemas filosóficos; y en relación con el más grande de estos dos sistemas, me parece evidente también que su libro *Investigaciones filosóficas* constituye su expresión definitiva.

Acabo de decir que Wittgenstein era un genio; pero debería de añadir que me parece igualmente evidente que sus auto-nombrados discípulos hoy en día no son genios. También dije que no soy un miembro, ni lo seré, de la tribu de sus discípulos; ahora añadiré que, sin embargo, sí soy “wittgensteiniano”. En este uso de la palabra diría que casi todos los filósofos serios de la actualidad son “wittgensteinianos”: porque se puede entender su trabajo filosófico solamente en términos de la sombra, del campo magnético, que nos ha legado el propio Wittgenstein. Seamos conscientes del hecho o no, nuestras ideas sobre las cuestiones centrales de la filosofía y sobre las mejores —y las peores— maneras de abordarlas son todas “wittgensteinianas”. El trabajo de Wittgenstein es uno de los paradigmas que gobierna la mayor parte de las investigaciones filosóficas de importancia hoy en día.

Pero, repito e insisto, eso *no* implica que casi todos seamos “wittgensteinianos” en otros usos de la palabra. No implica que casi todos tengamos una fe inquebrantable en la verdad total de todo lo que dijo el propio Wittgenstein. Tampoco implica que casi todos hayamos sido nombrados “wittgensteinianos” por parte de alguien que guarda la relación ancestral de *haber sido un estudiante de* con el propio Wittgenstein. Aún menos implica que casi todos creamos en la verdad total de lo que dicen los curanderos de la tribu. Por ejemplo, yo sigo empleando, y seguiré empleando,

algunos conceptos como aquellos de verdad, falsedad y contradicción, conceptos que muchos curanderos de la tribu —por ejemplo, Stanley Cavell y (¿por qué no?) los nuevos curanderos mexicanos— ven con desdén, como *vieux jeu*. Para ellos, yo soy un hijo de la barbarie.

Pero el asunto sigue complicándose. Wittgenstein produjo por lo menos dos grandes sistemas filosóficos; pero también han ocurrido algunos cismas dentro de su iglesia, dentro de su herencia de una “forma filosófica de vida”. Las ortodoxias de interpretación de los años sesenta han sido fuertemente cuestionadas —no obstante la capacidad de mucha gente de seguir repitiéndolas como loros. Hoy en día hay más de una tribu que cree ser el pueblo elegido; es muy buena cuestión si este es o no un cumplido al dios. Pero no quiero detenerme aquí en tales asuntos teológicos.

Sería algo ridículo intentar decir cuál fue la contribución filosófica más importante de Wittgenstein en sus *Investigaciones filosóficas*; sin embargo, quisiera indicar una contribución que a mí me parece verdaderamente grande. La contribución muestra, creo, la importancia de *luchar con el texto* del propio Wittgenstein; además, se relaciona —aunque sea indirectamente— con ciertas obsesiones de Wittgenstein sobre la naturaleza de la filosofía misma. Se trata del concepto de *privacidad*.

Por regla general, los filósofos no inventaron los conceptos centrales de la metafísica, la epistemología y la filosofía de la mente. Y aun cuando los filósofos sí inventen algún concepto, muchas veces este concepto llega a tener una vida más amplia en la sociedad, la cultura: una vida, además, con un alto grado de independencia de sus creadores. Yo no sé qué tipo de origen tuvo la concepción de privacidad que interesaba tanto a Wittgenstein; pero sí estoy seguro de que esta concepción en *nuestras* culturas no es una concepción “meramente filosófica”. Por lo menos, desde la época de Descartes y Newton, se encuentra —desde luego expresada de muchas formas diferentes— la idea de que la vida mental o personal de *otras* personas está fuera del *alcance perceptual* de uno, junto con la idea correlativa de que la única forma de lograr, si es posible lograrlo, cualquier conocimiento de las vidas mentales o personales de los demás sería por medio de algún tipo de *inferencia*, fundada en algunos datos básicos que sí están dentro del alcance perceptual de uno. El camino desde este punto de partida hasta la idea de que los datos básicos son perceptualmente accesibles solamente a uno, está muy andado, aunque sin pies de plomo.

Yo he tratado de expresar esta concepción clave en términos del contraste entre percepción e inferencia. Mi uso de la terminología para marcar este contraste es, por supuesto, medio técnico. Pero la concepción clave de la privacidad —no la terminología que he usado para aprehenderla— se encuentra como un fenómeno abarcante en nuestras culturas, desde las obras más grandes de la literatura hasta en las cantinas más humildes. (He enfatizado en *nuestras culturas* porque entiendo que en algunas otras —por ejemplo, la de la India— nunca ha surgido esta concepción de privacidad. Una buena pregunta es ¿por qué no?)

En una de sus oraciones más enigmáticas, Wittgenstein dice que una sensación “no es un algo, pero tampoco es una nada” (PI, sección 304).

Por muchos años traté de adivinar el contenido de este misterio; todavía dudo a veces que yo entienda lo que quiso decir el propio Wittgenstein por medio de esta oración. Pero sí creo que ya entiendo algo de lo que alguien *podría* querer decir de esta forma tan curiosa.

Decir que una sensación 'es una nada' sería *una* expresión de una actitud conductista. Decir que una sensación 'es un algo' sería *una* manera de expresar una consecuencia de la concepción de privacidad que acabo de esbozar. Según esta concepción, una sensación de otra persona es 'un algo' que queda detrás de lo que puedo ver. Puedo intentar inferir cómo es este 'algo', pero siempre la sensación del otro queda como un objeto indefinido para mí, un fugitivo en la vida mental del otro.

Parece que nos enfrentamos aquí con un dilema directo: una sensación es 'un algo' o es 'una nada'. ¿Qué otra opción hay? Así parece que tenemos que escoger una u otra alternativa. Pero gracias a (uno de) los dioses, podemos llegar a reconocer otra posibilidad: rechazar la concepción de privacidad que en cierto sentido comparten los conductistas con los cartesianos. Hacer esto es tomar en serio, y *literalmente*, la idea de que una sensación puede ser *esa cosa* que se ve en, por ejemplo, la cara de otra persona. Uno puede ver el dolor del paciente, el deseo del seductor; y esta manera de emplear el vocabulario de *percepción* se debe entender como literal, no metafórica.

Cuando un niño adquiere el vocabulario de los "bienes secos de tamaño mediano", no es adecuado decir solamente que ya puede formular y comprobar un nuevo tipo de "hipótesis" acerca de las causas ocultas de (algunas de) sus experiencias; más bien, con esta adquisición aparece *dentro de su alcance perceptual* una nueva gama de hechos. De la misma manera, cuando un niño adquiere el vocabulario mental, dentro de su alcance perceptual aparece otra nueva gama de hechos —aquellos acerca de las vidas mentales y personales de los otros.

Todo lo que he dicho es mera afirmación, no argumentación. Para vencer racionalmente a cualquier filósofo inteligente, tendría que sumergirme en los detalles de los argumentos pertinentes. Especialmente, tendría que considerar los argumentos pertinentes dentro de la teoría del conocimiento, la filosofía de la percepción, y la filosofía del lenguaje. Esto no va a asombrar a ningún estudiante de las obras de Wittgenstein; además, ejemplifica una moraleja importante acerca de la naturaleza de la filosofía: la de que su dificultad y su sublimidad derivan en gran parte de las interconexiones entre distintas partes de la disciplina. Mi propósito hoy no ha sido convencer a nadie acerca de mis ideas en relación con la privacidad. Solamente he intentado trazar a grandes líneas las conexiones entre los argumentos detallados que se encuentran en las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein y algunos grandes problemas filosóficos —problemas que *no son* propiedad privada ni de ninguna "escuela" específica ni de ninguna "iglesia" particular.

SALMA SAAB

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS, UNAM

Presentar un libro como las *Investigaciones filosóficas* de Ludwig Wittgenstein es una tarea más que difícil. Por un lado se me plantea la cuestión de cómo presentar un libro que casi todo filósofo conoce en mayor o menor grado y, por otro, de cómo explicar el hecho de que no obstante su extraordinaria influencia, su publicación en castellano haya sido tan dilatada.

No me detendré en la un tanto accidentada historia de su traducción excepto para señalar que fue hace ya más de 20 años —cuando las *Investigaciones filosóficas* no gozaban de su actual popularidad— que el maestro Alejandro Rossi con gran acierto señaló la importancia que tendría para el mundo filosófico e intelectual en lengua española el contar con la traducción de esta obra póstuma de Wittgenstein. Afortunadamente hoy, y gracias al esfuerzo conjunto del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM y la Editorial Crítica de Barcelona, la larga espera llegó a su fin. En lo que sigue diré dos o tres cosas generales acerca de las *Investigaciones*.

Si el *Tractatus Logico-philosophicus* es la obra más representativa del llamado primer Wittgenstein, las *Investigaciones* es la obra más representativa de su segunda época, aquella que —podríamos decir— va de mediados de los años treinta hasta su muerte en 1951. Wittgenstein nos ofrece en el *Tractatus* y en las *Investigaciones* dos maneras contrastadas entre sí de concebir los problemas filosóficos y la filosofía misma. Podríamos decir que parte de lo que Wittgenstein hace en el *Tractatus* constituye la última propuesta del programa logicista iniciado por Frege y seguido por Russell, en la cual se busca fundamentar la matemática en la lógica. La manera de encarar los problemas filosóficos en las *Investigaciones*, en cambio, es una postura original de Wittgenstein donde la lógica deja de ocupar el lugar central. Pero, a pesar de los contrastes evidentes entre las dos obras, hay además muchos lazos que las unen. Wittgenstein señala en el prefacio de las *Investigaciones* que su pensamiento sólo se comprendería adecuadamente en contraste con, y teniendo como telón de fondo, el *Tractatus*. Pero como Wittgenstein no es explícito respecto a cuáles y de qué manera se dan tanto la continuidad como los cambios profundos que sufre su pensamiento, los comentaristas de Wittgenstein no logran ponerse de acuerdo en sus interpretaciones. Sin embargo, en el caso de Wittgenstein el desacuerdo es más severo que en el de otros autores. Una y otra vez se confirma el temor que nunca abandonó a Wittgenstein de que su obra no sería bien comprendida, temor que en vida de Wittgenstein se confirma primero con su maestro y admirador Russell y después con los positivistas lógicos. Dada la publicación póstuma de parte de la obra de Wittgenstein, esta larga lista de filósofos que no han comprendido su pensamiento se extiende hasta nuestros días. Esta situación ha generado la aparición de múltiples sectas wittgensteinianas —unas más fanáticas que otras— que reclaman para sí la verdadera

interpretación y revelación de los epigramáticos y sugestivos comentarios filosóficos, tan característicos de toda su obra.

Wittgenstein escribe en el *Tractatus* que la filosofía es una crítica del lenguaje (4.0031), y esta idea de la filosofía es una constante en todos sus escritos. No obstante, Wittgenstein modificará tanto la manera como concibe la estructura interna del lenguaje, como su relación con el mundo. Con respecto a la conexión lenguaje-mundo, Wittgenstein abandona la concepción pictórica del lenguaje, esto es, la concepción del lenguaje como representación del mundo, tan fundamental en el *Tractatus*. En las *Investigaciones filosóficas* considerará al lenguaje como algo vivo, cambiante y polimorfo que requiere que se estudie en su contexto de uso, y no como si se tratara de algo acabado y susceptible de ser estudiado a la manera de un cálculo. Nuestro lenguaje, nos dice Wittgenstein, puede verse como una vieja ciudad cuya configuración se modifica, se deforma, se reacomoda a nuevos propósitos, fines y necesidades, y forma una parte primordial de nuestras formas de vida (cf. par. 18). El lenguaje admite una gran plasticidad, pero una plasticidad que tiene límites: ni es tan rígido que no permita modificaciones, ni es tan abierto que permita todo.

Wittgenstein abre las *Investigaciones filosóficas* ofreciéndonos una imagen del lenguaje que toma de las *Confesiones* de San Agustín con el propósito de cuestionarla. Una de su críticas se centra en que ese lenguaje se nos presenta estructurado bajo el modelo de los nombres, esto es, expresiones cuyo significado lo constituye su referente. Un lenguaje, como lo sería por ejemplo el del *Tractatus*, donde la función predominante consiste en describir el mundo. Una buena parte de las *Investigaciones* está dedicada al problema de cómo se determina el significado de las expresiones y cómo es que los hablantes adquieren una comprensión de ellas, pero enfatiza más que la univocidad del significar, sus diferencias y semejanzas. Wittgenstein nos muestra cómo en diferentes contextos, o "juegos del lenguaje", se van constituyendo los sujetos en practicantes de una lengua. Todo esto lo hace Wittgenstein entrando en detalles, que tienen como propósito erosionar el modelo homogéneo que subyace no sólo a lo que dice San Agustín, sino a todo un estilo de hacer teorías del significado.

A pesar de que existe un orden en los comentarios de Wittgenstein, como él mismo señala en el prefacio, este orden no nos compele a leerlos en una sola dirección: son pensamientos que van en varias direcciones, y con diversos entrecruzamientos. A pesar de esta advertencia, los comentaristas de Wittgenstein suelen privilegiar una dirección frente a otras. Señalaré aquí dos de las más importantes.

En la primera, se pasa de las secciones en las que Wittgenstein habla del significar a las secciones en las que Wittgenstein habla acerca del lenguaje privado —que probablemente son las secciones más conocidas para muchos aquí presentes. Wittgenstein entiende por lenguaje privado (p. 243) el uso privado de las expresiones con las que un individuo se refiere a las experiencias a las que sólo él o ella tiene acceso, como sus dolores, sus sensaciones, sus sentimientos, etc., de modo que nadie más puede entender ese lenguaje. En el lenguaje privado Wittgenstein cree que de nueva cuenta se estaría echando mano del modelo referencial de los nombres, pero con la

complicación de que, al referirnos al mundo interno, la tentación de apelar a las experiencias como sus referentes hace que lo absurdo de la tesis sea más incisivo que en el caso en el que nos referimos a algo públicamente observable.

En la última década, en cambio —a raíz de la publicación de los trabajos de Saul Kripke y de Michael Dummett—, se ha desencadenado un encarnecido debate cuyo eje lo conforma la idea de lo que es una regla, la manera de seguir una regla, y las diversas maneras en que puede verse una actividad reglamentada. Estas variantes de énfasis en las diversas partes de las *Investigaciones filosóficas* han traído consigo una forma novedosa de conectar estas secciones con las secciones subsiguientes que se refieren al lenguaje privado. Un brazo de esta polémica tiene que ver con que para algunos la manera en que Wittgenstein entiende el lenguaje obstruye todo intento de dar con una teoría del significado, y el otro brazo tiene que ver con la disputa realismo-antirrealismo.

En síntesis, lo que Wittgenstein sostiene respecto a las reglas es que se trata de un concepto de “semejanza de familia”, ya que las diversas actividades reglamentadas comportan entre sí diferencias y afinidades que nos permiten comparar o establecer sus parentescos de diferentes maneras, y no en términos de que compartan ciertas características esenciales. Wittgenstein pone de relieve la idea del lenguaje como una práctica de la comunidad, pero no sólo como una práctica más, sino como una práctica que se inserta en otras prácticas sociales. Destacará el papel que juegan, por un lado, la comunidad de hablantes y, por el otro, el contexto de uso de las expresiones, en la determinación de los significados de las palabras y de las oraciones.

Mis inclinaciones filosóficas están con aquellos que defienden la idea de que los comentarios de Wittgenstein no invalidan el intento de dar con una teoría del significado para nuestro lenguaje ordinario y que su posición puede leerse en forma realista. Pero no es el momento para argumentar en favor de esta idea.

Todavía hay mucho material inédito de Wittgenstein, la mayor parte en alemán. Ojalá no tengamos que esperar tantos años para poder tener acceso a ese material en forma al menos transcrita (ya que aunque en algunas universidades existen copias de este material inédito, les puedo asegurar que la letra de Wittgenstein es casi tan difícil de entender como sus pensamientos), y otros tantos más para contar con traducciones al castellano. La espera de la obras de Wittgenstein no es privativa del mundo hispánico, también los ingleses han tenido que esperar que se publiquen en inglés algunas de las obras que ya aparecieron en alemán, y la historia de esta espera también ha sido un tanto accidentada.

ALEJANDRO TOMASINI BASSOLS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS, UNAM

Yo quisiera iniciar mi breve contribución con una pregunta sencilla y tal vez

un tanto pueril: ¿qué adjetivos empleamos usualmente para dar expresión a nuestra evaluación de un libro? Por ejemplo, ¿qué razones podemos ofrecer si juzgamos que un libro es “malo”? Podríamos decir que no contiene nada nuevo, que el estilo es monótono, que la temática es aburrida, etc. ¿Y si el libro es bueno? Podría entonces decirse que se trata de un libro con ideas atrevidas, que está bien estructurado, que el estilo es novedoso u original, y así sucesivamente. Se nos plantea, empero, una curiosa dificultad cuando nos enfrentamos a las *Investigaciones filosóficas* de Ludwig Wittgenstein porque ¿cómo podría una palabra sintetizar en ella sola todo un arco-iris de virtudes? ¿Qué adjetivo sería el apropiado para un libro cuyo texto nos es entregado en un estilo altamente original, cuyas ideas centrales no tienen antecesores, un libro que, como el lector avezado no dejará de percibirlo y disfrutarlo, combina una rigurosa y gélida labor intelectual con una fogosa, casi dolorosa, pasión por dar expresión de la manera más exacta posible a lo que de hecho es el mensaje último de un genio? ¿Qué boca, que no fuera la de un Dante o la de un Erasmo, podría elegir o confeccionar el adjetivo que nos permitiera decir ‘El libro de Wittgenstein es...’?

Deseo sostener aquí que las *Investigaciones filosóficas* pertenecen a la más pura realeza libresca, al grupo selecto de obras en las que incluimos, quizá únicamente, a *Las leyes* de Platón, a la *Metafísica* de Aristóteles, a las *Meditaciones metafísicas* de Descartes y la *Crítica de la razón pura* de Kant. Pero más todavía, dentro de ese conjunto semi-divino de libros inclusive, las *Investigaciones filosóficas* ocupan un lugar privilegiado. Todos los libros mencionados y otros que podrían añadirse a la lista de las obras que tienen como característica primordial el haber sido escritas para la posteridad, por mentes que se adelantaron a su tiempo, conforman un grupo, una sola tradición. Frente a ésta, las *Investigaciones filosóficas* son una obra que brilla por su carácter singular, único. Afirmaciones tan temerarias exigen, como es obvio, un mínimo de justificación, para hacer ver que nuestra admiración no es gratuita ni arbitraria ni irracional. Eso es lo que intentaré ofrecer rápidamente en lo que sigue.

Entraré muy brevemente, un poco más abajo, en consideraciones de orden temático, pero quisiera en primer lugar llamar la atención sobre ciertos rasgos formales de la obra que, si bien lo más probable es que surtan el efecto deseado por el autor, operen sin embargo para el lector no prevenido de modo inconsciente y que, por lo tanto, no se les disfrute como sin duda lo valen. Como intentaré hacer ver, el estilo literario de Wittgenstein no es un mero capricho, el resultado de una inspiración de musa o la manifestación de la vanidad del escritor. De las *Investigaciones filosóficas* podemos ciertamente afirmar lo que Wittgenstein mismo dice de sus *Philosophical Remarks*: se trata de un libro “escrito para hombres que tengan simpatía por su espíritu. Este espíritu es diferente del que ahora conforma a la vasta corriente de la civilización europea y americana en la cual todos estamos inmersos. Ese espíritu se expresa en movimientos hacia adelante, en la construcción de estructuras cada vez más amplias y complicadas; el otro en el esfuerzo por acceder a la claridad y a la visión perspicua, cualesquiera sean las estructuras. El primero trata de atrapar al mundo desde su periferia, en su variedad; el segundo en su centro —en su esencia. Así, el

primero añade construcción tras construcción, moviéndose, por así decirlo, hacia adelante y hacia arriba, en tanto que el otro permanece donde está y lo que se esfuerza por atrapar es siempre lo mismo”.

“Yo quisiera decir —confiesa Wittgenstein— ‘Este libro está escrito a la gloria de Dios’, pero en nuestros días ello sería torpemente deshonesto, esto es, no sería debidamente comprendido. Lo que quiere ello decir es que el libro está escrito con buena voluntad y en la medida en que no esté así escrito, sino por vanidad, etc.; el autor quisiera que se le condenara. Él no puede liberarlo de esas impurezas más allá de lo que él mismo está libre de ellas.” Es claro que este párrafo también podría haber servido de prefacio para las *Investigaciones filosóficas*, porque éstas no describen otra cosa que el itinerario intelectual de una mente lúcida en grado supremo y capaz tanto de superar los obstáculos puestos en su camino por los adversarios en el quehacer filosófico como de desdeñar los obsequios de los falsos amigos, como la gloria académica y el prestigio social. Todo ello exigía un modo particular, no trillado, de expresarse y cuya naturaleza fuera acorde a lo que se estaba descubriendo. No hay en este libro, por lo tanto, poses lingüísticas, y ello es algo que habrá de impactar a cualquier lector. Lo importante, sin embargo, es percatarse de que el modo de presentación de las ideas es esencial a éstas y el único susceptible de permitir su materialización lingüística. Como puede fácilmente apreciarse, los resultados wittgensteinianos no pueden jerarquizarse, sistematizarse, probarse, etc. Eso se puede hacer, en muchos casos por lo menos, con los productos de la filosofía convencional. Pero el pensar wittgensteiniano exigía un nuevo modo de hablar, puesto que representa un nuevo modo de pensar. Las características estilísticas son, pues, parte de la obra, la cual, por lo tanto, combina profundidad y belleza. ¿Qué podemos decir, en unas cuantas palabras, acerca de las características de un estilo así?

Lo primero que llama la atención es el hecho de que, sin afectaciones dramáticas, las *Investigaciones* se van desarrollando a través de un diálogo. Hay un “Tú” imaginario que una y otra vez ataca, plantea problemas, eleva objeciones y al cual hay que vencer en el duelo verbal, en ese ping-pong intelectual que es el auténtico debate filosófico. ¿Quién es “el otro”, ese “Tú” cuya voz es preciso acallar? El contrincante del autor de las *Investigaciones filosóficas* es ni más ni menos que el Filósofo Tradicional, el filósofo oculto en todos y cada uno de nosotros, los usuarios del lenguaje. Quien polemiza con Wittgenstein es el hombre hipnotizado por ciertas formas de expresión, las cuales lo llevan inadvertidamente por la senda del sinsentido, que, curiosamente, él se resiste con todas sus fuerzas a abandonar. Tal vez sea redundante decirlo, pero para no dar lugar a posibles malas interpretaciones (podemos decir a ‘interpretaciones popperianas’) lo señalaré: el interlocutor imaginario en las *Investigaciones filosóficas* no es un hombre de paja, un tonto, un mecanismo *ad hoc* que serviría para plantear objeciones fáciles de salvar, problemas de solución obvia, etc. En las *Investigaciones filosóficas* el combate entre el Filósofo Tradicional y el filósofo del nuevo estilo es encarnizado. Entre ellos se libra una guerra intelectual total, pero honesta, limpia. El libro es, pues, en cierto sentido, autobiográfico y, na-

turalmente, ello hace que su lectura sea particularmente excitante. Esto además se refuerza por otra razón que expongo más abajo.

Un segundo rasgo distintivo de esta obra es el sentido del humor que la permea. No se trata, evidentemente, de chistes vulgares. El sentido del humor de Wittgenstein es tan fino que las más de las veces es desconcertante, no se sabe si se habla en serio o qué se persigue con la "broma". El humor de Wittgenstein es pedagógico: sirve siempre para enseñar algo porque (como bien lo vieron algunos, no muchos, entre los cuales habría que incluir a Bertrand Russell y a William James) un buen chiste puede, en el momento apropiado, ser más contundente que un potente argumento escueto o directo. Veamos rápidamente un par de ejemplos.

En la sección 250, Wittgenstein pregunta: ¿por qué no puede un perro simular dolor? Inmediatamente después, él nos indica con otra pregunta la clase de respuestas que hay que descartar: '¿Es porque es demasiado honesto?' Es obvio que no se trata de eso. Wittgenstein está llamando la atención sobre el hecho de que lo que constituye el trasfondo normal y obligado en el que se insertan acciones y conducta y que permite la atribución de predicados "mentales", morales, etc., está ausente en el caso del perro. Es por eso que no tiene sentido decir de un perro que simula dolor, que es honesto, que tiene esperanzas, ensueños, etc. Pero nótese que lo que mediante su pregunta Wittgenstein pone al descubierto no son errores o falsedades, sino absurdos y su objetivo no es otro que el de revelarnos un elemento de lo que él llamó la 'Gramática' de nuestro lenguaje.

En la sección 267, Wittgenstein, tratando de redondear su ataque sobre los supuestos y la idea misma de un lenguaje privado, pregunta: ¿Por qué no puede mi mano derecha darle un regalo a mi mano izquierda? Mi mano derecha puede poner el regalo en la izquierda, etc. El punto que Wittgenstein está estableciendo aquí es que, así como en este caso las "consecuencias prácticas" no serían las de eso que nosotros llamamos 'dar un regalo', de igual modo, si una persona cree que se está dando a sí misma una "definición ostensiva privada" está haciendo una aplicación absurda de una expresión que, usada de otro modo (esto es, no filosóficamente) es perfectamente legítima (*i. e.*, 'darse a sí mismo una definición ostensiva privada').

Como éstos, hay otros ejemplos de preguntas o afirmaciones cómicas, siempre envueltas, no obstante, en un halo de seriedad, deliberadamente incluidas allí donde están para confirmar un resultado o mostrar, mejor de lo que lo haría en esos casos incluso una reducción al absurdo, lo inaceptable de una determinada pre-suposición o de una afirmación filosófica. Las *Investigaciones filosóficas* son, por lo tanto, un texto ameno.

Una tercera peculiaridad de las *Investigaciones* es que en ellas la imaginación tiene rienda suelta, si bien nunca se desboca. Proliferan los ejemplos curiosos, las situaciones contrafácticas, los casos raros pero perfectamente posibles y, además, convincentes. Por ejemplo, para ilustrar la posición fregeana de que no puede haber una proposición sin un sentido definido, Wittgenstein le regala al adversario el siguiente parangón: "es como si se dijera: dejé al hombre encerrado con llave allá arriba. No dejé más que una

puerta abierta”; o para mostrar que no puede haber una noción privada de recuerdo, dice: “Es como si alguien comprara varias copias de periódico para asegurarse de que lo que se dice es verdadero”; o para describir su función *qua* filósofo, nos dice que lo que quiere hacer es “enseñarle a la mosca la salida de la botella”. Muchas comparaciones y contrastes son inusuales, pero precisamente por eso mantienen vivo el interés en la discusión, el carácter extraño de la polémica (que permite que se argumente por medio de ejemplos como los mencionados) y muy a menudo se destaca, de modo imposible de no percibir, el carácter grotesco de la posición filosófica que se está en ese momento considerando. Más aún: la táctica indica que, en esos casos, esos ejemplos son el arma apropiada. Una vez más, forma y contenido están entrelazados en las *Investigaciones* y el genial estrategia que fue su autor se sirve de la imaginación con toda destreza para ir conquistando nuevas posiciones.

Pasemos ahora rápidamente a la trama urdida en las *Investigaciones filosóficas*. Lógicamente, la intuición fundamental es tal vez la idea de que en filosofía no hay problemas genuinos ni, por consiguiente, “soluciones”, ni fáciles ni no fáciles. Lo que llamamos ‘problemas filosóficos’ son más bien complejas confusiones, provocadas por un desconocimiento casi patológico de la gramática de nuestro lenguaje. Tal vez el mensaje último de Wittgenstein sea efectivamente este: todo ese apasionante mundo de problemas que conocemos como los ‘problemas de la filosofía’ está constituido, en última instancia, por pseudo-problemas y no son sino “castillos de naipes” y “estériles quimeras”. ¿Se nos sugiere acaso que lo que hay que hacer es simplemente darles la espalda y asunto concluido? Nada más alejado que eso de la profundamente honesta posición wittgensteiniana. Hay que enfrentarse a ellos, pero con el ánimo de, por así decirlo, desenmascararlos, no engañándonos aceptándolos desde el comienzo como genuinos, sino haciendo un esfuerzo por disolverlos por medio del nuevo aparato conceptual que se nos ofrece y aplicando las diversas técnicas de tratamiento inventadas por Wittgenstein y ejemplificadas en sus libros, y en particular en las *Investigaciones filosóficas*. Es esta una labor hercúlea por lo complicado y lo difícil. Un punto muy importante en relación con esto y que no quiero pasar por alto es el siguiente: una determinada disciplina, en este caso la filosofía, es combatida. Esto ¿cómo se logra, cómo se efectúa? ¿No es acaso haciendo una vez más “filosofía”? La respuesta puede ser ‘sí’, si lo que se quiere decir es que la temática es común, que los problemas abordados son muy generales, que las respuestas científicas son irrelevantes, etc. Pero asimilar la nueva actividad intelectual inventada por Wittgenstein a la filosofía tradicional sería dar muestras de miopía mental y de falta de sensibilidad. Que nos quede claro de una vez por todas: Wittgenstein inaugura un nuevo modo de pensar y este nuevo modo de pensar nos es transmitido primordialmente, en el libro que esta noche presentamos.

¿Qué nos dan, pues, las *Investigaciones filosóficas*? En primer lugar, un nuevo aparato conceptual, del cual, desafortunadamente, a menudo se piensa que es fácilmente exportable: personas que no comprenden a Wittgenstein o que no lo aceptan o que simplemente ni siquiera han tenido la

paciencia de leerlo o de leerlo con cuidado o detenidamente, se han apropiado muy cómodamente de diversos elementos del aparato conceptual por él forjado, adaptándolo a sus propios fines y no logrando con ello otra cosa que trivializarlo o deformarlo por completo. Ejemplo paradigmático de este penoso fenómeno es la noción de juego de lenguaje. Está de moda ahora, suena bien usar la expresión. De ahí que encontremos que multitud de existencialistas, tomistas, marxistas, idealistas, toda clase de filósofos “analíticos”, etc., se sirven con displicencia de la noción de juego de lenguaje y tienden a emplearla a diestra y siniestra. Huelga decir que esta popularización de la noción equivale a su exterminio, a su aniquilación. Y lo mismo acontece con otros conceptos, igualmente ricos en poder explicativo, como lo son los conceptos de forma de vida, semejanzas de familia, criterio, ver como, significado como uso, gramática, etc. En las *Investigaciones filosóficas* todos ellos son explicados, ilustrados y aplicados. De hecho son el apero de todo aquel que quiera con seriedad considerarse un ‘wittgensteiniano’. “Aprovechados” por los usurpadores son mal empleados y, peor aún, incomprendidos. Estos conceptos están contruidos de tal modo que, fuera del contexto conformado por el modo de hacer filosofía iniciado por Wittgenstein, se vuelven completamente inutilizables y es absurdo intentar usarlos. Una cierta garantía contra esa clase de piratería en nuestro medio es precisamente disponer del texto en español.

En segundo lugar, encontramos (cosa más bien excepcional en filosofía) una nueva temática, una temática ausente en Platón, en Leibniz, en Russell, etc. De ahí que, recurriendo a una frase de Nietzsche que éste aplica a su *Anticristo*, las *Investigaciones* requieran “oídos nuevos para una música nueva. Ojos nuevos para las cosas que emergen de las ocultas lontananzas. Conciencia nueva para verdades mudas hasta hoy”. Ejemplos concretos de “nuevos temas” son, entre otros, la cuestión de la posibilidad o la imposibilidad de los lenguajes privados y la determinación de lo que es seguir una regla. Y, más importante aún, como he tratado de hacer ver, el espíritu mismo de la obra es novedoso. Es por eso que hay que hacer un gran esfuerzo para poder apreciar una obra como la que ahora se le entrega al lector en español.

En tercer lugar, aunque no explícitamente formulada (lo cual sería imposible de hacer, puesto que se iría en contra de la “doctrina” de que el lenguaje tiene límites infranqueables), el libro de Wittgenstein transmite, en su modo característico de hacerlo, una cierta *Weltanschauung*, un número considerable de eso que ya no llamaremos ‘verdades’ sino ‘proposiciones gramaticales’ y que son no tesis sino descripciones elucidatorias de las reglas de uso de palabras de nuestro lenguaje real. Una característica de dichas aclaraciones es que paralizan a las tendencias por generar mitos filosóficos pues, como dice Wittgenstein, en ocasiones “toda una nube de metafísica está condensada en una gota de gramática”. Las *Investigaciones filosóficas*, por lo tanto, nos hacen ver que podemos efectivamente liberarnos de esas sirenas que son las tesis filosóficas. Los resultados filosóficos de Wittgenstein están expresados en fórmulas simples, lapidarias, pero de una riqueza de contenido que sólo la lectura repetida puede revelar. Hay

en verdad mucha sabiduría contenida en el libro del cual aquí y ahora nos ocupamos.

Si no me he equivocado en lo que he dicho ni he exagerado ¿qué otra cosa podemos hacer que darle la bienvenida a la traducción que ahora ofrecemos? Es motivo de regocijo, si bien nuestro regocijo se ve menguado por la idea, de la cual nos resulta imposible desembarazarnos, de que este afortunado evento debió haberse realizado hace 30 años. Pero dejándonos llevar por la máxima popular según la cual "*tout est bien qui finit bien*", celebremos con beneplácito el acontecimiento que representa el tener en español el texto clave del así llamado 'segundo' o 'último' Wittgenstein. Empero, no sucumbamos al entusiasmo y seamos exigentes y críticos con ella. No nada más queremos la traducción: pedimos una buena traducción. ¿Qué es en este caso una buena traducción? Hay, creo, un criterio para juzgarla. Como es bien sabido, Wittgenstein es el gran defensor del lenguaje natural. Su filosofía, podría decirse, es la filosofía del lenguaje natural. Su prosa, por lo tanto, es también, y en todo su esplendor, la prosa del lenguaje natural. De ahí que si una frase nos suena artificial, si una oración nos parece acartonada, si una expresión nos parece más bien propia de un lenguaje esotérico o "técnico", entonces podemos estar seguros de que la traducción habrá fallado. La naturalidad en la forma de expresarse es vital al pensamiento de Wittgenstein y esa naturalidad debe quedar no meramente reflejada o atrapada a medias, sino totalmente captada o, por así decirlo, transcrita. Esto es lo que debemos esperar de la traducción de un libro tan fundamental. Con la esperanza de que la totalidad de las secciones sean como las pocas que he visto y que satisfacen el criterio al que, he sugerido, se debe recurrir, termino estas breves notas felicitando a los editores y augurando el inicio de una saludable era de interés por la filosofía de Ludwig Wittgenstein, que es algo a lo que también nosotros, los hispanoparlantes, tenemos derecho.

MARGARITA VALDÉS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS, UNAM

La aparición de la traducción castellana de *Investigaciones filosóficas* ha representado para mí la oportunidad de releer este libro de L. Wittgenstein, a 23 años de haberlo descubierto en aquel seminario, casi legendario, que Alejandro Rossi dirigió en la Facultad de Filosofía y Letras en el año de 1965. Quisiera que estas palabras fueran no sólo un modesto homenaje al libro que aquí presentamos y a su autor, sino también al maestro que nos introdujo a su difícil lectura y a los intrincados problemas filosóficos que discute.

Nada hubiera detestado más Wittgenstein que hacer de esta presentación una serie de elogios generales o una enumeración de las indiscutibles virtudes del libro. Tampoco, creo yo, le hubiera satisfecho la presentación "resumida" de sus tesis (como si esto fuera posible) o la descripción a grandes rasgos de sus ideas (cosa que, sin lugar a dudas, correría el riesgo de

desvirtuarlas). La tarea, pues, de decir algo sobre *Investigaciones filosóficas* acorde con el espíritu de Wittgenstein es difícil, y creo que no puede ser otra que la de intentar discutir aunque sea mínimamente alguna de las tesis que presenta.

A diferencia de las ideas sobre el lenguaje presentadas en el *Tractatus* en 1921, en *Investigaciones filosóficas* Wittgenstein sostiene la tesis radicalmente opuesta de que 'el lenguaje' no tiene sólo una función sino múltiples (§§ 10, 14, 23, 24, 27 entre otros) y que el error de los filósofos que han solido reflexionar sobre el fenómeno lingüístico consiste precisamente en buscar un elemento en común o una esencia, o una forma general, allí donde no lo hay. Así, en el parágrafo 65 leemos:

En vez de señalar algo que sea común a todo lo que llamamos lenguaje, digo que no hay nada en absoluto que sea común a todos estos fenómenos y por lo cual empleamos la misma palabra para todos —sino que están emparentados entre sí de muchas maneras diferentes. Y a causa de este parentesco, o de estos parentescos, los llamamos a todos 'lenguaje'.

Recordemos que en el *Tractatus* Wittgenstein había sostenido la tesis de que hay una función esencial a las proposiciones significativas y que ésta era la de figurar hechos posibles en el mundo. En *Investigaciones filosóficas*, por contra, Wittgenstein se esmera en presentarnos la diversidad de funciones que pueden realizar las palabras y las oraciones, como dice en § 23, "la multiplicidad de géneros de palabras y de oraciones", de tipos de situaciones lingüísticas. El lenguaje ya no es visto como un fenómeno unitario sobre el que se pueden elaborar teorías generales o hacer afirmaciones omniabarcantes, sino como una multiplicidad de actividades diferentes, de "juegos" con diferentes propósitos (o sin ninguno) entre los que existe cuando mucho un "parecido de familia" pero *no* un rasgo esencial compartido por todos. "Reconozco —dice en el § 108— que lo que había llamado "proposición" y "lenguaje" no es la unidad formal que imaginé, sino una familia de estructuras más o menos emparentadas entre sí." Dichas estructuras son precisamente lo que Wittgenstein llama "juegos de lenguaje" y que él mismo caracteriza en § 7 como "el todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretelado". Un juego de lenguaje está, pues, constituido no sólo por las palabras o las oraciones usadas en él, sino también por todas las prácticas que anteceden, acompañan o preceden el uso de las oraciones y palabras y que son las que, en último término, dotan de significado a las entidades lingüísticas, pues, el significado no es algo abstracto separado de las palabras, sino, como afirma en el § 43, "el significado de una palabra es su uso en el lenguaje". Por lo tanto, sobre las palabras y las oraciones consideradas en sí mismas, fuera de todo contexto, no podemos decir nada filosóficamente relevante. No hay ninguna clasificación absoluta de tipos de oraciones o palabras: "Cómo agrupemos las palabras en géneros dependerá de la finalidad de la clasificación —y de nuestra inclinación. Piensa en los diferentes puntos de vista desde los que pueden clasificarse herramientas en géneros de herramientas. O piezas de ajedrez en géneros de piezas" (§ 17) o, más adelante, "Hay innumerables géneros de empleo de todo lo que llamamos 'signos', 'palabras', 'oraciones'. Y esta multiplicidad no es algo fijo,

dado de una vez por todas, sino que nuevos tipos de lenguaje, nuevos juegos de lenguaje, como podemos decir, nacen y otros envejecen y se olvidan.” (§ 23) La tarea del filósofo del lenguaje tiene que ser la de describir las diferentes maneras como funcionan las palabras en las diferentes situaciones lingüísticas, sus diversos usos en diferentes juegos de lenguaje, reales o imaginarios, sin intentar explicarlos, o asimilarlos unos a otros, o reducirlos todos a un mismo tipo, sino atendiendo a sus peculiaridades y a sus diferencias, única manera como podemos captar el verdadero significado de las expresiones lingüísticas. “Toda explicación tiene que desaparecer y sólo la descripción ha de ocupar su lugar”, dice en § 109; “la filosofía no puede interferir con el uso efectivo del lenguaje, [ni reformarlo]. . . , sólo puede describirlo. Pues no puede tampoco fundamentarlo. Deja todo como está.” (§ 124).

La batalla que da Wittgenstein en contra de la asimilación de las distintas funciones del lenguaje a una sola se extiende también a los intentos de elaborar explicaciones generales o teorías sobre *tipos* de expresiones lingüísticas particulares. Strawson señala, en su reseña de *Investigaciones filosóficas* publicada en *Mind* en 1954, que Wittgenstein manifiesta una verdadera “aversión a la exposición sistemática de la lógica de regiones particulares del lenguaje” (p. 78). Más que aversión, diría yo, lo que encontramos en Wittgenstein es la tesis, apoyada en una batería impresionante de argumentos, de que tal cosa no es posible. No podemos exponer los rasgos lógicos característicos o comunes a un determinado tipo de expresión lingüística simplemente porque *no existe* tal cosa. La misma palabra o la misma oración puede desempeñar los más diversos papeles en distintos juegos de lenguaje, puede funcionar de muy diferentes maneras, de modo que sería una tarea irrealizable la de descubrir “la función” o los rasgos lógicos esenciales de cualquier tipo de expresión; nada lograremos con asimilar unos usos a otros, pues la asimilación de usos de expresiones, nos dice Wittgenstein, no vuelve a las expresiones más semejantes (§ 10); por el contrario, tal asimilación lo que hace es cegarnos para ver las diferencias que están a la vista, en la superficie misma del lenguaje, único lugar donde podemos encontrar lo filosóficamente interesante.

Una consecuencia de lo anterior es, pues, la de que no podemos aspirar a contar con ninguna teoría general explicativa, no sólo acerca del lenguaje considerado como un todo, sino acerca de ningún tipo de expresiones lingüísticas, sean estas nombres, descripciones, términos generales, proposiciones, imperativos, preguntas e incluso conectivos lógicos usados en el discurso ordinario (pues, piénsese, por ejemplo, en los distintos usos que puede tener el conectivo “y” o “entonces” o cualquier otro). Pues el conjunto de cosas a las que aplicamos cada uno de estos nombres no tienen ningún elemento en común, no son un solo tipo de cosas sino una multiplicidad de cosas diferentes. (Véase, por ejemplo, § 24 para “descripciones”, § 38 para “nombres”, § 108 para “proposición”.) Nos engañamos al pensar que el hecho de aplicar el mismo nombre a un conjunto de cosas es garantía de que éstas tienen algo en común y que es esto lo que el filósofo tiene que descubrir. La labor de la filosofía es precisamente la de luchar contra este tipo de embrujo que ejerce el lenguaje sobre nuestro entendimiento (§ 109).

La tesis de Wittgenstein es muy fuerte. No sólo descalifica lo que los filósofos del lenguaje anteriores (desde Aristóteles hasta Russell, incluyéndolo a él mismo) habían creído descubrir al explorar diferentes regiones del lenguaje, sino que, además, pretende cerrar cualquier posibilidad de elaboración de una teoría general del significado lingüístico o cualquier teoría explicativa del lenguaje en su totalidad o de alguna de sus partes. Utilizando una expresión del propio Wittgenstein, podríamos preguntarnos si al hacer esto no está segando la rama sobre la que él mismo está sentado. Esto es, Wittgenstein no puede menos que apelar a ciertas categorías lingüísticas para expresar sus propias tesis sobre el lenguaje así como para criticar las tesis que otros (o él mismo en otro momento) han expresado sobre el lenguaje en general o sobre alguna de sus "regiones". Concretamente, al criticar la idea agustiniana del significado, idea conforme a la cual una palabra es significativa en la medida en que designa algo, Wittgenstein afirma con razón que esta visión equivale a tratar todas las palabras como si fueran *nombres*. Parecería, entonces, que asume que hay una manera característica como funcionan los nombres, la cual es diferente a la manera como funcionan otras expresiones, esto es, que captamos una diferencia semántica entre los nombres propios y otros tipos de palabras. De manera que la tesis agustiniana sería inadecuada por presentarse como una explicación del significado de las palabras en general, pero no lo sería si se presentara como una explicación de la manera como los nombres adquieren un uso y pueden entrar a formar parte del lenguaje.

Si lo anterior fuera el caso, parecería que Wittgenstein caería en cierta inconsistencia. En efecto, podríamos decirle: nos dices, por un lado, que no hay *tipos* de expresiones con características semánticas comunes y cuya lógica pueda ser estudiada sistemáticamente con independencia de los contextos en los que son usadas; por otra parte, criticas a Agustín por tratar a todas las palabras como si fueran un mismo tipo de expresiones, esto es, como si fueran *nombres*, ¿no acaso estás suponiendo que los nombres tienen una función semántica distintiva, digamos, la de designar o la de referir a individuos?

Wittgenstein nos contestaría por lo menos con los siguientes tres "*re-minders*":

1. En primer lugar, los nombres propios gramaticales no son expresiones lingüísticas que tengan una sola función; en § 38 nos dice: "Llamamos 'nombre' a muy diferentes cosas; la palabra 'nombre' caracteriza muchos diferentes tipos de uso de una palabra emparentados entre sí de muchas maneras diferentes." Los usos de los nombres a los que alude Wittgenstein en este contexto son cosas tales como: decir los nombres de nuestros alumnos cuando pasamos la lista de asistencia, decir los nombres de nuestros invitados cuando hacemos la cuenta de las personas que vendrán a la cena, o escribirlos en las tarjetas que indicarán el lugar que habrán de ocupar en nuestra mesa, o exclamar el nombre de una persona cuando la encontramos, o llamar a una persona utilizando su nombre, o inventar nombres para nuestros amigos, o dárselos a los personajes de la novela que escribimos, o usar un nombre como un código secreto. Decir que en todos estos casos los nombres tienen una misma función, "la de referir", es hacer precisamente

el tipo de asimilación contra la que Wittgenstein mismo nos previene (*cf.* § 13 y § 14).

2. En segundo lugar, y conectado con lo anterior, Wittgenstein piensa que es una equivocación creer que, a diferencia de lo que pasa con otros tipos de expresiones, en el caso de los nombres propios basta saber a qué individuo refieren para poder comenzar a usarlos de las distintas maneras como de hecho utilizamos los nombres, “como si con el acto de nombrar estuviese dado lo que hacemos después” (§ 27), o como si lo único que hiciéramos con los nombres fuera usarlos para *designar* individuos cuando en realidad hacemos las cosas más heterogéneas con ellos. Los nombres en este sentido no son un tipo de palabras distintas de otras expresiones lingüísticas; así como no basta saber que la palabra “lápiz” designa *lápiz* para poder usar la palabra para pedir un lápiz, de la misma manera no basta saber que la palabra “Pedro” designa a Pedro para poder llamar a Pedro por su nombre. Pensamos, tal vez, que los nombres tienen una sola función, la de referir, debido a la manera como generalmente se introducen en el lenguaje, esto es, mediante definiciones ostensivas o especies de bautismos que conectan, por así decirlo, el nombre con el objeto nombrado, pero olvidamos que (i) las definiciones ostensivas pueden interpretarse de diferentes maneras y (ii) que para entender una definición ostensiva es necesario dominar ya un juego de lenguaje, es decir, que la definición ostensiva explica el uso de una palabra “cuando ya está claro qué papel debe jugar la palabra en el lenguaje” (§ 30). Nombrar, después de todo, no es más que un juego de lenguaje entre otros y, por cierto, uno bastante sofisticado.

3. Por último, Wittgenstein cuestiona la univocidad de la noción misma de ‘referir’. “¿Cuál es la relación entre el nombre y lo nombrado? —se pregunta en el § 27— ¡Mira el juego de lenguaje!... allí se ve en qué consiste más o menos esta relación... esta relación puede consistir [en muy diversas cosas:] en que el oír el nombre trae a nuestra mente la imagen de lo nombrado... en que se escribe el nombre sobre lo nombrado o en pronunciar el nombre mientras se señala lo nombrado” (§ 37) o en muchas cosas más. Estas relaciones no son reducibles a una sola, sólo al filósofo se le puede ocurrir llevar a cabo semejante reducción. La asimilación de todas las funciones de los nombres a la función de ‘referir’, nos dice Wittgenstein, supone una “concepción del nombrar como un proceso oculto... Nombrar aparece como una extraña conexión de una palabra con un objeto. Y una conexión *así de extraña* tiene realmente lugar cuando el filósofo, para poner de manifiesto cuál es *la* relación entre el nombre y lo nombrado, mira fijamente a un objeto ante sí y a la vez repite innumerables veces un nombre... la relación entre el nombre y lo nombrado aparece entonces como algo extraño y el nombrar como un acto mental notable...” (§ 38). Pero esto sucede precisamente porque el filósofo que reflexiona sobre *la* referencia saca a los nombres de los juegos de lenguaje en los que tienen su lugar natural e intenta darles un uso para el cual no estaban hechos. Es en este contexto cuando Wittgenstein apunta que “los problemas filosóficos surgen cuando el lenguaje *hace fiesta*” (§ 38).

Quisiera terminar con las siguientes observaciones:

(1) Aun cuando Wittgenstein pueda defenderse muy bien del cargo de inconsistencia, como hemos visto, él mismo no deja de tratar en otros pasajes a los nombres propios como un tipo peculiar de términos. Por ejemplo, en § 79 y § 87, cuando habla del nombre “Moisés”, nos ofrece de hecho un análisis del nombre similar al russelliano, sólo que piensa que la descripción asociada al nombre puede variar de una ocasión a otra, o ser un conjunto más o menos variable de descripciones, y que por lo mismo podemos decir que “[usamos] el nombre ‘N’ sin significado fijo” (§ 79). *Whatever that means!*

2. A pesar de los argumentos de Wittgenstein en contra de las clasificaciones de palabras en *tipos*, no podemos dejar de percibir una diferencia grande entre, por ejemplo, la manera como funcionan los términos singulares, esto es, los nombres, algunos pronombres, descripciones definidas y demostrativos, y la manera como funcionan los términos generales. Esta “dualidad de función” es tomada precisamente como punto de partida por Strawson para investigar la lógica diferente de los dos tipos de expresiones.

3. Es evidente que podemos expresar o significar los más diversos tipos de cosa con el uso de una misma palabra o una misma oración; sin embargo, es posible distinguir entre el significado “literal” de las oraciones y palabras y aquellos otros significados, distintos de los convencionales, que podemos darles en diferentes situaciones comunicativas. Tal parece que lo que hace posible la utilización de oraciones con un sentido diferente del convencional es precisamente el hecho de que tengan un significado literal.

LUIS VILLORO

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS, UNAM

Las *Investigaciones filosóficas* han ejercido una extraordinaria fascinación sobre varias generaciones. Sin embargo, como Wittgenstein confiesa, no es un buen libro (Prólogo, p. 15). Y no le falta razón. Paradoja: un mal libro ha sido uno de los más apreciados e influyentes de nuestro tiempo.

En efecto, las *Investigaciones filosóficas* son todo lo contrario de esas obras acabadas, sistemáticas a la vez que profundas, iniciadoras de alguna época nueva en filosofía (pensemos en las *Meditaciones metafísicas*, en el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, o en la *Crítica de la razón pura*). Consiste en una serie de anotaciones sobre distintos temas, tomadas a veces de apuntes de clase, reflexiones a menudo desligadas, meditaciones en zigzag, sin un orden declarado. A veces prolongan una misma línea de pensamiento, otras se bifurcan, tocan distintos puntos, regresan, para saltar de nuevo. El curso de la escritura semeja el cauce de un río, que progresa al través de meandros y recodos. En verdad, el libro parece la grabación de un diálogo de alguien consigo mismo, soliloquio sin fin ni comienzo.

El *Tractatus* semeja el diseño de una planta arquitectónica, las *Investigaciones*, a un mapa de caminos que no llevan a ninguna parte. En ambos casos, la estructura del libro refleja la marcha del razonamiento. En las *Investigaciones* los procesos de argumentación se interrumpen y apenas

encontramos justificaciones y conclusiones. El autor procede por detección de problemas específicos, formulación de interrogantes contrapuestas, exposición de casos, presentación de cuadros ante la mente. Como quien dibujara con detenimiento un paisaje. La palabra precisa la encuentra el propio Wittgenstein: "este libro es en realidad sólo un álbum" (Prólogo, p. 13). ¿A qué se debe entonces la fascinación que ha ejercido? A que ese "álbum" expresa quizás un nuevo modo de pensar.

Por variados que fueran sus métodos, desde Sócrates hasta el *Tractatus*, el pensamiento filosófico genuino tendía a lograr al menos tres objetivos: precisión, clarificación y ordenamiento de los conceptos. Ésta es la faena de la razón. Ella podía conducir, por un lado, a un reacomodo de nuestro sistema de pensamiento, por el otro, a una interpretación racional de un sector del mundo. El Wittgenstein del *Tractatus* proclamaba un sistema claro de conceptos en que "los problemas han sido, en lo esencial, finalmente resueltos" (Prólogo al *Tractatus Logico-Philosophicus*). El Wittgenstein de las *Investigaciones* nace, en cambio, de la conciencia de la vanidad de esa empresa. El escepticismo ante las pretensiones del *Tractatus* conduce a la demolición del modo de pensar que condujo a ellas.

Las *Investigaciones filosóficas* marcan así el comienzo de un nuevo escepticismo sobre las pretensiones de la razón. Escepticismo sobre las posibilidades de un lenguaje definido y preciso, por ende sobre el alcance del análisis y definición de los conceptos; escepticismo sobre la explicación racional; escepticismo sobre la tarea misma de la filosofía.

Las *Investigaciones* desmontan la arquitectura del *Tractatus*. La empresa del *Tractatus* es un fracaso. No puede haber un análisis tal que conduzca a un sentido exacto de las oraciones, piensa ahora Wittgenstein. El lenguaje está lleno de proposiciones vagas, imperfectas. Pero tal como está *nos sirve*. Y eso es lo que importa.

Con el lenguaje podemos jugar diferentes juegos, aunque, a menudo, sus reglas sean vagas e imprecisas. Las oraciones pueden emplearse con fruto en distintas circunstancias y contextos, siguiendo reglas borrosas. Pero el concepto mismo de "juego" es difuso. "Puede decirse que el concepto de 'juego' es un concepto de bordes borrosos. ¿Pero es un concepto borroso en absoluto un *concepto*? ¿Es una fotografía difusa en absoluto una figura de una persona? Sí. ¿Puede siempre remplazarse con ventaja una figura difusa por una nítida? ¿No es a menudo la difusa lo que justamente necesitamos?" (§ 71, p. 91). Usamos el lenguaje que necesitamos, no cabe reformarlo.

No se trata, en consecuencia, de encontrar un orden lingüístico, un orden de conceptos. Sólo hay órdenes variados, inclasificables, irreductibles entre sí (*cfr.* § 132).

De allí que, en lugar de buscar analogías, generalizaciones, para llegar a rasgos comunes ordenables entre sí, el pensamiento se aplique más bien a encontrar diferencias, singularidades, casos que conduzcan a órdenes irreductibles. El pensar en obra en las *Investigaciones* es lo contrario de la búsqueda del concepto general, procede por la contraposición de casos concretos. Importa la diversificación de la razón, no su unidad.

Ese pensamiento es un reto contra la empresa secular de encontrar simplicidad, claridad y precisión, de acercarnos a un marco conceptual que

permita una interpretación del mundo. Nos invita a aceptar, sin rebelarnos, la vaguedad, la diversidad y la imprecisión, por cuanto sirven, de hecho, a nuestros propósitos.

Igual que en el *Tractatus*, las *Investigaciones* pretenden trazar límites al lenguaje significativo. Pero en el *Tractatus* los límites eran precisos, establecían una demarcación entre un lenguaje claro y “lo que no puede decirse”. Ahora, en cambio, los límites del lenguaje significativo son vagos, borrosos. El sinsentido no surge por la vaguedad o falta de precisión de las oraciones, sino por su mal uso. Aparece cuando el lenguaje deja de ejercer un trabajo y se mueve en el vacío, cuando, por lo tanto, no tenemos nada que hacer con él, cuando lo necesitamos.

Los problemas filosóficos se generan en ese desempleo del lenguaje. Otra pretendida ilusión que las *Investigaciones* invitan a desvanecer: la idea de la filosofía a la vez como reforma del entendimiento (del lenguaje) y como pensamiento explicativo. La filosofía no explica ni deduce nada, cuando mucho, expone. “Puesto que todo está ahí abiertamente, no hay nada que explicar. Pues lo que acaso esté oculto no nos interesa” (§ 126, p. 131). Y: “La filosofía no puede en modo alguno interferir con el uso efectivo del lenguaje; puede a la postre solamente describirlo. Pues no puede tampoco fundamentarlo. Deja todo como está” (§ 124, p. 129).

La filosofía plantea problemas que nos obsesionan, nos persiguen sin cesar. No podemos dejar de buscar alivio a esa obsesión. Pero la verdadera cura, para Wittgenstein, consiste en ver que los problemas no existen. La solución del problema filosófico es su disolución.

Al desaparecer el problema, cesa la compulsión que nos llevó a filosofar. “El descubrimiento real es el que me hace capaz de dejar de filosofar cuando quiero.— Aquel que lleva la filosofía al descanso, de modo que ya no se fustigue más con preguntas que la ponen a ella misma en cuestión” (§ 133, p. 133). ¿Fue entonces la filosofía una operación inútil? No, porque, aunque “deje todo como está”, descubre los límites del lenguaje (¿y no son éstos los límites de la misma razón?). “Los resultados de la filosofía son el descubrimiento de algún que otro simple sinsentido y de los chichones que el entendimiento se ha hecho al chocar con los límites del lenguaje. Éstos, los chichones, nos hacen reconocer el valor de ese descubrimiento” (§ 119, p. 127). Como en el discípulo de budismo Zen, un golpe seco detiene el razonamiento; sólo entonces se puede ver. Y lo que ve no son ya enigmas por descifrar. Todo es sencillo. Todo está bien, como está. No hay puertas que abrir, siempre han estado abiertas. No hay paredes que perforar. La mosca ha salido de su botella (*cf.* § 309, p. 253).

Poco a poco, las reflexiones descosidas de este libro zigzagueante han ido minando nuestro empeño en la búsqueda de precisión y claridad conceptuales, como las anotaciones de *Sobre la certidumbre* socavarán nuestro intento de alcanzar una fundamentación ordenada de nuestras creencias. ¿Y no han sido esos dos proyectos parte constitutiva del racionalismo de Occidente?

El pensamiento de las *Investigaciones* podría interpretarse, así, como una nueva forma de irracionalismo, nacida de la decepción por el trabajo de la razón cuando se ejerce separando la vida.

En efecto, parece que la apuesta por la racionalidad no podría prescindir de la reforma del lenguaje. Un ejemplo: cuando intentamos definir una familia de conceptos afines, como “saber”, “conocer”, “creer”, “justificación”, “verdad”, tratamos de establecer ciertos criterios confiables para juzgar de la validez de las oraciones usadas en cualquier juego de lenguaje. Esta pretensión no nace de una obsesión superflua, responde a una necesidad vital: obtener garantías para alcanzar una realidad común a cualquier “forma de vida”, a cubierto de las oscilaciones y vaguedades del mundo significado por el lenguaje natural, en el que puedan hacer presa nuestras acciones y nuestras creencias. Y ese programa supone una voluntad de cambio. Si, por lo contrario, lo único posible es descubrir la gramática en que, de hecho, son usados aquellos conceptos en diferentes juegos, si esos juegos están condicionados por “formas de vida” que sólo podemos comprobar, tal parece que entonces levantamos acta del fracaso de la apuesta por la racionalidad.

A ella podría sustituirse entonces por una actitud distinta: la aceptación de la vida, en sus operaciones diversas, y la conciencia de la vanidad de nuestros intentos por alterarla. Esta posición puede expresar una forma desprendida de sabiduría: la que dice *sí* al mundo tal como está, más allá del acoso del *ego* con su inútil preguntar. Pero a esa sabiduría sólo se accede al comprobar las barreras que obstruyeron el camino de la racionalidad.

No obstante, las *Investigaciones* también podrían interpretarse con otro enfoque. En vez de ver en ellas un nueva forma del irracionalismo contemporáneo, descubrir la indicación de un nuevo concepto de racionalidad. Exploración y anuncio de una razón plural, incapaz de reducirse a un solo modelo (el científico y positivista, por ejemplo), una razón que se ejerce de manera diferente según nuestras necesidades y propósitos, una razón concreta, ligada a los intereses que nos mueven a actuar y al servicio de nuestros menesteres vitales, cuya tarea no sería tanto proponer explicaciones, sino esclarecer acertijos, disolver las charadas que la vida nos plantea. ¿Sería ésta una interpretación correcta del libro que discutimos? No lo sé. Si la lectura del libro podría invitarnos a algunos a seguir esa ruta, tal vez no sea la que el libro mismo emprende. Porque llegar a un nuevo concepto de “razón”, por plural que fuere, supondría buscar de nuevo un significado común e invitar a encontrar nuevas analogías, más allá de las diferencias, sería intentar remplazar el orden antiguo por otro distinto... lo contrario de la marcha de las *Investigaciones*. Quedémonos pues con la marcha.

Las *Investigaciones filosóficas* son un camino. Su dirección y su meta no están en él señalados. Cada quien debe recorrerlo por su cuenta. Quizás, al caminarlo, algunos lleguen al punto de partida. Habrán ganado entonces la conciencia de que, en realidad, ningún camino conduce a lado alguno; todo está bien como estaba antes de emprender la marcha. Habrá otros, en cambio, que siguiendo el mismo sendero, descubran salidas hacia otros paisajes, donde las cosas guardan una disposición distinta. Cada quien debe hacer su propio viaje. “No quisiera con mi escrito ahorrarles a otros el pensar —escribe Wittgenstein— sino, si fuera posible, estimular a alguien a tener pensamientos propios” (Prólogo, p. 13).