



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

ACERCAMIENTO A LA LECTURA WITTGENSTENIANA
SOBRE LA RELACIÓN LENGUAJE-VERDAD

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA
JERÓNIMO GUSTAVO MOHAR VOLKOW

DIRECTORA DE TESIS:
DRA. LETICIA FLORES FARFÁN



MÉXICO, D.F.

2009



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

**Acercamiento a la lectura wittgensteniana sobre la relación
lenguaje-verdad**

Índice de Contenidos

INTRODUCCIÓN.....	3
PRIMER CAPÍTULO: MUNDO DADO, LENGUAJE SUBORDINADO.....	11
SEGUNDO CAPÍTULO: JUEGOS DE LENGUAJE COMO FORMAS DE VIDA EN LAS <i>INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS DE WITTGENSTEIN</i>	27
CONCLUSIÓN.....	62
BIBLIOGRAFÍA.....	68

Introducción

Hermógenes se muestra perplejo ante lo que le ha dicho Crátilo de que su nombre no le corresponde. De hecho, es plausible sugerir que la reacción de Hermógenes es perfectamente natural, ¿acaso no causa extrañeza que se afirme que es posible que a alguien no le corresponda adecuadamente su nombre?, ¿qué quiere decir por esto Crátilo? Su respuesta es que “cada uno de los seres tiene el nombre exacto por naturaleza. No que sea éste el nombre que imponen algunos llegando a un acuerdo para nombrar y asignándole una fracción de su propia lengua, sino que todos los hombres, tanto griegos como bárbaros, tienen la misma exactitud en sus nombres.”¹ Hermógenes, por tanto, acude a Sócrates para que lo ayude a esclarecer no tan sólo qué significa esta tesis asombrosa, sino si ésta es correcta o no, al hacer esto emplaza los dos extremos de la discusión, a saber, si el lenguaje tiene una exactitud natural con el mundo, o si éste más bien nace por convención entre los hombres.

Sócrates acepta gustosamente la invitación y comienza con su ya conocida forma de indagación. La pregunta crucial viene cuando Sócrates le pide a Hermógenes responder si él aceptaría decir que hay algo que se llama “hablar con verdad y hablar con falsedad”, a lo cual este último responde afirmativamente; luego Sócrates pregunta “¿acaso, pues, será verdadero el que designa a los seres como son, y falso el que los designa como no son?”² Hermógenes vuelve a dar una respuesta positiva, y sin saberlo, cae en la trampa de su interrogador, y además acepta una idea con muchas más implicaciones de las que él se está imaginando, ya que en ella no tan sólo está una aproximación para entender el lenguaje, sino la verdad. Para explicar por qué se dice esto es preciso no adelantarnos, por lo cual es mejor que prosigamos con la reconstrucción del diálogo.

Si se acepta que el discurso verdadero es aquel que dice las cosas como son, entonces se acepta que hay corrección e incorrección potenciales al hablar, teniendo esto en mente Sócrates continúa interrogando a Crátilo y le pregunta si es posible que el discurso verdadero, lo sea totalmente o sólo en

¹ Platón, *Cratilo* 383 b

² *Ibid* 383b

parte, a lo cual Crátilo responde que lo verdadero lo es en todas sus partes, con la aclaración posterior de que las “partes” más pequeñas e irreductibles del discurso son los nombres. Por tanto, si el discurso verdadero lo es totalmente, entonces cuando se habla correctamente, es decir, con verdad, entonces los nombres que designan a sus objetos correspondientes son, también, correctos o verdaderos, si para referirse a un caballo uno dice “hombre”, entonces se ha hablado falsamente, ya que se ha violado el criterio de corrección del discurso.

Con lo dicho hasta ahora, parecería que Hermógenes ha dado vuelta atrás en lo que pensaba originalmente, que los nombres se asignan por consenso, pero cuando Sócrates le pregunta si es posible atribuir a cada objeto un nombre según como nos parezca mejor, Hermógenes vuelve a arremeter y dice que el simple hecho de que para los mismos objetos los griegos y los bárbaros tengan nombres distintos, comprueba que lo que rige al lenguaje, no es una relación natural y estricta con las cosas, sino la mera convención social.

“¡Vaya! Veamos entonces, Hermógenes, si también te parece que sucede así con los seres: que su esencia es distinta para cada individuo como mantenía Protágoras al decir que ‘el hombre es la medida de todas las cosas’ (en el sentido, sin duda, de que tal como me parecen a mí las cosas, así son para mí, y tal como te parecen a ti, así son para ti), o si crees que los seres tienen una cierta consistencia en su propia esencia.”³ En este punto, Hermógenes tuvo la oportunidad de exponer una verdad incómoda acerca de Sócrates, y es que para ser un crítico tan mordaz de los sofistas, con esta cita, Sócrates muestra que tiene más en común con los sofistas de lo que le gustaría pensar. Antes se dijo que Hermógenes había caído en la trampa de Sócrates, y al responder negativamente a la pregunta en cuestión, Hermógenes profundiza aún más sobre la estratagema argumentativa que le ha tendido Sócrates, debido a su sutileza es posible que esto no parezca evidente a primera vista, por lo cual es preciso que elaboremos un poco.

Sócrates busca refutar la tesis convencionalista de Hermógenes, la manera como lo hace es conduciéndolo de tal modo que éste acepte que lo verdadero es decir las cosas como son, para luego confrontarlo con la tesis

³ Ibid 285e-286d

relativista de que la verdad es lo que cada quien dice que es verdadero. El engaño de Sócrates consiste en hacer caso omiso de que la tesis de Hermógenes y la de Protágoras son incompatibles. Como dijimos, el argumento está bien disimulado, y el propio Hermógenes termina identificando su postura con la que menciona Sócrates, pero digamos que la similitud que tienen ambas es meramente negativa, es decir, se asemejan solamente porque van en contra de la tesis “naturalista” de Crátilo que Sócrates busca defender. Si se omite de la discusión esta última postura, entonces es posible ver con mayor claridad la diferencia radical entre una y otra tesis. Protágoras afirma que la verdad es relativa por que se decide individualmente, en cambio Hermógenes dice que lo que se dice se instituye por convención; la primera, para funcionar, requiere de la discordia, la segunda, como su propio nombre lo indica, requiere de la cooperación. No tan sólo no están hermanadas una con la otra, sino que se oponen frontalmente. Nunca sabremos qué curso hubiera tomado el diálogo si Hermógenes hubiera notado esto, pero lo que sí sabemos es que lo que Sócrates estaba buscando y logra, era dirigir la discusión de tal modo que su teoría de la verdad quedara intacta, a saber que la esencia de las cosas tiene una cierta consistencia, las cosas son como son, valga la redundancia, por tanto, los hombres no deciden sobre ellas, sino que se tienen que adecuar a ellas. Pero es preciso insistir, el hecho de que la semejanza entre las tesis de Hermógenes y Protágoras consista en que ambas dependen del hombre, su diferencia es de tal magnitud que sólo pueden pensarse como antagónicas, hacer caso omiso de esto equivale a estar cometiendo, según como se vea, un error garrafal o un engaño muy innoble.

Una vez que Sócrates ha logrado que su interlocutor comparta la dirección del diálogo, éste comienza a avanzar. Si las cosas tienen una naturaleza determinada, y no se puede decidir sobre ésta arbitraria e individualmente, entonces lo mismo aplica para las acciones, que son una especie de cosas, es decir, las prácticas tienen reglas de corrección, hay una manera correcta de cortar, hay una manera correcta de quemar, y nosotros no decidimos cuál es ésta, sino que la aprendemos, ya que la misma naturaleza de la acción nos lo dicta. El hablar es, como el cortar y el quemar, una acción,

por tanto, también hay maneras correctas e incorrectas de hablar, esto no lo decidimos individualmente, sino que aprendemos, nos adecuamos a lo que las cosas nos dictan como lo correcto, “¿Y nos resultaba evidente que las acciones no tenían relación con nosotros, sino que poseían una naturaleza propia? [...] ¿Luego también habrá que nombrar como es natural que las cosas nombren y sean nombradas y con su instrumento natural, y no como nosotros queramos, si es que va a haber algún acuerdo en lo antes dicho? ¿Y, en tal caso, tendremos éxito y nombraremos y, en caso, contrario no?”⁴ Si todas las cosas tienen una naturaleza determinada, según esta concepción, la del lenguaje es la de ser un instrumento para la adecuación, la adecuación de los juicios que hacen los hombres con respecto a las cosas, su funcionamiento dependerá de qué tan acertadamente logra esto, es decir, de qué tanto respeta los dictados de la naturaleza o realidad de las cosas.

Si el lenguaje es un instrumento, y si, por ejemplo, el taladro del taladrador lo hace el herrero, entonces quién es el creador de los nombres, ya que, como quedó aceptado, el origen del lenguaje no puede ser explicado por la convención entre los hombres. Si no cualquiera sabe cómo hacer un taladro, entonces no cualquiera puede crear un nombre. Es bajo la figura del “nominador” que Sócrates encuentra el artesano que *sabe* cuál es el nombre que le corresponde por su naturaleza a las cosas. La idea de que hay un creador del lenguaje puede sonar absurda, pero, aún cuando profundizaremos en ella más adelante, sería un error descartarla como una mera excentricidad de Sócrates. Es importante resaltar de ella, por lo pronto, que es curioso que dentro de una teoría de la verdad que dice que lo verdadero es decir las cosas como son, y que por tanto, las cosas dictan al lenguaje lo que es correcto decir, se requiera, todavía, de una autoridad social, i.e. el nominador.

Para comprobar que el lenguaje tiene una correspondencia exacta con la naturaleza de las cosas, Sócrates comienza a analizar una larga lista de nombres y palabras, de acuerdo a su composición para así demostrar que su significado refleja la esencia del objeto que designan, así por ejemplo Zeus, a quienes unos llaman *Zena* y otros *Día*, está bien nombrado ya que *Zen* significa

⁴ Ibid. 387c-387d

“vivir”, mientras que *diá* es una preposición causal, teniendo por resultado que el dios máximo del Olimpo es el causante de la vida; o más adelante, la verdad, *Aletheia* es como se nombra “al movimiento divino del ser”, a la verdad en tanto que es un viaje divino (*theia ousa ale*)⁵. Pero como es evidente, el trabajo de descomposición de los nombres que hace Sócrates, tiene que llegar a un punto final, ¿cuáles son los elementos últimos del lenguaje? Y más importante aún ¿cuál es la función de estos elementos últimos del lenguaje?

“Entonces, según parece, el nombre es una imitación con la voz de aquello que se imita; y el imitador nombra con su voz lo que imita”⁶. Cabe aclarar en este punto que la imitación que hacen las letras de las cosas, no es una imitación superficial, sino que lo que imitan es la esencia de las cosas, revelan su esencia. En este punto, lo más sensato parecería tachar lo que está postulando Sócrates como una ridiculez, ¿cómo es que un sílaba o una letra puede imitar la esencia de una cosa?, pero lo que nos interesa para los propósitos de este trabajo es resaltar la idea básica, no ya su versión exagerada, que opera detrás de lo que dice Sócrates, a saber, que el lenguaje es esencialmente imitativo y por tanto mantiene una relación de correspondencia con el mundo. No es una actividad autónoma, sino supeditada al ser de las cosas.

Pero ya cuando parece que ha tomado una postura definitiva en torno al lenguaje, Sócrates da vuelta atrás y comienza a cuestionar a Crátilo. Si las palabras corresponden por naturaleza a los objetos que designan entonces ¿acaso es posible hablar con falsedad? La tesis naturalista, si es consecuente con sus premisas, tiene que responder negativamente a esto, lo cual, a su vez, provoca que se colapse. Como lo constatamos a diario, no tan sólo es posible llamar al caballo “hombre”, sino que a menudo sucede que hablamos falsamente, intencional o accidentalmente. Gracias a esta idea, o más bien dicho, a este dato fáctico, Sócrates obliga a Crátilo a aceptar que los nombres no tienen una relación natural con las cosas, sino que se instituyen y los conocemos por convención.

⁵ Ibid 421b

⁶ Ibid. 423b

El propósito de esta reconstrucción es reanimar el enfrentamiento del que termina siendo mediador Sócrates. Por una parte tenemos la tesis de que el lenguaje tiene una correspondencia exacta con las cosas, y que es imitativo en el sentido de que figura la realidad, es decir, que se adapta o adecua a ella, por tanto lo rige la naturaleza de las cosas. Por otra parte, en cambio, tenemos la tesis de que el lenguaje se establece por convención, el pacto y acuerdo entre los hombres permite que el lenguaje funcione y exista, por tanto, aprender una palabra no es resultado de que conozcamos antes la cosa, sino que aprendemos qué significa por costumbre, en otras palabras, el lenguaje no es un instrumento, como se refiere a él Sócrates, sino una práctica social. Este punto de hecho es discutido explícitamente en el diálogo cuando Sócrates le pregunta a Crátilo cuál es la función del lenguaje “esto es muy simple: el que conoce los nombres, conoce también las cosas.”⁷ Pero lo importante de este enfrentamiento, no es, necesariamente, tomar una postura ciega, sino tratar de ver que se esconde en ella, es decir, la importancia de decidirse por una u otra tesis no es histórica o genética, el origen como tal del lenguaje lo resolverá (quizá) otra disciplina, lo que le concierne a la Filosofía de esta discusión es ver qué está en juego en lo dicho por Crátilo y Hermógenes.

Lo que se esconde en la escisión del diálogo, aquello que está en juego, como hemos dicho, es lo que Sócrates, al comenzar a dialogar con Hermógenes, ha dado por hecho, sin cuestionar previamente: “¿acaso, pues, será verdadero el que designa a los seres como son, y falso el que los designa como no son?”. Verdad es cuando nos adecuamos a las cosas, falso, cuando con el lenguaje violentamos la naturaleza del mundo, cuando se dice lo que no es. El error de Hermógenes consistió en haber pensado que esta premisa es incompatible con su tesis, por tanto que el lenguaje es un instrumento con el que el hombre puede establecer una relación de correspondencia con el mundo, y de este modo le niega la posibilidad de su autonomía (del lenguaje).

En el presente trabajo se hará una reconstrucción de la postura de Crátilo, es decir, la vena teórica que ha recorrido la historia de la Filosofía y que pensó que la verdad se da gracias a que su instrumento, el lenguaje,

⁷ Ibid. 435d

corresponde o se adecua a la realidad, realidad que tiene la última palabra con respecto a la verdad. El propósito de dicha reconstrucción no es monográfico, sino que recurriendo a los trabajos del segundo Wittgenstein se mostrará la insuficiencia de dicha tesis, y hacer esto no equivale necesariamente a tomar partido con Hermógenes, como podría pensarse, sino que se verá que, tanto él como su adversario, tenían razón en lo que pensaban, pero quizá no exactamente del mismo modo como pensaban tenerla...

En el primer capítulo se hace una reconstrucción de un modo de entender el lenguaje que está esencialmente supeditado a la teoría del conocimiento; por tanto, es preciso primero exponer ciertos puntos de la teoría de conocimiento de Locke y Russell, a saber, que la mente recibe de manera pasiva impresiones sensibles del mundo, y se menciona que dos de las características sobresalientes de las impresiones sensibles es que se pueden descomponer en las partes últimas o "simples" y que son indubitables. La importancia de esto último es que el conocimiento del hombre encuentra en ellas un cimiento incommovible, un punto de encuentro que anula la discordia, ya que para lograr esto basta con señalar y ver al mundo tal cual es. Después se explica la aproximación al lenguaje como un instrumento de "figuración", es decir, como un sistema de "signos sensibles" o "nombres" que obtienen su significado ya porque nombran a un objeto, o, en el caso de las proposiciones, obtienen su sentido porque se someten a la regla de la forma lógica de las hechos, porque hablan de un estado de cosas *lógicamente* posible, y serán verdaderas si el estado de cosas posible del que hablan corresponde o no al estado de cosas que vemos o señalamos en el mundo, como lo argumenta Wittgenstein en el *Tractatus Lógico-Philosophicus*.

En el segundo capítulos se argumenta en contra de las ideas expuestas en el primer capítulo. El modo como se hace esto es reconstruyendo las ideas entrelazadas de "significado como uso", "juegos de lenguaje", "parecidos de familia", "seguir una regla" y "formas de vida" que desarrolló Wittgenstein en las *Investigaciones Filosóficas*, la explicación de estas ideas mostrará omisiones cruciales de la aproximaciones al conocimiento y lenguaje del primer capítulo que las vuelven insostenibles.

Por último, la argumentación del segundo capítulo sirve para argumentar a favor de la conclusión de esta tesis, a saber, que el lenguaje no es un instrumento de adecuación a algo externo, sino que, en tanto que es una forma de vida compuesta por reglas, constituye al mundo como lo vivimos y por tanto, la verdad no puede ser entendida como la correspondencia entre nuestras proposiciones y algo externo al lenguaje, algo a lo que está subordinado, sino como un predicado de nuestro lenguaje sometido a las reglas que determinan su corrección de uso, reglas nacidas de nuestra forma de vida.

Primer Capítulo: Mundo dado, lenguaje subordinado

Como se dijo en la introducción, el propósito del presente capítulo es hacer una reconstrucción de un modo de entender el lenguaje, y por tanto la verdad, que ha estado presente a lo largo de la historia de la Filosofía, una aproximación que, a primera vista, parece más o menos intuitivo, tanto así que parece más bien una ociosidad ponerla en duda. Dado que así lo exige la estructura de esta aproximación, es preciso comenzar no ya desde la filosofía del lenguaje, sino desde la teoría del conocimiento

Si la función del lenguaje es ser un simple instrumento de adecuación a la realidad, entonces es preciso preguntarnos lo siguiente: ¿Cuándo el hombre aparece en el mundo, acaso viene ya con alguna estructura que lo constituye como hombre, o más bien es una hoja en blanco?, es decir ¿cómo es que el hombre puede insertarse en el mundo y hablar acerca de él con sus semejantes? Parece plausible la sugerencia que hace Locke, de que es incorrecto admitir que venamos ya al mundo con algo así como “ideas innatas”. El hecho de que los niños, por ejemplo, aprenden paulatinamente el conocimiento colectivo es una muestra clara de esto, por tanto, inclinémonos por ahora por la idea de que el hombre es una hoja en blanco, un receptáculo vacío que poco a poco se llena de material al que posteriormente va a pensar.

Si no está *en él*, desde un principio, la fuente que llena de objetos de pensamiento a su mente, entonces el hombre recibe de fuera su contenido mental o ideas, “¿Cómo se hace de ellas? [...] ¿De dónde saca todos los *materiales* de la razón y el conocimiento? A esto respondo con una palabra: de la EXPERIENCIA. En ella se funda todo nuestro conocimiento, y de ella deriva en última instancia”⁸ Al entrar en contacto nuestros sentidos con el mundo externo, abrimos el paso a un caudal de impresiones sensibles, de las cuales formamos ideas, así por ejemplo, cuando veo una manzana, obtengo la idea de una manzana. Una posible objeción sería preguntar qué lugar tiene esta tesis para las operaciones internas o sensaciones internas, es decir ¿cómo clasificamos éstas? La respuesta de los empiristas es que también formarían

⁸Locke, John. *Ensayo Sobre el Entendimiento Humano*, [Trad. del inglés Pilar Fandiño], 2da Ed., Editorial Gernika, México, 1998, p. 140

parte de lo que llaman “experiencia”, no porque no tengamos ideas innatas significa que la fuente de nuestras ideas tiene que ser necesariamente externa, una vez entrados en contacto con el mundo, tenemos impresiones sensibles internas y éstas también forman parte de lo que llaman experiencia. La distinción crucial aquí no es tanto entre lo externo y lo interno, sino entre lo pasivo y lo activo. “Cuando estas ideas simples se ofrecen a la mente, el entendimiento no puede negarse a tenerlas no puede modificarlas una vez que están impresas ni borrarlas para elaborar otras nuevas por sí mismo, al igual que un espejo no puede rechazar, alterar o desaparecer las imágenes o ideas que producen los objetos puestos frente a él.”⁹ La mente del hombre, desde la aproximación que estamos tratando de reconstruir, es, primariamente, pasiva, la relación entre el hombre y el mundo sólo puede ser descrita como un *pathos*, el mundo se impone sobre los sentidos del hombre y éste lo “padece”.

Regresando al ejemplo dado anteriormente, cuando vemos una manzana, es obvio que podemos “descomponer” la idea de la manzana, es decir, tiene un color determinado, una figura de tal o cual modo, sabe de cierta manera, etc. Es por esto que Locke divide nuestras ideas en simples y complejas. Las primeras, son las que obtenemos de manera pasiva, no las podemos crear (en el sentido de que no podemos imaginar un color que nunca hayamos visto o recibido por la experiencia), y tienen la característica particular de que ya no admiten un análisis ulterior. Las complejas, en cambio, son, como su nombre indica, las que están compuestas por las ideas simples, así nuestra idea de una manzana la tenemos con base en la composición de la idea de rojo, con una cierta redondez, con una cierta dureza etc.

Más arriba se dijo que la mente del hombre es *primariamente* pasiva, y esta aclaración no debe soslayarse, ya que de hacer esto, no se podría explicar cómo es que tenemos ideas que evidentemente no provienen directamente de la experiencia. Lo que distingue radicalmente a las ideas complejas de las simples es que con respecto a las primeras, la mente tiene un poder activo, es decir, gracias a que cuenta con el material bruto de las ideas simples, la mente puede sintetizarlas de tal modo que forma *nuevas* ideas que sí provienen de

⁹ Ibid. 161-162

ella, aún cuando estén enraizadas en el momento fundamental de recepción de ideas simples. Así por ejemplo, podemos formar la idea de un unicornio, objeto del cual nunca hemos tenido experiencia, sin embargo al descomponer dicha idea en sus constitutivos simples, nos percatamos de que cada uno de ellos “refleja” o se lo debemos al mundo externo. Por lo pronto y para los propósitos de este trabajo, esto es todo lo que se tiene que decir acerca de las ideas simples e ideas complejas, pero falta por tocarse un segundo punto de importancia que reside detrás de la teoría en cuestión.

Como se dijo, los datos sensibles tienen una importancia crítica en la teoría del conocimiento del empirismo, porque son la condición de posibilidad para que podamos pensar y construir ideas nuevas y propias. Pero, según esta tradición, éstos también tienen otra característica que los convierte en primordiales para el conocimiento, a saber, su indubitabilidad. El conocimiento que tenemos de las “ideas simples” o de los datos sensibles es uno privilegiado porque es “directo”.

“Diremos que tenemos conocimiento directo de algo cuando sabemos directamente de ello, sin el intermediario de ningún proceso de inferencia ni de ningún conocimiento de verdades.”¹⁰ Cuando estamos frente a una puerta, por ejemplo, conocemos sin ninguna inferencia el color de la puerta, la dureza de la puerta, no podemos dudar del color que vemos, ni de la dureza que sentimos pues las estamos percibiendo, igualmente cuando sentimos algún dolor, no dudamos de que tenemos dolor, ni siquiera decimos que sabemos que tenemos un dolor, sino que lo sentimos y ya, su evidencia y la certeza que tenemos de ella van de la mano, ocurren al unísono. Si bien Russell lleva el análisis de Locke un paso adelante, ya que logra decir, que no tan sólo nuestro conocimiento es posibilitado por la experiencia, sino que además es garantía de nuestro conocimiento por ser indubitable (al ver un libro verde no podemos dudar del verde que vemos), los dos convergen en una misma dirección, a saber, que nuestra mente es primariamente pasiva frente al mundo (vemos cosas, sentimos ciertas emociones, nos percatamos de nuestras operaciones

¹⁰ Russell, Bertrand. *Los Problemas de la Filosofía*, [Trad. Joaquín Xirau], 3ra ed., Editorial Labor, España, 1973, p. 47

mentales), a nuestra mente le ocurren cosas, y gracias a que le ocurren podemos tener conocimiento del mundo.

De entre las cosas que tenemos conocimiento directo, Russell enlista los datos de los sentidos, la memoria, la introspección, de un “yo” y por último de lo que llama los universales. Es preciso detenernos en este punto, ya que juega un papel fundamental en el modo como esta tradición entiende la relación mundo-lenguaje, y será una idea a atacar en el capítulo siguiente. Es bastante razonable la idea de que no dudamos de nuestros datos sensibles, pero igualmente razonable es decir que aún cuando este tipo de conocimiento sea inmovible e inmune a la duda, es uno muy limitado, por ejemplo, la puerta que vemos frente a nosotros, de lo que tenemos conocimiento directo, no es de la *puerta*, sino de los datos sensibles con los que inferimos que eso ahí frente a nosotros es una puerta. Es precisamente la fuerza de los datos sensibles lo que es, paradójicamente, su punto débil: el no poder dudar de estos datos se debe a su actualidad y particularidad, particularidad entendida como lo contrario a lo universal, pero precisamente por esto no podemos hacer generalizaciones acerca de ellos, puedo decir que esta puerta frente a mí es café ahora, pero no por ello que será café ni que todas las puertas son cafés. Si nuestro conocimiento directo se limitara a los datos de la sensibilidad, entonces nuestro conocimiento estaría limitado al presente, un presente en constante estado de desaparición. Para que tengamos conocimiento que trascienda los límites de la actualidad, es preciso contar con conceptos, o como los llama Russell, universales.

¿A qué se refiere Russell, entonces, por un universal? Como lo constatamos a diario, sucede con muchas palabras que las podemos aplicar a objetos distintos pero semejantes, por ejemplo, con la palabra “blanco” nos referimos al color de la leche, de una nube, de una hoja de papel, etc. Todos esos objetos, evidentemente, son distintos, pero tienen algo en común, ese algo sería el universal (concepto) “blanco”. Pero esta idea de los universales suscita, por lo general, la pregunta de ¿en dónde están los universales? ¿Cómo es que existen? Si existen sólo como ideas abstractas en nuestra cabeza, entonces, como bien observó Berkeley, no son en realidad universales,

ya que dichas ideas siempre las concebimos como un particular, es decir, cuando evocamos la idea general “vaca”, nuestra representación mental siempre es de *una* vaca, por tanto, aún cuando la atribución sea universal, la idea en sí misma es particular. Russell se percata de esto y concede razón a lo dicho por Berkeley, pero contesta diciendo que cuando queremos saber si un objeto que está frente a nosotros es blanco, por ejemplo, lo que hacemos es compararlo con la idea de blancura que tenemos, aún cuando sea particular dicha representación y con base en la semejanza entre ellas nos inclinamos hacia uno u otro lado. “Pero entonces la semejanza requerida será un universal. Puesto que hay muchas cosas blancas, la semejanza debe mantenerse entre muchos pares de cosas blancas particulares; y esta es la característica de un universal.”¹¹ Con esta cita, se responde a si los universales, desde esta teoría, son meramente mentales o no. Dada la importancia de este punto, se debe elaborar un poco más en él.

Una vez que se dice que no importa si tenemos una representación particular de la “blancura”, ya que la relación de semejanza entre una cosa blanca y otra es universal, se está también emplazando a los universales en un plano de realidad extramental. Russell hace una distinción a considerar, existe una gran diferencia entre aprehender un objeto mentalmente y que dicho objeto exista en nuestra mente, el primero no implica al segundo, “tenemos por una parte la cosa de la cual nos damos cuenta –por ejemplo, el color de la mesa- y por otra el hecho mismo de darnos cuenta en el momento actual, el acto mental de aprehender la cosa. El acto mental es indudablemente mental; pero ¿hay alguna razón para suponer que la cosa aprehendida es en algún modo mental?”¹², confundir el límite de nuestros actos mentales, como el hacer caso omiso de esta distinción, conduce al idealismo. Por tanto, con respecto a la pregunta que se hizo más arriba, habría que contestar que los universales los aprehendemos, pero no por eso tenemos derecho a admitir que su existencia es puramente mental.

Existe una segunda razón por la cual los universales no son meramente mentales, según Russell. Como se dijo anteriormente, la semejanza universal

¹¹ Ibid. p. 87

¹² Ibid. p. 42

entre instancias particulares nos muestra que dichas instancias “participan” de un universal, pero no sólo nosotros nos percatamos de la “continuidad” de los universales, de su persistencia, sino que también nos percatamos de que los demás se percatan de esto, es decir hablamos con los demás acerca de los universales, y ellos entienden a qué nos referimos, “El acto de pensamiento es necesariamente algo diferente del de otro hombre; el acto de pensamiento de un hombre en un momento dado es necesariamente algo diferente del acto de pensamiento del mismo hombre en otro momento. Así, si la blancura fuese el pensamiento como opuesto a su objeto, dos hombres diferentes no podrían pensar en ella, y el mismo hombre no la podría pensar dos veces. Lo que tienen de común varios pensamientos distintos de la blancura es su *objeto*.”¹³ Como es evidente, los universales sólo se presentan bajo la forma de los particulares, pero, aún cuando las instancias particulares estén sujetas al devenir, la semejanza es universal y esta subsiste. Por tanto, de lo dicho por Russell se puede deducir que si los hombres tenemos conocimiento directo de los universales, es decir, los conocemos sin haber ningún proceso de inferencia de por medio, y los universales son nuestros conceptos, entonces la mente es, frente al mundo, estrictamente pasiva, es un mero testigo de lo que ocurre y del modo como ocurren las cosas en el mundo, tiene una función de registro, y con base en que hace esto se va configurando, es decir, pensamos las cosas como de hecho ocurren.

Es curioso notar cómo, a menudo, la Filosofía pasa de ser una disciplina de conocimiento a una prescriptiva. Una vez encontrada una conclusión satisfactoria para la indagación de la pregunta inicial, sea ya la de qué es el conocimiento, qué es el lenguaje, por decir algunas, dichas conclusiones, que tienen la forma de “así son las cosas”, pasan a volverse criterios de corrección, de ser especulativas o analíticas se convierten en regulativas. “Si procediéramos a revisar las bibliotecas convencidos de estos principios, ¡qué estragos no haríamos! Si cogemos cualquier volumen de teología o metafísica escolástica, por ejemplo, preguntémosnos: *¿Contiene algún razonamiento abstracto sobre la cantidad y el número?* No. *¿Contiene algún razonamiento*

¹³ Ibid. p. 89

experimental acerca de cuestiones de hecho o existencia? No. Tírese entonces a las llamas, pues no puede contener más que sofistería e ilusión.”¹⁴ Teniendo esto en mente, se vuelve dudoso seguir pensando a la Filosofía como la disciplina del amor desinteresado por la sabiduría, ya que como se ve en la cita anterior, lo que comenzó como una pregunta de cómo es que conocemos, degenera en una máxima, no ya teórica, sino práctica. Más adelante se verá la culminación filosófica de esta manera de entender el conocimiento humano y la relación mente-mundo, pero ahora es preciso que nos detengamos en el punto central del presente trabajo, a saber, el lenguaje.

De acuerdo al empirismo, todo nuestro material de conocimiento comienza con la experiencia. Conforme crecemos, el caudal de ideas que tenemos aumenta proporcionalmente con nuestra experiencia del mundo. Pero, cómo es que podemos hablar con los demás acerca de ese contenido mental, de ese mundo que vivimos, porque nadie negaría el hecho de que hablamos con nuestros semejantes del mundo y de nuestra experiencia en él ¿cómo, entonces, es posible la comunicación, y cómo es que se da ésta? “Las palabras [...] llegaron a ser utilizadas por los hombres como signos de sus ideas: no por alguna conexión natural existente entre determinados sonidos articulados y ciertas ideas, pues en tal caso habría un solo lenguaje entre todos los hombres, sino a causa de una imposición voluntaria, por la cual cierta palabra se convierte arbitrariamente en signo de una idea particular. El uso de las palabras consiste, pues, en ser señales sensibles de las ideas, y las ideas que representan constituyen su significado propio e inmediato.”¹⁵ Como Hermógenes, Locke se percata de que la materialidad o el sonido de las palabras es arbitrario. El mundo no nos impone la palabra “árbol” para aquello que llamamos con tal nombre, porque en otros países se le llama, por ejemplo, “tree”. Está arbitraria y convencionalmente impuesto el sonido de la palabra. Sin embargo, similar a lo que dice Crátilo, las palabras sí tienen una conexión fuerte con su significado, o más bien dicho, sí tienen un significado natural, a

¹⁴ Hume David. *Investigación Sobre el Conocimiento Humano*, 4ta reimp., Alianza Editorial, 2005, España, p. 285

¹⁵ Locke, John. *Ensayo Sobre el Entendimiento Humano*, [Trad. del inglés Pilar Fandiño], 2da Ed., Editorial Gernika, México, 1998, p. 19 Vol. II

saber, las ideas, y éstas, como ya se ha reitarado en varias ocasiones, provienen de la experiencia.

“Como todas las cosas que existen son particulares, quizás se considere razonable que las palabras, que deberían conformarse a las cosas, también deberían serlo –quiero decir con respecto a su significado-, pero no obstante, descubrimos que es todo lo contrario. La gran mayoría de las palabras de que se componen todos los lenguajes son términos generales.”¹⁶ Con esta cita, parecería que Locke entra en conflicto con su principio fundamental. En efecto, nuestro lenguaje está poblado por términos generales, de otro modo sería imposible formar un lenguaje, ya que estaría compuesto por tantos nombres particulares, como tantas instancias particulares haya en el mundo; sin embargo, siguiendo lo que él ha dicho, todas nuestras ideas provienen de la experiencia y la experiencia no es más que un continuo de instancias particulares, ¿cómo, entonces, podemos tener ideas generales y, por ende, términos generales?

Primero los niños están familiarizados con los nombres propios de personas particulares, pero conforme crecen, van observando semejanzas entre dichos particulares y llegan a conocer la idea general de “hombre” al descartar las diferencias y concentrándose en lo que les es común a éstos. Locke niega la existencia extramental de las ideas generales (conceptos), pero esto, estrictamente hablando, no significa que se esté contradiciendo, ya que desde esta perspectiva, sólo podemos llegar a formar conceptos, gracias a que vemos semejanzas entre cosas particulares *en* la experiencia. Lo único que le faltó ver a Locke, como lo aclara Russell, es que los universales sí tienen realidad extramental porque las relaciones (por ejemplo la relación de semejanza) existen independientemente de que un hombre la perciba o no, “cuando vemos una mancha blanca, conocemos directamente, en primer lugar, esta mancha particular; pero al ver varias manchas blancas, aprendimos fácilmente a abstraer la blancura que tienen todas en común, y al hacerlo, aprendemos a tener un conocimiento directo de la blancura.”¹⁷ Es decir, la

¹⁶ Ibid. p. 25

¹⁷ Russell, Bertrand. *Los Problemas de la Filosofía*, [Trad. Joaquín Xirau], 3ra ed., Editorial Labor, España, 1973, p. 91

omisión de Locke no es lo suficientemente grave como para volverlo incompatible con la postura de Russell, porque siguen estando unidos por un principio fundamental: el hombre es un sujeto frente a un objeto (mundo), y la razón por la que es posible el conocimiento y el lenguaje, es porque dicho objeto le es dado al sujeto, y por tanto a todos los sujetos, de manera uniforme, ya que la mente de éste es, como ya se ha dicho, pasiva, y por pasiva, debe entenderse dependiente de lo que ocurre y cómo ocurre el mundo.

Teniendo esto en mente podemos hacer la pregunta ¿desde esta aproximación, qué función tiene el lenguaje? Podría parecer que decir que la función del lenguaje es la comunicación, pero esto sería incorrecto. El resultado del lenguaje es la comunicación, además de que la comunicación es un dato fáctico con el que contamos de antemano, la pregunta busca ir más allá de lo evidente, es decir, busca saber, debido a que tiene tal o cual función el lenguaje permite que nos comuniquemos. Lo que se busca saber es qué es eso que posibilita el funcionamiento del lenguaje.

“Nos hacemos figuras de los hechos.”¹⁸ Siguiendo lo que se ha dicho, parece que la culminación de esta aproximación tiene que concluir lo que expone la cita de Wittgenstein. Dicha idea se le ocurrió a Wittgenstein cuando se enteró que en los juicios de accidentes viales en París, utilizaban coches de juguete para representar, de forma tridimensional, el accidente en cuestión. Se menciona esto no con propósitos anecdóticos, sino porque arroja luz sobre lo que hemos llamado la culminación de esta aproximación. Los elementos de la representación, i.e. el juguete, representa al coche de verdad y se encuentra en una relación determinada (espacial) con el otro juguete, es decir, en la figura hay una relación interna entre sus elementos, pero hay una segunda relación en dicha figura, que sería la relación que comparten el accidente real y su figura, de no tener esto en común, la representación no se podría llevar a cabo, es su condición de posibilidad. Pero, como bien señala Wittgenstein, hay variadas formas de representar cosas, por ejemplo, los juguetes de los juicios parisinos, una maqueta, un dibujo, incluso una partitura musical. “El que los elementos de la figura se relacionen unos con otros de modo y manera

¹⁸ Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*, [Trad. del alemán, introd. y notas de Luis M. Valdés], 3ra ed., Editorial Tecnos, España, 2007, 2.1

determinados representa que las cosas se relacionan también así unas con otras. A esta conexión de los elementos de la figura la llamo estructura de la figura, y a la posibilidad de estructura, forma de figuración de la figura.”¹⁹ Está claro que para que algo sea una figura, no puede ser una duplicación exacta de aquello que figura, de ser así no habría representación, por tanto figura y figurado tienen que tener algo diferente (la forma de la representación, como los ejemplos que ya dimos) pero también deben tener algo en común, esto que comparten lo llamó Wittgenstein la forma lógica.

Ahora es preciso detenerse y considerar que cuando se habla de una figura hay dos cosas a distinguir: primero, la precisión con lo que la figura representa aquello de lo que es figura, y segundo, aquello que la figura *figura* o *representa*. La primera cuestión se refiere a la *verdad* de la figura, la segunda a su *sentido*. El mundo es la totalidad de los hechos, y los hechos, a su vez, son una combinación de estados de cosas (hechos atómicos) y éstos son la combinación de objetos. El análisis de un hecho, por tanto, da una serie de estado de cosas, y el análisis de éstos da como resultado objetos que son la parte más simple de la realidad, que ya no admite descomposición ulterior, son las unidades irreductibles del mundo. Determinar *qué* sean, exactamente, estas partes absolutamente simples de la realidad, no le corresponde a la filosofía sino a las ciencias empíricas. De cualquier modo es irrelevante por ahora que Wittgenstein no dé un ejemplo de estas entidades, lo crucial es notar la vena argumentativa que comparte con la línea de argumentación que se ha reconstruido en la presente tesis: existe un sustrato irreductible del que está hecho el mundo, y esto es determinable de manera *a priori*. A esto habría que añadir que “los hechos en el espacio lógico son el mundo”²⁰, es decir, los hechos que se dan, lo que vemos en el día a día, son contingentes, pudieron haberse dado o no, y una vez más, no le incumbe a la Filosofía decir cuáles se dan y cuáles no, lo que sí puede determinar ésta es cuáles se *pueden* dar y cuáles no, y esta *potencialidad* de los hechos sobre la que decide la Filosofía no es empírica, sino lógica. La Filosofía no dice si esta manzana roja puede

¹⁹ Ibid. 2.15

²⁰ Ibid. 1.13

algún día convertirse azul o totalmente transparente, lo que sí puede decir es que no puede ser roja y azul al mismo tiempo.

Nosotros nos hacemos figuras de los hechos (pensamientos) y la forma más común en que expresamos un pensamiento es con proposiciones, “en una proposición un pensamiento se expresa de un modo perceptible a los sentidos”²¹ (recordemos lo dicho por Locke acerca del lenguaje); si se establece que un hecho atómico es la configuración de objetos, o la relación entre ellos, entonces una proposición tiene que ser, también algo compuesto, está conformada por palabras, o signos simples, “los signos simples empleados en las proposiciones se llaman nombres”²² y, “un nombre significa un objeto. El objeto es su significado.”²³ Si un nombre significa su objeto, entonces conocer el significado de un nombre es conocer a lo que hace referencia, su objeto, si hemos de saber lo que significa “rojo” es preciso que por ostensión conozcamos al objeto que designa. Gracias a que un nombre significa un objeto, es que el lenguaje se “engancha” con la realidad, son los puntos de contacto con los que podemos adherir lo que decimos a la realidad a la que nos referimos. Pero, teniendo esto en mente, ¿cómo es posible, como sucede con gran parte de nuestras proposiciones, que podamos entender una proposición de la que no conozcamos su referencia, incluso de una de la que no podemos conocer su referencia, por ejemplo proposiciones del pasado o proposiciones falsas? Detrás de esta pregunta reside la clave para entender la distinción entre el sentido de una proposición y su verdad.

“La pelota está dentro del cajón”, “siete siete Pedrito del”, con estos dos ejemplos se muestra que si bien una proposición es algo compuesto de palabras, no cualquier composición de palabras es una proposición. Para hacer una proposición, para que sea comprensible, tenemos que seguir un modelo de ensamblaje. Como se dijo más arriba, una figura puede tener su propia forma de representación, puede más o menos parecerse físicamente a aquello que representa, sin embargo, para que de hecho opere como una figura existe un mínimo que tiene que tener en común con lo que representa, “lo que toda

²¹ Ibid. 3.1

²² Ibid. 3.202

²³ Ibid. 3.203

figura, cualquiera que sea su forma, tiene que tener en común con la realidad para que, en suma, pueda figurarla –correcta o erróneamente-, es la forma lógica, esto es: la forma de la realidad.”²⁴ La segunda combinación de palabras que hemos dado, no podríamos decir que figura nada; qué posible estado de cosas, o más bien dicho, qué relación de objetos puede ser “siete siete Pedrito del”, en cambio, la primera sí figura un estado posible de cosas. “What this amounts to is that the elements of the picture must be capable of some combination with each other in a pattern corresponding to the relationship of the elements of what is pictured.”²⁵ Para que una figura, por tanto, sea tal cosa, es necesario que esté construida bajo una forma lógica, o más bien, relacionar signos de acuerdo a una forma lógica da como resultado una figura. La forma lógica de una figura posibilita que dicha figura represente algo porque representa un estado de cosas pensable, es decir, lógicamente posible; en esto consiste el sentido de una proposición y por esto es que podemos entender proposiciones tales como “en la tierra no existe la ley de la gravedad”, que siendo empíricamente falsas, son lógicamente posibles, ya que desde esta aproximación, la lógica precede a la experiencia. Cuando Wittgenstein dice que una proposición muestra su sentido, lo que significa es que está mostrando cómo sería un estado de cosas en caso de ser verdadero.

Tenemos, así, dos criterios a considerar que rigen el lenguaje. Dado que la realidad es la totalidad de las cosas que ocurren y no ocurren, una proposición tendrá sentido en tanto que asevera un estado de cosas que pueda o no ocurrir lógicamente, es decir cuya verdad o falsedad pueda ser probada. “Su verdad o falsedad [de la figura] consiste en el acuerdo o desacuerdo de su sentido con la realidad”²⁶; éste sería el segundo criterio. Precisamente porque una proposición muestra un estado de cosas posible, su verdad no está contenida, de antemano, en ella. Para saber si es verdadera una proposición es preciso verificar si los elementos que la constituyen están igualmente relacionados con los elementos que están representando. El hecho de que la

²⁴ Ibid. 2.18

²⁵ Kenny, Anthony. *Wittgenstein*, Allen Lane Press, Londres, 1973, p.57

²⁶ Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*, [Trad. del alemán, introd. y notas de Luis M. Valdés], 3ra ed., Editorial Tecnos, España, 2007, 2.222

realidad y las figuras que hacemos de ella compartan la misma forma lógica, permite que se establezca la relación entre una y otra, que esta última pueda “reflejar” a la primera, pero la independencia con la que cuenta nuestro pensamiento, y por tanto nuestro lenguaje, es la de hablar de cosas que no ocurren, de hecho, en la realidad. Una proposición muestra un sentido, la realidad determina la actualidad o no de dicho sentido. Pero es preciso insistir en el punto crucial de que el sentido de una proposición y el significado de las palabras o “nombres”, son condición de posibilidad de que haya verdad, el criterio de verdad del lenguaje, según esta aproximación, está supeditada al del sentido o significado. Si hiciéramos una representación de un juego de ajedrez, lo esencial no es el parecido físico entre el dibujo que represente a la pieza del alfil, por ejemplo, sino que corresponda a las reglas que rigen al juego de verdad, de otro modo no podría decirse que estamos representando un juego de ajedrez. A esto habría que añadir que las reglas (la forma lógica) ya están dadas de antemano, son previas a que dicho juego tome lugar o no, no sabemos si tal peón se moverá en todo el juego, pero sí sabemos que no podrá retroceder.

Dado que la noción de significado ha quedado clara, es preciso que ahora se toque el tema de la verdad. “¿Cuándo se da o no se da lo que llamamos verdad o falsedad? En efecto, ha de analizarse en qué decimos que consiste esto. Desde luego, tú no eres blanco porque sea verdadero nuestro juicio de que tú eres blanco, sino al contrario, porque tú eres blanco, nosotros decimos algo verdadero al afirmarlo.”²⁷ Hacer figuras del mundo, representarlo, significa que nuestro lenguaje tiene que seguir una serie de reglas. Lo fundamental, como ya se explicó, tiene que ver con el sentido, aquello que permite que digamos algo, es decir que hagamos una figura, pero la segunda tiene que ver con la precisión con la que dicha figura representa un estado de cosas. Sería poco plausible decir que la verdad está en las cosas, suena un poco raro decir que la mesa frente a mí no es verdadera, más bien decimos que está frente a mí, por tanto las cosas, más bien, *son* o *están*. La verdad o falsedad se puede predicar de las figuras que hacemos del mundo, ya que los

²⁷ Aristóteles, *Metafísica*, [Trad del griego, introd. y notas de Tomás Calvo], 2da reimp., Editorial Gredos, Madrid, 1994, 1051 b 5

elementos que constituyen una proposición reflejan un estado de cosas posible, un sentido, y es el mundo el que determina si dicha combinación de elementos está también presente en él, es decir, si dicho sentido ocurre o no. Precisamente porque están las cosas es que nuestros juicios acerca de ellas pueden ser verdaderos o falsos, por tanto, quizá sea más adecuado entender por verdad no una cualidad de nuestras proposiciones, sino como una relación, “así, aunque la verdad y la falsedad sean propiedades de las creencias, son propiedades que dependen de la relación de las creencias con otras cosas, no de ciertas cualidades internas de las creencias”²⁸. Es obvio que la verdad de una proposición puede depender de la verdad de otra, pero con lo que se ha dicho, se tiene que concluir que la verdad última, el sostén fundamental, no puede residir en una proposición, sino que tiene que compararse con la realidad, es decir, mediante la observación o el señalamiento. Ahí donde se disuelve el dualismo de la verdad y la falsedad es en lo dado, “si digo ‘tengo un dolor’, o, ‘esto es rojo’, puedo estar mintiendo, o puedo estar empleando erróneamente las palabras; esto es, puedo estar clasificando como ‘dolor’ o como ‘rojo’ algo que normalmente no sería clasificado de ese modo, pero mi equivocación no puede ser de otra manera.”²⁹

En conclusión, el lenguaje es un signo sensible cuya función esencial es hacer figuras del mundo y esto es lo que posibilita que nos comuniquemos. Es, estrictamente hablando, un intermediario entre el mundo y las “ideas” o figuras que tenemos de él. La pregunta es cómo es que tenemos estas figuras cada uno de nosotros, y con lo que se ha dicho queda claro que las tenemos de un modo uniforme, entendemos y percibimos el mismo mundo, un mismo mundo, por lo cual el lenguaje consiste en una serie de etiquetas (los nombres) y figuras (proposiciones). “La traducción de un lenguaje a otro no es un procedimiento que consista en traducir cada *proposición* del primero por una *proposición* del segundo, sino que sólo se traducen las partes constituyentes de las proposiciones. (Y el diccionario no sólo traduce sustantivos, sino

²⁸ Russell, Bertrand. *Los Problemas de la Filosofía*, [Trad. Joaquín Xirau], 3ra ed., Editorial Labor, España, 1973, P. 107

²⁹ Ayer, A.J. “Verificación y Experiencia” en *El Positivismo Lógico* compilado por A.J. Ayer [Trad. L. Aldama, U. Firsch, et. al.], 1ra reimp. Fondo de Cultura Económica, España, 1978, P. 248

también verbos, adjetivos, conjunciones etc.; y los trata a todos por igual.”³⁰ De cierta manera el sentido de una proposición ya lo tenemos o conocemos de antemano, porque está dado por la forma lógica, y dado que está dado por la forma lógica, todas las proposiciones de todos los lenguajes son intertraducibles, porque universalmente comparten la forma lógica, es el criterio de la posibilidad e imposibilidad de estado de cosas. Sin embargo, para conocer el significado sólo es cuestión de que conozcamos con qué signo sensible etiquetan al objeto que nosotros etiquetamos con un signo sensible distinto. Pero de nuevo, gracias a que el mundo es la totalidad de estados de cosas, y los estados de cosas son relaciones de objetos absolutamente simples, el mismo mundo se nos presenta a todos de igual manera, o más importante aún, es posible tener una descripción total y universalmente verdadera del mundo traducible a cualquier lenguaje.

“A efecto de establecer el significado de una proposición, deberemos transformarla por medio de sucesivas definiciones hasta que en última instancia sólo aparezcan en ella palabras que ya no puedan ser definidas, pero cuyos significados puedan ser directamente señalados. El criterio de verdad o de falsedad de la proposición se hallará en el hecho de que en circunstancias definidas (dadas en la definición) ciertos datos estarán presentes o no estarán presentes.”³¹

Es preciso subrayar la correlación verdad-significado/sentido, ya que en cierta manera, los términos son interdependientes. Una proposición sólo puede ser verdadera en tanto que tenga sentido, pero al mismo tiempo, para que tenga sentido o significado es preciso que pueda verificarse su verdad o falsedad, y ambos convergen en que los rigen criterios universales y que estos criterios universales están íntimamente ligados con el mundo de lo dado: en el caso del sentido de nuestras proposiciones, tienen que respetar la forma lógica de figuración que comparten con el mundo que se nos da y en el caso de la verdad, el mundo tiene que mostrar un estado de cosas tal como lo figura la proposición.

³⁰ Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*, [Trad. del alemán, introd. y notas de Luis M. Valdés], 3ra ed., Editorial Tecnos, España, 2007, 4.025

³¹ Schlick, Moritz “Sobre el Fundamento del Conocimiento” en *El Positivismo Lógico* compilado por A.J. Ayer [Trad. L. Aldama, U. Firsch, et. al.], 1ra reimp. Fondo de Cultura Económica, España, 1978, p. 228

“Falso es, en efecto, decir que lo que es, no es, y que lo que no es, es: verdadero, que lo que es, es, y lo que no es, no es. Por consiguiente, quien diga que [algo] es o no es, dirá algo verdadero o dirá algo falso. Sin embargo, ni de lo que es ni de lo que no es puede decirse [indistintamente] que es o no es.”³² La prerrogativa que tiene el hombre es que lo que es, el mundo, se le presenta de igual manera debido a que su mente es primariamente pasiva, se puede simplemente señalarlo en lo dado, y por esto no debe entenderse únicamente datos particulares sino, incluso, universales. Es decir, compartimos un mismo aparato conceptual porque éste nos es dado por el mundo y porque nuestra mente simplemente refleja ese mundo, además de que de manera *a priori* sabemos el ordenamiento posible de dicho aparato. Debido a que nuestras mentes hacen esto es posible que forjemos un sistema de comunicación, dicho sistema es un mero complejo de rótulos para objetos que ya conocemos. Y por último, gracias a que el mundo se nos impone o imprime de manera uniforme es que es posible que conozcamos la verdad, ya que ésta consiste en que lo que decimos corresponda con lo que de hecho ocurre, es decir que en sus intentos por reflejar el mundo, el lenguaje cumpla su cometido. La mente es como un espejo, y el lenguaje sería como una serie de líneas que trazan la posible correspondencia del reflejo con lo reflejado, si la línea conduce del reflejo al objeto reflejado, entonces el reflejo es verdadero, en caso contrario, es falso o asignificativo. De este modo la Filosofía emplaza a la ciencia como la disciplina que tendrá el relato indiscutiblemente verdadero del mundo, ya que, precisamente, su tarea consiste en formular proposiciones nacidas de la observación, cuya verdad se verifica con la observación.

De este modo concluye la reconstrucción de una postura que se ha dicho tiene afinidad con la de Crátilo en el diálogo homónimo, es decir, que el lenguaje es de naturaleza instrumental, cuya función principal es reflejar la realidad, y sólo en tanto que hace esto es significativo, lo que a su vez es condición de posibilidad de que sea verdadero.

³² Aristóteles, *Metafísica*, [Trad del griego, introd. y notas de Tomás Calvo], 2da reimp., Editorial Gredos, Madrid, 1994, 1011 b 25

Segundo Capítulo: Juegos de lenguaje como Formas de Vida en las *Investigaciones Filosóficas* de Wittgenstein

“No me enseñaron a hablar los mayores diciéndome las palabras con un cierto orden de método, como un poco después me enseñaron me enseñaron las letras. Fui yo mismo con el entendimiento que tú me diste, Dios mío por medio de gemidos y voces varias y diversos movimientos de mis miembros, quien quería expresar los sentimientos de mi corazón y así satisficiesen mis deseos, pero no podía expresar todo lo que quería ni a todos los que quería. Retenía en mi memoria el nombre que los mayores daban a una cosa determinada. Y, cuando se movían a hacer alguna cosa, según la palabra pronunciada, entonces entendía que la cosa se llamaba por aquel nombre, porque así la llamaban cuando la querían mostrar.

De los movimientos de su cuerpo intentaba deducir su intención, ya que son como las palabras naturales de todas las gentes. El rostro, los gestos de los ojos y demás movimientos y el tono de la voz, son cosas todas que indican los afectos del alma para pedir, retener, rechazar o huir de alguna cosa. Así vine a colegir poco a poco que las palabras dispuestas en frases distintas y repetidas muchas veces eran los signos de las cosas. Y una vez superada la dificultad de mi lengua, manifestaba por estos signos mis deseos.

Y así comencé a hacer uso de estos signos para expresar mis deseos a aquellos con quienes vivía. Y así fui penetrando en la procelosa sociedad de la vida humana, pendiente de la autoridad de mis padres y de las indicaciones de mis mayores.”³³

En esta cita, San Agustín resume perfectamente el modo de entender el lenguaje explicado en el primer capítulo. El lenguaje es un sistema de signos cuya función es figurar el mundo, es un instrumento de adecuación a éste, y tiene significado en virtud de que hace referencia a éste, lo nombra, es decir, que se adecua a él. El niño aprende el significado de la palabra “rojo” en tanto que le señalan el objeto, objeto que, como se ha dicho, nos es dado y se nos muestra de igual manera. No es accidental que desde el comienzo de este ensayo nos estemos refiriendo al lenguaje como “instrumento”, ya que precisamente el modo instrumental con el que San Agustín, Locke, Russell etc. entienden el lenguaje, muestra el error crucial de su aproximación. Por esto no debe entenderse que referirse al lenguaje como un instrumento sea un error, la

³³ San Agustín, *Confesiones*, [Prólogo, Trad. e intro de Pedro Rodríguez], 5ta reimp., Alianza Editorial, España, 2007, I, 8.

equivocación consiste, insistimos, en el modo de entender la palabra instrumento, es decir, en su reducción. Para entender esto hagámonos la siguiente pregunta ¿qué nombra alguien en una situación de peligro cuando grita “auxilio”? Tratar de responder qué nombra con esa palabra sólo profundizaría el error que estamos tratando de señalar. No, para ir por mejor camino es preciso ver qué se está haciendo con esa palabra, cómo es que se está usando, en lugar de buscar el referente de esa palabra (el objeto o hecho que le da significado, siguiendo lo que se ha dicho hasta ahora).

Regresemos a lo dicho por San Agustín, aprender un lenguaje es aprender por medio de la ostensión, qué nombres le corresponden a los objetos de los que está construido el mundo. Pero, pongamos por ejemplo un niño al que le queremos enseñar el significado de la palabra “manzana”, tomamos una manzana se la ponemos, la señalamos y decimos la palabra que le corresponde una y otra vez, ¿acaso no podría el niño interpretar que por “manzana” nos referimos al color de la manzana, a su forma, o a cualquier otra cosa? “That is to say: an ostensive definition can be variously interpreted in every case.”³⁴ Pero qué implica esto de que el niño puede interpretar una definición ostensiva de distintas maneras, quizá sirva para responder esto imaginarnos que el niño no tan sólo interpreta por manzana un referente distinto al que queramos que entienda, sino que ni siquiera entiende lo que estamos tratando de enseñarle...

“Someone coming into a strange country will sometimes learn the language of the inhabitants from ostensive definitions that they give him; and he will often have to guess the meaning of these definitions; and will guess sometimes right, sometimes wrong.

And now, I think, we can say: Augustine describes the learning of human language as if the child came into a strange country and did not understand the language of the country; that is, as if it already had a language, only not this one. Or again: as if the child could already think, only not yet speak. And “think” would here mean something like “talk to itself”³⁵.

En efecto, la aproximación que reconstruimos en el primer capítulo parece sugerir algo similar a lo que parodia Wittgenstein, es decir, que nos

³⁴ Ibid. 28

³⁵ Ibid. 32

hacemos una imagen mental del mundo, tenemos una estructura conceptual de éste a la que sólo nos hace falta añadir los rótulos correspondientes (lo que Locke llama “signos sensibles”). La coincidencia en nuestras estructuras conceptuales se debe a que todos tenemos la misma experiencia del mundo; pero como se mencionó más arriba, es perfectamente posible que al tratar de enseñarle a hablar a un niño le señalemos un objeto mientras decimos el nombre que le corresponde, y que éste, el niño, no entienda siquiera qué es lo que queremos enseñarle, incluso que no entienda que le estamos tratando de enseñar algo. Lo que sugiere Agustín es que el niño ya tiene una idea del objeto y con la enseñanza por ostensión aprende el nombre, pero ahora es preciso preguntarnos ¿para que el niño pudiera hacer esto, no tendría que saber algo antes, es decir, no tendría que saber lo que es *nombrar* y lo que es un *nombre*?

Antes de contestar esta última pregunta es preciso que ahondemos más en el tema del significado. La concepción agustiniana del lenguaje supone que una palabra, en tanto que nombra algo, tiene significado gracias a que hace referencia a un objeto. Pero recordemos lo dicho por Wittgenstein en el *Tractatus*: “un nombre significa un objeto. El objeto es su significado.”³⁶ Dado que, de antemano, todos conocemos (o conocemos de la misma manera) los mismos objetos, sólo hace falta nombrarlos de igual modo, lo cual, a su vez, tiene como consecuencia que el lenguaje encuentra su fundamento de significación en el mundo, el significado de los nombres se da por correspondencia. “Yet, strange to say, the word “this” has been called the only genuine name; so that anything else we call a name was one only in an inexact, approximate sense.”³⁷ Si el lenguaje tiene significado en virtud de que lo fundamenta el mundo, se sigue que las palabras demostrativas tales como “esto”, son los nombres por excelencia, podemos aducir dos razones para explicar este argumento. El conocimiento directo es aquel que no está mediado por ningún proceso de inferencia, por ejemplo, cuando vemos una manzana tenemos conocimiento directo de su color, forma etc., si la probamos tenemos

³⁶ 3.203

³⁷ Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigations*, 3ra ed., Blackwell Publishing, Reino Unido, 2001. 38

conocimiento de su sabor, pero no tenemos conocimiento directo de ella como objeto, esto sólo lo tenemos a través del conocimiento por descripción. Este tipo de conocimiento se da bajo la forma de proposiciones x es “el tal o cual”, por ejemplo, conocemos a Miguel de Cervantes, desde luego no de manera directa, sino porque fue el hombre que escribió el Quijote. “Los nombres comunes, y aun los nombres propios son generalmente y, en realidad, descripciones. Es decir, el pensamiento que está en el espíritu de una persona que usa correctamente un nombre propio, no puede ser explicado generalmente de un modo explícito sino sustituyendo el nombre propio por una descripción.”³⁸ Teniendo esto en mente, podemos decir que la relación entre un nombre y su portador siempre es indirecta, ya que siempre está mediada por una descripción, a menos que el portador se refiera a sí mismo ya que él sí tiene conocimiento directo de sí mismo. En cambio, cuando señalamos algo utilizando un demostrativo, no opera mediación alguna entre el objeto y el demostrativo. Si nos preguntaran “¿qué es una manzana?” y señalamos a una diciendo “esto”, aquel que nos preguntó tendría conocimiento directo del “esto” que señalamos.

Segundo, como bien dice Wittgenstein, existe la tentación de pensar que un nombre sólo tiene significado cuando le corresponde un objeto. El significado del lenguaje está fundamentado por su capacidad de “reflejar” o hacer referencia a algo en el mundo. Como es evidente, los objetos del mundo, los que sean, están sujetos al devenir y cambio constante, cambios entre los cuales está su desaparición, por tanto, siguiendo esta línea de argumentación, cuando desaparece el objeto que menta un nombre, dicho nombre pierde su significado (lo cual suena un tanto raro). Pero esto nunca sucede con los demostrativos, ya que siempre que se utilicen van a hacer referencia a algún objeto, por tanto jamás pierden su significado, siempre “nombran” (hacen referencia a) *algo*. Paradójicamente, el hecho de que sean tan “vacíos” los hace aplicables a cualquier cosa.

Pero antes de dejarse embelesar por lo que parece una explicación perfectamente coherente, al menos de manera interna, es necesario detenerse

³⁸ Russell, Bertrand. *Los Problemas de la Filosofía*, [Trad. Joaquín Xirau], 3ra ed., Editorial Labor, España, 1973, p. 65

y pensar si alguna vez hemos usado un demostrativo como un nombre, esto es, si en realidad usamos los demostrativos como nombres, o si más bien, la idea de que a un nombre *tiene* que corresponderle un objeto nos conduce a conclusiones que nuestro uso del lenguaje muestra que son inadmisibles. Imaginémonos, por ejemplo, un caso en el que nombráramos a alguien “Esto” del mismo modo como nombramos a alguien “Pedro”, y comparemos qué es lo que hacemos con la palabra en ese caso y en el caso en el que buscamos señalar algo a alguien (“esto es...”), claramente no hacemos lo mismo y cualquiera que hable castellano diría que en el primer caso “Esto” es un nombre (aún cuando no sea uno particularmente agraciado) y en el segundo no lo es, aún cuando siempre le corresponda un objeto. “The demonstrative “this” can never be without a bearer. It might be said: ‘so long as there is a *this*, the word ‘this’ has a meaning too, whether this is simple or complex.’- But that does not make the word into a name. On the contrary: for a name is not used with, but only explained by means of, the gestures of pointing.”³⁹ El hecho de que el significado de las palabras no está determinado por hacer referencia a un objeto, se puede demostrar pensando en todos los nombres que utilizamos de “objetos” que ya no existen, por ejemplo, los nombres de gente que ha muerto, ¿acaso diríamos que el nombre Miguel de Cervantes dejó de tener significado en el instante en el que el autor del Quijote murió? Si esto fuera el caso, como bien señala Wittgenstein, sería absurdo decir “Miguel de Cervantes murió”, pero nadie negaría que entiende esta aseveración, es decir, el nombre “Miguel de Cervantes” conserva su significado aún cuando su portador ya no exista. “It is important to note that the word “meaning” is being used illicitly if it is used to signify the thing that ‘corresponds’ to the word. That is to confound the meaning of a name with the bearer of the name”⁴⁰. A esto Russell podría decir que conserva su significado porque lo que oculta un nombre es una serie de descripciones, pero apliquemos un interrogatorio wittgenstiano a este argumento. Cuando decimos “Miguel de Cervantes” ¿pronunciamos en nuestro interior todas las “descripciones” con las que “significamos” dicho nombre?,

³⁹ Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigations*, 3ra ed., Blackwell Publishing, Reino Unido, 2001. 45

⁴⁰ Ibid. 40

¿acaso cada vez que utilizamos un nombre recitamos una letanía de descripciones en nuestro interior, letanía que nuestro interlocutor tendría también que recitar para que nos entiéramos? ¿Si nos hicieran leer una lista de nombres (Juan, Pedro, Jerónimo, Alicia, etc.), diríamos que esos nombres carecen de significado porque no contamos con ninguna descripción de ellos y por tanto desconocemos quién es su portador?

Ya que ha quedado claro que es incorrecto pensar que el significado de un nombre está dado gracias a su correspondencia con un objeto, ahora se tiene que indagar si los nombres sólo hacen una cosa, es decir, cumplen una sola función, i.e. nombrar objetos. Imaginemos alguien que entra a una casa y quiere saber si Ramiro está ahí, una vez que abre la puerta grita “¿Ramiro?”, ¿al gritar su nombre está nombrando a Ramiro?, ¿el significado en ese momento de “Ramiro” es el portador de esa palabra? La respuesta a estas preguntas, evidentemente, es negativa. Más arriba dijimos que hablar del lenguaje como un instrumento es una analogía afortunada, siempre y cuando no se reduzca lo que entendamos por instrumento a una sola cosa. La aproximación que estamos atacando comete, precisamente, este error, sea ya pensando que el lenguaje es una serie de nombres de objetos (como lo hace San Agustín), un sistema de signos sensibles con los que etiquetamos ideas uniformes que provienen de la experiencia (como lo hace Locke) o figuras de los hechos, figuras compuestas por nombres que a su vez tienen significado por el objeto que los corresponde (como lo hace Wittgenstein en el *Tractatus*). Los ejemplos que hemos mencionado nos muestran que si bien el lenguaje puede tener esta particular función instrumental (nombrar cosas), ésta es sola una de una gama muy diversa de posibilidades. “Imagine someone saying ‘All tools serve to modify something. Thus a hammer modifies the position of a nail, a saw the shape of a board, and so on.’-And what is modified by a rule, a blue-pot, and nails?- ‘Our knowledge of a things length, the temperature of the glue, and the solidity of a box.’- Would anything be gained by this assimilation of expressions?”⁴¹ Es igualmente equivocado pensar por instrumento una sola cosa, a pensar por lenguaje una sola cosa o función. Hacemos cosas muy

⁴¹ Ibid. 14

distintas con él, en el ejemplo que se acaba de dar, al decir el nombre, no se está nombrando a “Ramiro” sino que se está preguntando por él. Y así como con un nombre se pueden hacer múltiples cosas, el lenguaje en general puede hacer o cumplir con muchísimas funciones, pensemos por ejemplo en hacer preguntas, descripciones, listados, exclamaciones de dolor, poemas, dar órdenes, mentir, etc.

“But how many kinds of sentences are there? Say assertion, question, and command?- There are *countless* kinds: countless different kinds of use of what we call ‘symbols’, ‘words’, ‘sentences’. And this multiplicity is not something fixed, given once and for all; but new types of language, new language-games, as we may say, come into existence, and others become obsolete and get forgotten. [...]

Here the term ‘language-*game*’ is meant to bring into prominence the fact that the speaking of language is part of an activity, or of a life-form.”⁴²

En el segundo párrafo de las *Investigaciones Filosóficas*, Wittgenstein nos habla de un maestro albañil que le grita nombres de materiales de construcción a su ayudante, y a cada grito u orden el ayudante le lleva el material correspondiente; después Wittgenstein nos pide que imaginemos esto como un “lenguaje primitivo completo”. Esto tiene dos objetivos, por una parte nos muestra todas las carencias que tiene la concepción agustiniana del lenguaje, ya que como es evidente dicho lenguaje primitivo no puede hacer muchas de las cosas que uno más desarrollado sí puede hacer, en otras palabras, con ese sistema de comunicación el albañil no podría contarle una historia, por ejemplo, a su ayudante. Pero por otra parte, nos demuestra el error en el que hemos insistido que cae la aproximación que se está criticando. Ésta piensa que el lenguaje es algo así como una etapa secundaria o accidental en el desarrollo humano, ya que lo que lo fundamenta se da en un momento previo (i.e. el conocimiento del mundo) y no tan sólo esto, sino que tiene una sola función. Pero este ejemplo nos muestra que la relación entre lenguaje y vida humana o actividad humana no es tan sólo estrecha, sino que están íntimamente entrelazadas, en el sentido de que el lenguaje posibilita y constituye nuestras distintas formas de vidas, por ejemplo, permite que el albañil ordene al ayudante que le lleve tal material de construcción.

⁴² Ibid. 23

No debe perderse de vista la importancia que da Wittgenstein al aprendizaje de lenguaje, pues ahí se encuentra la clave para desmentir a los que ven al lenguaje como un mero conglomerado de etiquetas. Si un extranjero nos dijera en su idioma que también habla castellano y para demostrarnos esto comenzara a señalar los objetos que nos rodean mientras dice su nombre pero sin poder hacer nada más, es decir, entender las preguntas que le hacemos, formular preguntas en castellano, dar órdenes etc., ¿diríamos que sabe hablar castellano? Más bien diríamos que lo está apenas *aprendiendo*. “To repeat-naming is something like attaching a label to a thing. One can say that this is preparatory to the use of a word. But what is it a preparation *for*?”⁴³ Nombrar es indiscutiblemente parte esencial del lenguaje, pero no por eso es todo lo que llamamos lenguaje. Como dice Wittgenstein, conocer cómo se llaman las cosas es apenas una preparación para empezar a hablar, y a esto habría que añadir que antes de conocerlos (poner la etiqueta a cada cosa) tenemos que aprender lo que es nombrar, es decir en qué consiste ese juego de lenguaje particular, esa actividad. “En toda práctica lingüística las relaciones internas entre las expresiones, las relaciones que se derivan de su significado, son parasitarias de las relaciones internas en la actividad humana en la que esas expresiones son usadas. Un juego de lenguaje está constituido tanto por determinadas expresiones como por la actividad con la que esas expresiones se entrelazan.”⁴⁴ Todo esto equivale a decir que el lenguaje es parte de la naturaleza humana, así como el comer o dormir; en la medida en que uno se integra al lenguaje uno se vuelve humano, es una parte constitutiva de la manera como vivimos. No es una etapa previa en la experiencia, sino que al permear todas nuestras formas de vida, si bien es parasitaria de ellas (en el sentido de que depende y es afectada por ellas) también las configura y modifica. Pensar que es un simple “signo sensible” obnubila la vista para captar que el lenguaje como forma de vida es una actividad en sí mismo, *hacemos cosas con el lenguaje*, y por tanto es una práctica humana como cualquier otra.

⁴³ Ibid. 26

⁴⁴ Prades Celma J.L. y V. Sanfelix Vidarte, *Wittgenstein Mundo y Lenguaje*, Editorial Cincel, Bogotá, 1990, p 130

Ahora que se han desmentido ciertas nociones acerca de lo que es el lenguaje, son, no tan sólo, legítimas, sino precisas ciertas preguntas: ¿si el significado de un nombre o palabra no es el objeto que le corresponde en el mundo, entonces qué es?, o también, ¿aún cuando hay muchas cosas que podamos hacer con el lenguaje, acaso no es necesario que haya una cosa común, una esencia dura de eso que llamamos lenguaje?

“For a *large* class of cases –though not for all- in which we employ the word ‘meaning’ it can be defined thus: the meaning of a word is its use in the language.

And the meaning of a name is sometimes explained by pointing to its *bearer*.”⁴⁵

Como se explicó, la ostensión es apenas una etapa previa o preparativa para poder empezar a utilizar las palabras, pero no es en sí misma la que determina su significado. No es ahí donde éste reside, como apunta Wittgenstein en la primera parte de la última cita. Si observamos la heterogeneidad de actividades que realizamos con el lenguaje, i.e. hacer preguntas, dar órdenes, exclamaciones de alegría o dolor, etc. resulta más plausible sugerir que el significado del lenguaje está dado por el modo en que lo utilizamos, por la actividad que realizamos con él. Innegablemente, en ocasiones nombramos cosas o jugamos juegos de lenguaje en los que nos limitamos a decir el nombre de un objeto haciendo referencia a él (por ejemplo, cuando alguien nos pregunta cómo se llama una cosa). Sin embargo, para que esto quede claro, el método a seguir será respondiendo primero a la pregunta de si no hay una sola cosa común al lenguaje, algo así como lo que en la historia de la Filosofía se ha llamado su *esencia*.

Como ya se ha repetido con insistencia en este capítulo, el lenguaje tiene muchas caras en virtud de que jugamos juegos de lenguaje muy variados. Sin embargo, prevalece la tentación a decir que si utilizamos *una* palabra para referirnos a esa gama de actividades, entonces tiene que haber *una* cosa dura que las atraviese, algo que se esconde detrás de ellas y las posibilita, pensemos por ejemplo en la forma lógica de la que habló Wittgenstein en el

⁴⁵ Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigations*, 3ra ed., Blackwell Publishing, Reino Unido, 2001. 43

Tractatus. Pero esta sospecha filosófica, como se ha visto, es errónea. La “cura” que receta Wittgenstein para librarnos de ella es la de no pensar, sino ver, es decir, hacer a un lado la premisa de que llamamos a todos esos fenómenos lenguaje, para ver cómo es que suceden dichos fenómenos. “And this is true.- Instead of producing something common to all that we call language, I am saying that these phenomena have no one thing in common which makes us use the same word for all,- but that they are *related* to one another in many different ways. And it is because of this relationship, or these relationships, that we call them all ‘language’.”⁴⁶ Para entender esta idea Wittgenstein nos sugiere pensar en lo que llamamos “parecido de familia”, así como los miembros de una familia podrán tener en común el color de los ojos, la estatura, ciertas facciones, también tienen diferencias, el parecido y las diferencias se entremezclan, de tal modo que aún cuando un miembro de la familia “Sotomayor” no sea idéntico a cada uno de sus familiares, podemos decir, por ciertos elementos en común, que es parte de esa familia. En este punto se ve de nuevo cuán acertado es el término “juegos de lenguaje”, pues este parecido de familia lo vemos igualmente en aquello que denominamos “juegos”. Si nos preguntáramos qué es eso que todos los juegos tienen en común, nos topáramos con el obstáculo de que los atraviesan una gama de similitudes y diferencias, algunos requieren de varios participantes, pero otros se pueden jugar de manera individual, en algunos el objetivo es ganar, en otros, sin embargo, no hay tal cosa como un criterio que determine a alguien victorioso (pensemos en el sencillo juego de aventar y cachar una pelota). “But if someone wished to say: ‘There is something common to all these constructions-namely the disjunction of all their common properties’- I should reply: Now you are only playing with words. One might as well say: ‘something runs through the whole thread- namely the continuous overlapping of these fibers’.”⁴⁷ En efecto, una vez que se observa la diversidad de juegos de lenguaje, resulta que los parecidos son tan innegables como las diferencias, por lo que resultará más beneficioso entender por lenguaje, no ya el rótulo o

⁴⁶ Ibid. 65

⁴⁷ Ibid. 67

etiqueta de una esencia que debemos hallar, sino una familia de formas de vida.

Para los propósitos ulteriores de este trabajo, se debe responder a la objeción de que para utilizar un concepto, es decir, para describir o definir algo es necesario dar las condiciones necesarias y suficientes para que una instancia particular entre dentro de la definición o concepto. Como se dijo, cuando *observamos* cómo es que de hecho utilizamos conceptos, nos percatamos de que la idea de que detrás de éstos *tienen* que haber condiciones necesarias y suficientes (de que un concepto, como dice Frege, tiene que tener sus bordes claramente delimitados, “A definition of a concept must be complete; it must unambiguously determine, as regards any object, whether or not it falls under the concept [...] To a concept without a sharp boundary there would correspond an area that had not a sharp boundary line all round [...] and likewise a concept that is not sharply defined is wrongly termed a concept”⁴⁸), resulta ser una exigencia y no una descripción de cómo es que operan los conceptos.

“But is it senseless to say: ‘stand roughly there’? [...] As I say it I do not draw any kind of boundary, but perhaps point with my hand-as if I were indicating a particular spot. And this is just how one might explain to someone what a game is. One gives examples and intends them to be taken in a particular way.- I do not, however, mean by this that he is supposed to see in those examples that common thing which I. for some reason- was unable to express; but that he is now to employ those examples in a particular way.”⁴⁹

La conclusión de esto es que la exactitud de nuestros conceptos (no tan sólo del concepto “juego”), de nuestras palabras, varía dependiendo de las reglas del juego de lenguaje en el que dichas palabras están siendo utilizadas. Regresando al ejemplo que da Wittgenstein, si le dijéramos a alguien que se parase “ahí” señalando un lugar, y éste respondiera que no entiende dónde es que tiene que pararse, diríamos que o bien está siendo muy pedante, o que está acostumbrado a que el juego de lenguaje “indicar una ubicación” se “juegue” de una manera mucho más estricta a la que nosotros estamos

⁴⁸ Frege, Gottlob, “Grundgesetze der Arithmetik” en *Philosophical Writings of Gottlob Frege* de Peter Geach y Max Black, 3ra ed., Basil Blackwell Oxford, Londres, 1980, p. 139

⁴⁹ Ibid. 71

acostumbrados en las que las reglas especifican de un modo más delimitado qué debe entenderse por “párate ahí”.

“We do not know the boundaries because none have been drawn. To repeat, we can draw a boundary-for a special purpose. Does it take that to make the concept usable? Not at all! (Except for that special purpose.) No more than it took the definition: 1 pace=75 cm. To make the measure of length ‘one pace’ usable. And if you want to say ‘But still, before that it wasn’t an exact measure’, then I reply: very well, it was an inexact one. - Though you still owe me a definition of exactness.”⁵⁰

Lo que es importante notar de este punto, es que adecuamos nuestra conducta de acuerdo a la especificidad de las reglas del juego en el que nos encontramos y que cada juego de lenguaje, o más bien, cada forma de vida es un sistema de reglas interdependientes. En el fútbol, por ejemplo, existe la regla de que si el balón pasa la raya de la portería, se ha anotado un gol, esto a su vez se relaciona con la regla subsiguiente de que quien más goles anota gana el partido, lo cual a su vez se subsume bajo la regla más general de que el objetivo del juego es ganar. Igualmente, en la cita anterior se establece una primera regla (un paso = 75 cm.) que se subsume bajo la regla más general de “exactitud”, lo que Wittgenstein le pide a su interlocutor imaginario es la nueva estipulación de cómo es que se está usando “exactitud” en ese juego particular. Lo crucial aquí es que esas reglas dependen del contexto en el que se está hablando, y que su validez no necesariamente se extiende a otros juegos, por ejemplo, en el juego de patear una piedra en la calle no necesariamente está operando la regla de que se debe ganar. Así como por “exactitud” se entenderán o se exigen cosas distintas de acuerdo al contexto que nos refiramos.

Esto nos remite, inexorablemente, a confrontar lo dicho por Wittgenstein en el *Tractatus* y lo que dice en las *Investigaciones Filosóficas*. Como se explicó en el primer capítulo, Wittgenstein pensó que aquella esencia dura que posibilitaba que el lenguaje tuviera sentido era su forma lógica, y lo que posibilita que el lenguaje figure a la realidad es la identidad estructural entre su forma y la del mundo. Es decir, una proposición puede ser falsa o verdadera, pero la condición de posibilidad de esta contingencia es que se formule de

⁵⁰ Ibid. 69

acuerdo a las reglas de la lógica, en caso de contravenirlas estamos frente a un sin sentido. Esto es justo el punto que pretendemos atacar: que el lenguaje es un instrumento de adecuación a entidades previas. La leyenda cuenta que Wittgenstein primero empezó a cuestionar esta tesis cuando un amigo italiano le preguntó que cuál era la forma lógica del tradicional gesto de desprecio utilizado por los italianos, que consiste en deslizar rápidamente la punta de los dedos bajo la barbilla. Cierta o no, la anécdota es muy ilustrativa incluso de primera impresión.

Siguiendo la receta filosófica de Wittgenstein de trocar el pensar por el ver u observar, nos percatamos de que es equivocada la teoría del significado de que los objetos son el significado de los “nombres” o palabras, parece que llegamos a la misma conclusión con la teoría del sentido o significado de las proposiciones. A lo largo de este capítulo se han dado muchos ejemplos similares al del amigo italiano de Wittgenstein, difícilmente se diría que muchas de las “jugadas” que hacemos en el lenguaje tienen sentido en virtud de que se adhieren a una forma lógica, ¿cuál es la forma lógica de la expresión de dolor “¡ay!”? ¿Diríamos que es asignificativa o un sin sentido la expresión que opera con una evidente contradicción: “muerto en vida”?

“Thought is surrounded by a halo.- Its essence, logic, presents an order, in fact the a priori order of the world; that is, the order of possibilities, which must be common to both world and thought. But this order, it seems, must be *utterly simple*. It is *prior* to all experience, must run through all experience; no empirical cloudiness or uncertainty can be allowed to affect it- it must rather be of the purest crystal. But this crystal does not appear as an abstraction; but as something concrete, indeed as the most concrete, as it were the *hardest* thing there is [...]

We are under the illusion that what is peculiar, profound, essential, in our investigation resides in its trying to grasp the incomparable essence of language. That is, the order existing between the concepts of proposition, word, proof, truth, experience and so on. This order is a *super-order-so to speak- super-concepts*. Whereas, of course, if the words, ‘language’, ‘experience’, ‘world’, have a use, it must be as humble a one as that of the words ‘table’, ‘lamp’, ‘door’.”⁵¹

La aproximación que estamos criticando supuso que el lenguaje era un velo compuesto de etiquetas que escondía o se fundamentaba en algo

⁵¹ Ibid. 97

inmutable, o indubitable, sea ya bajo las impresiones empíricas de Locke o la explicación aún más refinada que da Wittgenstein al llamar a ese fundamento la forma lógica. Pero quizá ese refinamiento es también el punto débil de su argumento, ya que, como lo indica Wittgenstein en la cita anterior, la totalidad de juegos de lenguaje son fenómenos espacio-temporales, y el análisis que se haga de éstos ya va mal encaminado si no los observa como tales. Si nos proponemos conocer algo, entonces es preciso *ver* cómo es que acaece dicha cosa. Si queremos entender el lenguaje, entonces tenemos antes que hacer un lado los prejuicios que tenemos, por más sólidos que éstos sean, y observar al lenguaje. La observación del lenguaje da como resultado que es una multiplicidad de fenómenos y que entre ellos hay ciertos parecidos, cosas que unos comparten con otros, pero no hay *una* vena común para todos, ni una unidad rígida que pueda ser definida tajantemente. Defender a capa y espada la Lógica cuando se está tratando de explicar qué es el lenguaje, como hemos dicho, sólo nos conduce a percatarnos de que hemos dejado muchísimo sin explicar. Hacerla a un lado, o más bien, reducir su papel explicativo con respecto al lenguaje simplemente significa acotar su campo de aplicación, lo cual no equivale a que ésta pierda su rigor ni su “pureza cristalina”.

“One might say: the axis of reference of our examination must be rotated, but about the fixed point of our real need”⁵². Si queremos entender lo que es el lenguaje, entonces dicha vocación ha de ser la dirección cardinal de nuestra búsqueda, incluso si eso significa que nos encontremos con “terreno áspero”. Veamos y describamos cómo es que usamos el lenguaje, y no cómo es que *debería* funcionar el lenguaje. Es fácil dejarse seducir por la “pureza cristalina” de la lógica, pero como se ha visto, tratar de hacer de ésta *la* explicación última de por qué es que funciona el lenguaje, es confundir una descripción con una exigencia. El simple hecho de imaginarse un juego de lenguaje en el que sólo las proposiciones que no contravengan las leyes de la lógica sean significativos, muestra que ésta es sólo *un* juego de lenguaje posible de muchos, muchísimos otros. En otras palabras, la aproximación criticada, al buscar un orden ideal que estuviera operando detrás del lenguaje, prescribió un

⁵² Ibid. 108

ideal posible, pero ilusorio, ya que el modo como utilizamos el lenguaje en la cotidianidad no se aviene a sus descubrimientos/exigencias, “these concepts: proposition, language, thought, world, stand in line one behind the other, each equivalent to each. (But what are these words to be used for now? The language-game in which they are to be able to be applied is missing.)”⁵³

Estos ataques argumentativos nos van acercando a entender qué quiere decir Wittgenstein por significado como uso, pero aún no hemos llegado a la culminación del argumento. Por tanto es preciso que veamos qué es lo que significa “entender una palabra”.

Como lo hace San Agustín o Locke, se piensa que entender una palabra es conocer su referente, conocer la idea que está detrás de ella. Es decir que entender algo es algo así como un estado mental. Ésta es una idea que tenemos que refutar para avanzar en nuestra investigación. Comúnmente se explica este estado mental del entendimiento como el momento en el que tenemos la idea o imagen mental de la palabra, cuando me dicen “manzana” y me viene a la mente la imagen de una manzana, conozco el significado de esa palabra.

“Well, suppose that a picture does come before your mind when you hear the word ‘cube’, say the drawing of a cube. In what sense can this picture fit or fail to fit a use of the word ‘cube’? -Perhaps you say: ‘Its quite simple;-if that picture occurs to me and I point to a triangular prism for instance, and say it is a cube, then this use of the word doesn’t fit the picture.’- But doesn’t it fit? I have purposely so chosen the example that it is quite easy to imagine a method of projection according to which the picture does fit after all.

The picture of the cube did indeed suggest a certain use to us, but it was possible for me to use it differently.”⁵⁴

Tener una imagen mental cuando utilizamos una palabra, *puede ser* concomitante del fenómeno “entender el significado de una palabra”, *puede* incluso ayudarnos a entenderla mejor, es decir, a saber cuándo es correcto utilizarla, pero no por eso indispensable ni determinante. Como lo muestra el genial ejemplo de Wittgenstein, dependiendo de cómo se interprete, el dibujo de un prisma triangular puede también ser el de un cubo y viceversa, es decir, una imagen mental puede corresponder con dos cosas distintas, pero no por

⁵³ Ibid 96

⁵⁴ Ibid. 139

eso diríamos que no conocemos el significado de la palabra “cubo”. Locke nos dice, por ejemplo, “las palabras, en su significado primario o inmediato no representan más que *las ideas que están en la mente de quien las utiliza, por imperfecta o descuidadamente que se extraigan tales ideas de aquello que se supone representan*”⁵⁵, suponer que entender el significado de una palabra es contar con una imagen mental de ella, implicaría que todos entenderíamos cosas distintas por nuestras palabras, ya que no tan sólo es posible sino inverificable si alguien tiene la misma imagen mental de la palabra “manzana” que nosotros. De seguir este criterio, nunca sabríamos si el otro entiende lo que le decimos y nunca sabríamos si nosotros estamos entendiendo lo que nos dice, pero este “problema”, al observar nuestras prácticas cotidianas, se disuelve.

Se ha dicho que no hay una cosa esencial detrás de eso que llamamos lenguaje, sino parecidos y diferencias que atraviesan a todos los juegos de lenguaje, sin embargo, hay una noción que está estrechamente ligada con las ideas de significado como uso, entender el significado de una palabra o proposición y que, además, es una característica presente en la gran mayoría de los juegos de lenguaje, por tanto una en la que debemos detenernos, a saber, la de “seguir una regla”.

Como es evidente, cuando jugamos un juego seguimos una serie de reglas. En el ajedrez, por ejemplo, hay reglas bien determinadas que dictan qué es una jugada legítima, por tanto no movemos las piezas como se nos dé la gana o de manera totalmente azarosa. Asimismo cuando hacemos uso del lenguaje nos sometemos a ciertas reglas de lo que es correcto decir de acuerdo al contexto en el que estemos (por corrección podemos entender moral, teórica, etc.), cuando “jugamos” un juego de lenguaje lo hacemos de acuerdo a ciertas reglas. En la gigantesca mayoría de nuestros juegos de lenguaje no utilizamos palabras arbitrariamente (aún cuando sí es posible y de hecho existente este juego de lenguaje, pensemos en un poema dadá). Por tanto es plausible decir que una parte integral de aprender a usar el lenguaje es aprender las reglas de uso de dicho lenguaje. ¿Cuál es el criterio que

⁵⁵ Locke, John. *Ensayo Sobre el Entendimiento Humano*, [Trad. del inglés Pilar Fandiño], 2da Ed., Editorial Gernika, México, 1998, p. 19 Vol. II

determina cuándo es que alguien ha entendido una regla, o lo que es igual, cuándo es que se puede decir que entiende el significado de una palabra?

Existe la tentación de pensar que entender una regla es algo así como un suceso mental, como si en un instante, de golpe, captamos *la* regla; esto es similar a lo que dice Platón de captar las ideas cuyas sombras percibimos en el devenir. Wittgenstein nos pide imaginar a un alumno al que le estamos tratando de enseñar que siga una serie que vaya de dos en dos, por tanto haremos con él el comienzo de la serie “2, 4, 6, 8...”, de pronto el alumno dice que ha sentido una especie de alivio mental y por tanto ha entendido la regla, ahora, lo dejamos a que continúe la serie por sí mismo, pero después del 58 comienza a escribir 59, 60, 62, 63, 64... en ese caso, por más que haya tenido una sensación mental de iluminación no podríamos decir que ha entendido la regla. Volvemos a enseñarle la serie, ahora hasta 58, por decir algo, y una vez que lo dejamos sólo, continúa la serie correctamente (58, 60, 62, 64), es en ese momento que diríamos que entiende la regla. Lo que comprueba que entendemos una regla es que podemos seguirla por nosotros mismos, no algún estado mental concomitante de cuando creemos que hemos entendido una regla. “Thus what I wanted to say was: when he suddenly knew how to go on, when he understood the principle, then possibly he had a special experience [un estado mental en el sentido de una sensación de alivio, iluminación etc.] [...] but for us it is the circumstances under which he had such an experience that justify him in saying in such a case that he understands, that he knows how to go on.”⁵⁶ Además, un estado mental se caracteriza por tener duración, ¿qué duración tiene el entendimiento que tenemos de una palabra, qué duración tiene el que sepamos cómo usar dicha palabra? ¿Acaso porque dejamos de pensar en los posibles usos de la palabra “caballo”, por ejemplo, diríamos que no sabemos qué significa dicha palabra, es decir qué sólo la entendemos cuando pensamos en ella o en sus reglas de uso? Si se acepta que el entendimiento del lenguaje es un estado mental, se tiene que responder positivamente a esta última pregunta.

⁵⁶ Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigations*, 3ra ed., Blackwell Publishing, Reino Unido, 2001, 155

“La gramática de ‘dar significado’ o de ‘entender’ es similar a la gramática de un verbo de capacidad o de disposición. Cuando yo entiendo de cierta manera una regla, lo único que sucede es que estoy dispuesto a aplicarla de un modo particular en el futuro. La introspección no puede descubrir nada más que sea una característica esencial de haber interpretado así la regla.”⁵⁷

Lo determinante entre seguir un regla o no es que nuestra conducta vaya de acuerdo a ella, no lo que sintamos cuando tratamos seguirla.

Ahora se debe desmentir una segunda idea equivocada de lo que es “seguir una regla”. Ésta es la de que entender o seguir una regla equivale a interpretar la regla. “This was our paradox: no course of action could be determined by a rule, because any course of action can be made to accord with the rule. The answer was: if any action can be made out to accord with the rule, then it can also be made out to conflict with it. And so there would be neither accord nor conflict here.”⁵⁸ Analicemos esta paradoja para que no tan solo ella quede claramente entendida, sino también su solución:

1. Hay reglas
2. Comprender una regla, poder seguir una regla, equivale a interpretarla.
3. Toda regla puede interpretarse de diversas maneras, de ahí que según cómo interpretemos una regla nuestra conducta puede estar de acuerdo o en desacuerdo con ella.
4. No hay nada que determina *la* interpretación correcta, ya que si, por ejemplo, estableciéramos una regla adicional a la regla inicial para acotar la interpretación, la primera también podría interpretarse.
5. Dado que interpretamos las reglas, no hay acuerdo en cuál es la manera correcta de seguir la regla.
6. La posibilidad de que haya acuerdo o desacuerdo con una regla es constitutivo de las reglas.
7. Por tanto, no hay reglas.

Antes de aceptar esta conclusión detengámonos y recordemos la cura filosófica de Wittgenstein. Cada vez que los problemas filosóficos nos eleven a

⁵⁷ Prades Celma J.L. y V. Sanfelix Vidarte, *Wittgenstein Mundo y Lenguaje*, Editorial Cincel, Bogotá, 1990, p. 137

⁵⁸ Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigations*, 3ra ed., Blackwell Publishing, Reino Unido, 2001. 201

las alturas en las que se contradice lo que vivimos en la cotidianidad, regresemos la reflexión al “terreno áspero” de cómo vivimos. Si le preguntamos a cualquiera que no es filósofo si existen tales cosas como reglas, nos responderá con toda certeza que sí existen. Al filósofo escéptico que dice que no hay reglas, llevémoslo al cine y digámosle que intente entrar a la sala sin tener boleto. El dato fáctico con el que contamos contra el escéptico es que existen las reglas y que las seguimos a diario. Está claro que lo que debe hacerse con la paradoja presente, no es aceptar la conclusión, sino rechazar la premisa 2. Comprender una regla, poder seguir una regla no equivale a interpretarla. Dependiendo del juego de lenguaje en el que estemos, las reglas tendrán una cierta área de delimitación, un cierto grado de rigidez, algunas nos dan más margen de flexibilidad, sin embargo, existe, indudablemente, lo que se llama contravenir una regla. En el saque del tenis la regla establece que éste se debe realizar atrás de la última raya de la cancha, de modo contrario no hay saque o se comete una infracción, pero, por ejemplo, no nos dice qué tan alto debemos lanzar la pelota.

“Whence comes the idea that the beginning of a series is a visible section of rails invisibly laid to infinity? Well, we might imagine rails instead of a rule. And infinitely long rails correspond to the unlimited application of a rule.”⁵⁹ Esta es la solución que ofrecería la aproximación que se ha atacado en la presente tesis. En otras palabras diría algo así como “no es que interpretemos reglas cuando las comprendemos, sino que las comprendemos cuando se imprime en nosotros la regla *en sí*, captar el significado de una palabra o una proposición es captar todos sus usos posibles, la captación del sentido objetivo es previo a su aplicación en el lenguaje”. Pero como ya se ha explicado, la manera como de hecho usamos el lenguaje no admite esta explicación. Sí hay reglas de cómo usar las palabras, pero también debemos recordar que nuestros conceptos tienen “bordes borrosos”, nuestras reglas de uso del lenguaje tienen cierta flexibilidad, al menos la mayoría de ellas; podemos establecer reglas más estrictas para un juego de lenguaje y ciertamente serán objetivas dentro de ese juego de lenguaje, pero sólo para ese juego de

⁵⁹ Ibid. 218

lenguaje particular. Buscar la regla en sí detrás de nuestros juegos de lenguaje culmina, como ya se ha visto, no en un descubrimiento, ni en el fondo de un análisis, sino en una prescripción o exigencia. Como bien dice Wittgenstein “But what is the purpose of that symbolical proposition? [la mencionada en la cita 25] It was supposed to bring into prominence a difference between being causally determined and being logically determined.”⁶⁰ Entender una regla, o aprenderla, no significa que nos es insertada la “idea platónica de la regla” la “regla en sí” que determine lógicamente todas sus aplicaciones (recordemos lo dicho en el *Tractatus*). Aún siendo seres que entendemos y hacemos uso de la lógica, no por eso somos seres lógicos. Nuestra conducta está determinada por reglas de manera causal. La clave para entender esto nos regresa a la pregunta de cómo es que aprendemos un juego de lenguaje.

“Following a rule is analogous to obeying an order. We are trained to do so; we react to an order in a particular way.”⁶¹ Más arriba dijimos que el lenguaje es una forma de vida, en el sentido de que es una práctica, y aún cuando requiere de la memoria, aprender el lenguaje no equivale a memorizar “nombres” o “palabras”, sino consiste, esencialmente, en aprender a *hacer* diferentes cosas. Así como nos enseñan el modo correcto de utilizar los cubiertos, de lavarnos las manos, de nadar, se nos enseña, se nos adiestra en el modo correcto de utilizar el lenguaje. Al niño del ejemplo de más arriba que no acertaba en continuar la serie adecuadamente, lo reprenderíamos, lo pondríamos a hacer la serie una y otra vez hasta que la entienda, es decir, lo entrenamos para que pueda hacerla o continuarla solo, lo mismo sucede con el resto de juegos de lenguaje. Es parte de la naturaleza humana el poder ser adiestrado, entrenado para responder de ciertas maneras, e igualmente humano es integrarse a la “comunidad de reglas” a la que pertenecemos, es por esta razón que cuando alguien comete una atrocidad o crueldad se dice de él que es inhumano, ya que no responde ni se adscribe a las mismas reglas (en este caso morales) que nosotros. “To understand a sentence means to understand a language. To understand a language means to be master of a

⁶⁰ Ibid. 220

⁶¹ Ibid. 206

technique.”⁶² La aproximación que se ha criticado diría que el lenguaje consiste en un “saber que”, saber que tal cosa se llama así; lo que Wittgenstein sugiere es que el lenguaje, más bien consiste en un “saber cómo”. Mientras que la primera daría preeminencia a la memoria (en tanto que el lenguaje se entiende como un sistema de rótulos), la segunda daría preeminencia a la habilidad (en tanto que aprendemos cómo se debe y cómo *podemos* utilizar las palabras).

“How am I to obey a rule? ‘- if this is not a question about causes, then it is about the justification for my following a rule in the way I do.

If I have exhausted the justifications I have reached bedrock, and my spade is turned. Then I am inclined to say: ‘This is simply what I do’ [...]

When I obey a rule, I do not choose.

I obey the rule *blindly*.”⁶³

Si tenemos de antemano el prejuicio de que detrás del lenguaje tiene que haber algo a lo que éste se adecue, y preguntamos qué es lo esencial de una regla que nos hace seguirla, terminamos lidiando con quimera filosóficas. En cambio, si dirigimos nuestro análisis al lenguaje natural, al lenguaje como de hecho ocurre, nos percatamos de que seguimos y entendemos reglas porque hemos sido entrenados y adiestrados para hacerlo. Ahora, si esto no basta y se quiere una respuesta aún más *profunda* y preguntamos una vez más por qué es que seguimos reglas, como dice Wittgenstein, tocamos fondo y podemos responder que seguimos reglas ciegamente, o también podríamos decirle a nuestro interrogador que su pregunta ya no está bien formulada, pues lo que debería estar preguntando no es por más justificaciones, sino por nuestra forma de vida, es decir por qué nuestra comunidad sigue las reglas que sigue.

“Suppose you came as an explorer into an unknown country with language quite strange to you. In what circumstances would you say that the people there give orders, understood them, obeyed them, rebelled against them, and so on?

The common behavior of mankind is the system of reference by means of which we interpret an unknown language.”⁶⁴

⁶² Ibid. 199

⁶³ Ibid. 217 y219

⁶⁴ Ibid. 206

Como hemos dicho, somos capaces de ser entrenados para seguir reglas porque los humanos reaccionamos y nos comportamos más o menos del mismo modo, así como todos comemos, todos tenemos muchos juegos de lenguaje en común, es decir, hacemos muchas cosas parecidas con el lenguaje, en otras palabras, tenemos formas de vida compartidas. Podemos llegar a una comunidad que nos es ajena y es altamente probable que sepamos cuando alguien está dando órdenes, cuándo alguien está siendo regañado, y esto es así por el parecido en el comportamiento humano; y en caso de no entender nada de primer momento, sería cuestión de integrarnos a dicha comunidad, es decir, pasar por el adiestramiento que sus miembros pasaron y seguramente terminaríamos por entender sus reglas y sus juegos de lenguaje.

Esto tiene una consecuencia ulterior que no se puede soslayar. “And hence also ‘obeying a rule’ is a practice. And to think one is obeying a rule is not to obey a rule. Hence it is not possible to obey a rule ‘privately’: otherwise thinking one was obeying a rule would be the same thing as obeying it.”⁶⁵ La objeción a esto, que pretende refutar Wittgenstein, es la de que sería posible que a un dolor que tenemos le pusiéramos un rótulo, es decir, un nombre, por ejemplo “pur”, y cada día que sintiéramos dicho dolor diríamos “ah, estoy sintiendo pur”. Es decir que tuviéramos una especie de “lenguaje privado”. Pero con lo dicho hasta ahora esto es inaceptable, ya que el criterio para determinar que se sigue una regla correctamente no es interno. Lo que permite a una regla ser tal es el hecho de que cuente con criterios de corrección, es decir, criterios externos que determinen si se está siguiendo la regla o no, ¿con qué criterios cuenta aquel que pretende tener su “lenguaje privado”? La respuesta inmediata es: su memoria, es decir el recuerdo del dolor ‘pur’ del día anterior, pero ¿acaso no es posible que dicho hombre crea que es el mismo dolor cuando es otro? Es decir, para seguir una regla privada sólo hace falta creer que se la está siguiendo, ya que es el único criterio con el que se cuenta, y esto, evidentemente, no es lo que llamamos seguir una regla.

⁶⁵ Ibid. 202

“Let us imagine a table [...] that exists only in our imagination. A dictionary can be used to justify the translation of a word X by a word Y. But are we also to call it a justification if such a table is to be looked up only in the imagination? - ‘Well, yes; then it is a subjective justification’- But justification consists in appealing to something independent. - “But surely I can appeal from one memory to another. For example, I don’t know if I have remembered the time of departure of a train right and to check it I call to mind how a page of the time-table looked Isn’t it the same here?’- No; for this process has got to produce a memory which is actually *correct*. If the mental image of the time-table could not itself be tested for correctness, how could it confirm the correctness of the first memory?”⁶⁶

Además de esto tendríamos que decirle a nuestro personaje imaginario ¿pero cómo fue que aprendiste la acción de nombrar?, ¿acaso por ti mismo? La respuesta sería claramente negativa. Gracias a su pertenencia en una “forma de vida” aprendió la gramática de nombrar, por tanto, su acto no fue autónomo ni independiente de la esfera pública del lenguaje, y esta última frase, teniendo en consideración lo dicho, es un tanto redundante. El lenguaje requiere de un proceso de adiestramiento, pero el hecho de que seamos adiestrables para aprender juegos de lenguaje, no significa que de manera independiente podemos crear uno, como bien señala Wittgenstein “It might be said: if you have given yourself a private definition of a word, then you must inwardly undertake to use the word in such-and-such a way. And how do you undertake that? Is it to be assumed that you invent the technique of using the Word; or that you found it ready-made?”⁶⁷

La función de una regla es determinar qué conducta está de acuerdo con ella, es decir, cuál es correcta y cuál no lo es. Los criterios con lo que se determina esto son públicos, externos, es por eso que Wittgenstein dice que las reglas son instituciones, producto del acuerdo entre los miembros de una forma de vida. Es el contexto social, el comportamiento y asentimiento de los demás el que regula que estemos actuando de acuerdo o no a las reglas; de nada le sirve al jugador de fútbol creer que ha metido un gol después de tirar, antes, su conducta tiene que adecuarse a ciertos criterios que determinarían si ha metido un gol o no, a saber, que el balón cruce la línea de la portería, y esta regla,

⁶⁶ Ibid. 265

⁶⁷ Ibid. 262

como muchas otras, se sostiene por el acuerdo y convención entre los miembros de la comunidad que juega fútbol, es decir, en la medida en que se protege su status de institución. A esto habría que añadir también que “the use of the word ‘rule’ and the use of the word ‘same’ are interwoven”⁶⁸, es decir, uno de los principios bajo el que nos tratamos de adecuar a las reglas es hacer lo mismo que los demás hacen: conforme vemos que los demás no se pican la nariz, nosotros tampoco lo hacemos, si vemos que el maestro nos pone una serie que va 3, 6, 9, 12, tratamos de hacer lo mismo que él, e igualmente con el lenguaje, tratamos de utilizar las palabras del mismo modo como lo hacen los demás. Y será nuestra comunidad la que determina si estamos haciendo lo mismo que ellos o no.

Habiendo dicho esto se llega al punto central de esta investigación. En el primer capítulo se hizo la reconstrucción de un modo de entender el lenguaje como un conjunto de etiquetas o “signos sensibles” que simplemente se imponen por convención a significados previos al lenguaje, los objetos son los significados de las palabras y las proposiciones tienen sentido en virtud de que respeten la forma lógica que comparten la realidad y las figuras que nos hacemos de ella. Y a esto habría que añadir que conocemos esos significados de manera objetiva, gracias a que los objetos nos son dados de la misma manera y luego conocemos su nombre, además, podemos conocer de manera *a priori* la posibilidad de significación de nuestras proposiciones e igualmente de manera objetiva. Lo que se está jugando aquí es si la realidad determina la estructura del lenguaje, o si con lo dicho en el capítulo presente, tenemos bases para decir que, más bien, las cosas son a la inversa.

Tomemos por ejemplo lo dicho por Wittgenstein acerca de los objetos. El mundo es la totalidad de hechos atómicos, y los hechos atómicos sólo se pueden descomponer en objetos simples ya que éstos no admiten descomposición ulterior, son la “sustancia” del mundo. De modo análogo, en Locke encontramos que el sustrato último de nuestro conocimiento del mundo son las ideas simples.

⁶⁸ Ibid. 225

“But what are the simple constituent parts of which reality is composed? - What are the simple constituent parts of a chair? - The bits of wood of which it is made? Or the molecules, or the atoms? - ‘Simple’ means: not composite. And here the point is: in what sense ‘composite’? It makes no sense at all to speak absolutely of the ‘simple parts of the chair’ [...] If I tell someone without any further explanation: ‘What I see before me now is composite’, he will have the right to ask: ‘What do you mean by ‘composite’? For there are all sorts of things that that may mean!’- The question ‘is what you see composite?’ makes good sense if it is already established what kind of complexity - that is, which particular use of the word - is in question.”⁶⁹

Lo que esto demuestra es que es inadmisibile lo que parecía ser un punto poco controversial, a saber, que nuestro conocimiento y el mundo tienen un sustrato último que no admite análisis ulterior. Como se ha visto, el significado de una palabra depende de las reglas de uso que la determinan, y éstas, a su vez, están configuradas de acuerdo a la práctica social o forma de vida en la que estemos usando dichas palabras. Como bien señala Wittgenstein, dependiendo del juego de lenguaje del que se parta, un tablero de ajedrez puede verse compuesto por forma y color, por cuadros blancos y negros o, incluso, como un simple, i.e. el tablero entero. Y de lo dicho de un tablero de ajedrez se puede decir del mundo.

Un tema relacionado con esto que ilustra claramente el argumento a defender es el de los colores. Existe la noción más o menos intuitiva de que cuando nos referimos a cosas como colores, la objetividad está dada por la estructura de la realidad, es decir, las impresiones sensibles son lo dado. Pero tenemos que preguntarnos ¿acaso esto es posible?, ¿no nos recuerda esto al ejemplo del extranjero que ya sabe hablar, pero no el idioma del país al que ha llegado? Es decir, esto parece indicar que cuando el niño entra en el mundo, cuenta ya con el concepto de “rojo” pero está como cuando alguien que ya sabe hablar se le “va” la palabra, pero la diferencia en su caso, en el del niño, es que nunca ha “tenido” la palabra. “This sample is an instrument of the language used in ascriptions of color. In this language-game it is not something that is represented, but is a means of representation. [...] It is a paradigm in our language-game; something with which comparison is made.”⁷⁰ Cuando se nos

⁶⁹ Ibid. 47

⁷⁰ Ibid. 50

enseñan los colores nos ponen muestras, “paradigmas” de los diferentes colores, y nos adiestran para responder de manera uniforme a ellos; claro que cuando decimos que algo es rojo, no estamos haciendo referencia a la muestra con la que inicialmente aprendimos lo que en nuestra comunidad se llama “rojo”, hacemos referencia al color, pero esto sólo es posible en la medida en que nos entrenaron para ordenar o clasificar esos pedazos de impresiones sensibles bajo esa categoría específica, “ostensive learning by paradigms is enculturation or socialization into the local practices of reference”⁷¹, es decir, aprender los nombres de cosas no es un proceso similar al de etiquetar, sino de aprender cómo es que se usan las palabras, cómo es que debemos reaccionar ante ciertos estímulos. La diferencia entre esto y lo dicho en el primer capítulo es evidente, “el modelo del *Tractatus* supone que nuestro acuerdo a la hora de decidir el color de un objeto se deriva de nuestra captación del sentido; es esa captación la que impone unas pautas objetivas y es el hecho de que nuestra actuación sea acorde con esas pautas lo que determina la corrección de nuestra práctica. La segunda filosofía de Wittgenstein va a considerar que la práctica es autónoma: no hay ningún patrón objetivo respecto a la globalidad de la práctica pueda evaluarse. [...] es sólo el resto de la práctica de identificar colores el que determina que una identificación es o no correcta.”⁷² Hemos dicho que la determinación sobre nosotros que tienen las reglas de nuestros juegos de lenguaje es de tipo causal y no lógico, en el sentido de que se nos adiestra para reaccionar de igual manera a ellas, en lugar de que no sería posible reaccionar de modo distinto a ellas. La importancia de esto es que nos muestra que la manera como hablamos del mundo no es necesaria, podía ser de otra manera. Se nos entrenó y enseñó a hablar de el mundo como, de hecho, lo hacemos, “what has to be accepted, the given is- so one could say – *forms of life*.”⁷³ Los paradigmas con los que se nos enseña el uso de palabras son tales no por lo que son en sí

⁷¹ Bloor, David, “The Question of Linguistic Idealism Revisited” en *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge University, Nueva York, 1996, p. 369

⁷² Prades Celma J.L. y V. Sanfelix Vidarte, *Wittgenstein Mundo y Lenguaje*, Editorial Cincel, Bogotá, 1990, p. 129

⁷³ Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigations*, 3ra ed., Blackwell Publishing, Reino Unido, 2001. xi, p. 192

mismos, sino por el acuerdo de nuestra comunidad en tratarlos como tal, en otras palabras, no hay paradigmas que se le impongan a los humanos, sino que nosotros los tratamos como tal y clasificamos la información del mundo, no como nos es dada, sino a través del lenguaje, “How is he to know what colour he is to pick out when he hears ‘red’? - Quite simple: he is to take the colour whose image occurs to him when he hears the Word.- But how is he to know which colour it is ‘whose image occurs to him’? Is a further criterion needed for that? [...] ‘Red’ means the colour that occurs to me when I hear the word ‘red’ - would be a *definition*. Not an explanation of *what it is* to use a word as a name”⁷⁴. ¡Ojo!, esto no es una aclaración acerca de la realidad del mundo, sino del modo como nos es dada ésta, de cómo es que se da su configuración. “None of this compromises the material reality of the object being used as a paradigm, nor the reality of the properties (such as color) referred to in the language-game. Quite the contrary. It is because of the ascribed status of the paradigm that it becomes a possible vehicle for coordinating and defending our shared responses to the external characters of things.”⁷⁵

Pero lo dicho de colores puede también decirse de conceptos que nos parecen elementales como, por ejemplo, el de “igualdad”, en el sentido de que parecería que quien sea, aún sin tener el concepto, podría identificar una instancia de igualdad (“pero es que la igualdad es evidente por sí misma”). “How do I explain the meaning ‘regular’, ‘uniform’, ‘same’ to anyone? - I shall explain these words to someone who, say, only speaks French by means of the corresponding French words. But if a person has not yet got the *concepts*, I shall teach him to use the words by means of examples and by *practice*. - And when I do this I do not communicate less to him than I know myself.”⁷⁶ Efectivamente, no es que nazcamos con una serie de conceptos elementales que apliquemos al mundo, sino que adiestramos a los que se integran a nuestra comunidad lingüística a usar esos conceptos, lo que equivale a decir que les enseñamos cómo usar nuestros conceptos, y más importante aún, no

⁷⁴ Ibid. 239

⁷⁵ Bloor, David, “The Question of Linguistic Idealism Revisited” en *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge University, Nueva York, 1996, p.370

⁷⁶ Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigations*, 3ra ed., Blackwell Publishing, Reino Unido, 2001, 208

es que les transmitamos una idea, una “superregla” mental, como si por ejemplo enseñáramos a alguien la idea de lo que es nadar y una vez que tiene ésta puede nadar, más bien es al revés, lo adiestramos en una práctica, en una técnica, y en nuestra explicación no hay nada que se pierda, nada que no quede dicho. Dicho de otro modo, cuando le enseñamos a alguien el significado de palabras como “igual” no estamos enseñándole una propiedad de cómo, de hecho, *son* las cosas, sino una manera de organizar información. Imaginemos, por ejemplo, un hombre que nunca ha pertenecido a una comunidad lingüística, cómo podría, o más bien, bajo qué criterios identificaría que una cosa es igual a otra: “es sencillo, podría ver que un árbol es diferente de una manzana y más bien igual a otro árbol”. A esto podemos objetar una serie de argumentos. Primero, con qué criterios cuenta el individuo en cuestión para notar diferencias y similitudes. Con lo dicho acerca del lenguaje privado, la respuesta sería que no los tiene ni puede tener, pero más allá de esto, podemos también decir que es perfectamente posible que sus criterios fueran completamente distintos de los nuestros, por más absurdos que nos parezcan, “There is no higher court of appeal than the community itself. Whatever its division of labor, or internal structure and hierarchy, ultimately the community will consult its own traditions, its own achievements, and its own goals as it reflexively evaluates them. There is nothing else it can consult. We can’t say ‘consult the world’ – as if that were a separate option – because the very point at issue is how such consultations are to be managed?”⁷⁷ Efectivamente, aprender un lenguaje es aprender a ver el mundo de una cierta manera, de organizar la manera como lo vemos e interactuamos con él de un modo particular, a saber, el modo de la forma de vida a la que pertenecemos.

Lo que es importante notar aquí es como la noción de regla es una moneda de dos caras, ya que en tanto que es regulativa, en el sentido de que está reglado el uso que hacemos de las palabras, es también constitutiva, en el sentido de que constituye o configura al mundo como lo vemos y vivimos. Tomando prestado un caso de la literatura, en el “Quijote” hay un momento en el que un barbero reclama la bacía que le había robado Don Quijote, porque

⁷⁷ Bloor, David, “The Question of Linguistic Idealism Revisited” en *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge University, Nueva York, 1996, p. 371

esté pensaba que ésta era el yelmo de Mambrino, y exclama su indignación diciendo “¿Qué les parece a vuestras mercedes señores [...] de lo que afirman estos gentilhombres, pues aún porfían que ésta no es bacía sino yelmo?”⁷⁸, después de una larga disputa, los amigos de Don Quijote, por complacerlo, convienen en que la bacía, es, en efecto, un yelmo, como lo dice el barbero amigo de Don Quijote “esta pieza que está aquí delante y que este buen señor tiene en las manos no sólo no es bacía de barbero, pero está tan lejos de serlo como está lejos lo blanco de lo negro y la verdad de la mentira; también digo que éste, aunque es yelmo, no es yelmo entero [ya que le falta la “babera”]⁷⁹, esto provoca que Sancho, un tanto confundido por lo que está presenciando pero siempre listo para defender a su amo diga “desde que mi señor le ganó hasta ahora no ha hecho con él más de una batalla, cuando libró a los sin ventura encadenados; y si no fuera por este baciyelmo, no lo pasara entonces muy bien”⁸⁰. El incidente ilustra perfectamente el modo de operar del lenguaje, no es que el mundo dictara los términos, sino el acuerdo social que instituye una nueva regla, o en este caso un cambio en las reglas. Había un problema común, y el modo de solución es a través de cambiar la ontología de un objeto, de ser bacía a yelmo. Lo importante detrás de este ejemplo es notar que esto funciona de igual modo pero en un nivel mucho más amplio, a saber, cultural (ej. La luna ha sido pensada de maneras diametralmente distintas de cultura a cultura), científico (Kuhn), histórico etc. Es por eso que es plausible admitir, junto con Wittgenstein lo siguiente: “to imagine a language means to imagine a life-form.”⁸¹.

“So you are saying that human agreement decides what is true and what is false? -It is what human beings say that is true and false; and they agree in the *language* they use. That is not agreement in opinion but in form of life.”⁸²
Decimos que lo que puede ser verdadero o falso son nuestros juicios acerca del mundo, no el mundo en sí, el mundo por así decirlo, es. Pero lo que está en

⁷⁸ de Cervantes Miguel. *Don Quijote de la Mancha*, Edición del IV centenario, Real Academia de la Lengua Española, México, 2004 p. 465

⁷⁹ Ibid. p. 466

⁸⁰ Ibid. p. 465

⁸¹ Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigations*, 3ra ed., Blackwell Publishing, Reino Unido, 2001. 19

⁸² Ibid. 241

cuestión ahora es en qué consiste la verdad y la falsedad. Como se dijo en el primer capítulo, una de las maneras como tradicionalmente se ha entendido la verdad es en virtud de que nuestros juicios se adecuen o correspondan con la estructura de la realidad, entendiendo por esto, sea ya información sensible “dada” y por tanto, evidente o una serie de reglas lógicas *a priori*. Pero como hemos mostrado, esta misma estructura no es algo que existe independientemente de nuestras prácticas lingüísticas, éstas, en tanto que son regulativas, también tienen una función constitutiva o de configuración.

Pensemos en el siguiente caso, Laura le pregunta a Samuel, “¿cómo has estado Samuel?”, Samuel responde “uno, dos, tres, luna de cuarzo”. ¿Qué diríamos de Samuel? Posiblemente responderíamos que no ha entendido la pregunta, que no habla el mismo idioma, que ha dicho un sin sentido, que está loco, etc. Lo que está operando en el fondo de todas esas posibles respuestas es que Samuel no está siguiendo correctamente las reglas del lenguaje, ya que éstas nos enseñan que lo correcto es que cuando alguien nos pregunta cómo estamos, respondemos acerca de nuestro estado de salud, emocional, etc, que nos fijemos en los criterios que determinan que estemos bien o mal. Lo correcto sería responder con algún adverbio que muestre cómo es que estamos. Pensemos ahora en lo siguiente, ¿cuándo es que sabemos que alguien ha anotado un punto en el tenis? Pensemos cómo se nos enseñó a determinar esto, por ejemplo, “cuando veas que un jugador golpea la pelota con su raqueta y ésta, la pelota, bote dentro de tal área específico de la cancha contraria y el jugador rival no puede golpear de regreso la pelota después del primer bote de la pelota, entonces, en ese momento se ha anotado un punto”. ¿Qué es lo que se nos ha enseñado? Una respuesta posible es que se nos ha enseñado lo que es un punto en el tenis, pero sería más preciso decir que lo que se nos enseñó, son los criterios bajo los que podemos *decir* correctamente que se ha anotado un punto.

El propósito de estos ejemplos es mostrar que lo mismo sucede con el concepto de “verdad”. Wittgenstein anticipa el ataque de un realista que dice “entonces lo que estás aseverando es que todo es verdad, que si alguien cree que algo es verdad entonces es verdad, por tanto la verdad es relativa”, pero

en lugar de recurrir a la bien conocida reducción al absurdo con el que perece el relativismo, lo que Wittgenstein nos dice es “¡no!, ve en el mundo, repasa tu estancia en el mundo y tu participación en una comunidad lingüística y pregúntate si existen juicios verdaderos y juicios falsos”. La respuesta es, evidentemente positiva. Lo que postula Wittgenstein no disuelve la verdad o aquello que llamamos un “juicio verdadero”, así como lo que postula un positivista lógico no disuelve las prácticas lingüísticas de nuestra cotidianidad. Lo único que se está haciendo aquí es mostrar cómo es que se usa el predicado “es verdadero”.

“Philosophy may in no way interfere with the actual use of language; it can only describe it.

For it cannot give it any foundation either.

It leaves everything as it is”⁸³

Cualquier aproximación filosófica que postulara que no existe la verdad, o que la verdad es relativa, se vería directamente confrontada – y refutada - por un dato fáctico innegable, a saber, que constantemente decimos que un juicio o proposición es verdadera o falsa. Insistimos, lo que es preciso observar es cómo se nos enseña a predicar de algo que es verdadero, y cómo es que usamos dicho predicado, o lo que es lo mismo, para entender la noción de verdad, es preciso entender antes su gramática.

Como ya se explicó, un juego de lenguaje sólo puede ser instituido, en tanto que haya un acuerdo social acerca de dicho juego, una regla sólo puede sostenerse con base en que hay un acuerdo en seguir esa regla, “if there were not complete agreement, then neither would human beings be learning the technique which we learn. It would be more or less different from ours up to the point of unrecognizability.”⁸⁴ Cuando nos integramos a una comunidad lingüística, o a una forma de vida, aprendemos a seguir sus reglas, y en tanto que hacemos esto, nos unimos al acuerdo y convención mediante el cual éstas tienen valor y pueden operar como tales. Como cualquier otra palabra, el concepto de verdad está regido por reglas que determinan cuándo es correcto y cuando es incorrecto predicarlo de algún juicio o proposición, y por “correcto”

⁸³ Ibid. 124

⁸⁴ Ibid. p. 192

entiéndase justificado; es en este punto en el que parece el relativista, ya que mientras que éste dice que lo que le parece verdad a alguien es verdadero, nosotros decimos que el concepto de verdad es una institución, por tanto, las reglas de su uso son independientes de lo que le parezca a cada quien, y ser parte de una forma de vida equivale a haber aprendido estas reglas, es decir, aprender cuándo es correcto decir de un juicio que es verdadero o no. “Agreement in form of life is logically prior to agreement in opinions. For agreement in form of life is our agreement on a shared world picture. And this world picture forms the inherited background against which we distinguish between true and false [...] agreement in form of life is our agreement on a set of grammatical propositions or ‘hinge propositions’ which, among other things describe what counts as compelling grounds for certainty statements within our different language games.”⁸⁵ Sin un acuerdo en la forma de vida, o lo que es lo mismo, sin la institución de una forma de vida, no podría, siquiera, haber tal cosa como opiniones. Una forma de vida es el andamiaje de verdades o más bien dicho, proposiciones elementales de las que partimos, aquellas proposiciones ante las que nuestra pala se “dobla” si las cuestionáramos, “a form of life within which hypotheses can be tested and answers given cannot be called into question all at once from within that form of life because it is the very framework within which human beings are able to form and express beliefs and make assertions”⁸⁶. Alguien que nos preguntara si es verdad que está lloviendo, le podríamos responder positiva o negativamente viendo por la ventana, sacando la mano para sentir si cae sobre ella agua, etc. Pero si esa misma persona nos preguntara que cómo sabemos que es real el agua que vemos caer del cielo, o la que moja nuestra mano, ya no podríamos responder, se rompe cualquier posibilidad de comunicación ya que no compartimos la misma forma de vida.⁸⁷

Como lo dice Wittgenstein, lo que es un hecho es que en las formas de vida humanas hay valores de verdad y falsedad, lo que es preciso aclarar es

⁸⁵ Ellenbogen, Sara. *Wittgenstein's Account of Truth*, Sate University of New York Press, E.U.A., 2003, p. 4

⁸⁶ Ibid. p. 4

⁸⁷ Ver Stroll, Avrum. *Wittgenstein*, Oxford Publications, 2002, Inglaterra, pp 146-151

que éstos son valores lingüísticos y no ajenos al lenguaje, algo a lo que se tenga que adecuar éste.

“Whenever we treat a statement as being true or false in our language, we consider something or other to be an adequate test of a statement of that kind. To say that a statement is either true or false is to say that we have some criterion for determining its truth value; that we treat something as being decisive for establishing the statement. And because different kinds of statements are accepted as true upon different kinds of grounds, if we want to know what our ground for affirming a particular statement is like, we must examine the language game in which the statement is used.”⁸⁸

Si se acepta que el significado de una palabra es su uso, y que el uso está determinado por reglas, reglas que determinan cuándo y cómo es correcto usar la palabra, entonces se tiene que aceptar lo mismo para la palabra “verdad”. Nosotros decimos o usamos la palabra “verdad” cuando tenemos criterios para utilizarla, y así como se nos adiestró para saber cuándo es correcto decir que algo es “rojo”, aprendemos qué criterios son los necesarios para decir que alguna aseveración es verdadera. Las reglas y criterios con los que nos guiamos para decir que un juicio es verdadero no están dados de una vez por todos, sino que varían de acuerdo al juego de lenguaje y contexto en el que nos encontremos. El uso que podemos hacer de la palabra “verdad”, por así decirlo, está constreñido y determinado por el juego de lenguaje en cuestión; la consecuencia de esto es que resulta tan legítima la comparación entre una jugada de fútbol y una en tenis, como lo es comparar o evaluar una aseveración de un juego de lenguaje desde otro.

La grave omisión que cometen las aproximaciones que estamos criticando, es que es posible que el lenguaje se adecue a las cosas como son y en tanto que hace esto forma parte de *la* verdad, como si la verdad fuera algo externo a éste, algo que lo trasciende. Lo que muestra Wittgenstein es no tan sólo que las cosas son como son gracias a la configuración del lenguaje, y, asimismo, que el valor de verdad está determinado por las reglas internas del lenguaje, sino que no hay un recurso metalingüístico al que pudiéramos recurrir para probar la verdad de nuestras proposiciones actuales:

⁸⁸ Ellenbogen, Sara. *Wittgenstein's Account of Truth*, State University of New York Press, E.U.A., 2003, p. 7

“What makes our applications of ‘is true’ correct must be something within the current scope of our knowledge. In other words, our applications of ‘is true’ can only be made correct by the criteria that we currently accept as adequate tests of our statements. And these criteria can only be based upon the current state of our knowledge.”⁸⁹

Por tanto, debemos decir, no ya que algo es verdadero cuando corresponde con los “hechos”, sino cuando cumple con los criterios con los que determinamos la corrección de uso de la expresión “es verdad”; en otras palabras, los “hechos” y la “correspondencia” están determinados por las reglas del juego de lenguaje en el que estamos hablando y éstas no son dependientes de cómo es el mundo, sino que más bien actúan en conjunción, en relación con éste a diferencia de lo que piensa la aproximación que estamos criticando.

“No hay justificación de nuestra coincidencia en que este objeto debe ser denominado ‘rojo’. Pero ello no impide que aceptemos que el sentido de nuestras palabras determine que este objeto deba ser descrito como rojo. Lo que sucede es que esa determinación no es independiente de nuestra coincidencia en denominarlo así; esa coincidencia es un hecho contingente e injustificable (del que podrían quizá darse causas biológicas y fisiológicas), pero ella hace que aceptemos que el sentido de nuestras palabras impone una aplicación.”⁹⁰

Y de lo dicho de la palabra “rojo” puede decirse de la palabra “verdad”. A aquel que nos preguntara por qué es que usamos el concepto de verdad de acuerdo a las reglas que utilizamos, es decir, que preguntara por la justificación última del concepto de verdad, tendríamos que contestarle “porque así es en nuestra forma de vida” y nada más.

Una objeción casi instintiva a esto sería la siguiente “en siglos pasados, en juegos de lenguaje pasados, se creía que el sol giraba alrededor de la tierra, pero esto no es verdad”. A lo que nosotros contestamos, dado que cada juego de lenguaje emplaza las reglas y criterios bajo los que es correcto predicar que un juicio es verdadero, podemos decir que ellos estaban correctos o justificados en decir que era verdad que el sol giraba alrededor de la tierra, de acuerdo a *sus* criterios, pero no de acuerdo a los nuestros, “what we accept as an adequate ground on which to accept a statement as true reflects the current

⁸⁹ Ibid. p. 10

⁹⁰ Prades Celma J.L. y V. Sanfelix Vidarte, *Wittgenstein Mundo y Lenguaje*, Editorial Cincel, Bogotá, 1990, p. 144

state of our knowledge. And obviously, the grounds upon which we accept our statements as true can change in response to empirical discoveries.”⁹¹ Decir que lo que era verdadero antes ya no lo es ahora, no equivale a decir que antes no había conocimiento o verdades, sino, sencillamente, que las reglas de los juegos de lenguaje han cambiado. El lenguaje no está conformado por una serie de reglas estáticas, las palabras cambian y generan nuevos usos (pensemos por ejemplo en palabras “slang”), el lenguaje nunca está acabado, precisamente porque es una actividad autónoma.

“Ask yourself whether our language is complete; - whether it was so before the symbolism of chemistry and the notation of the infinitesimal calculus were incorporated in it; for these are, so to speak, suburbs of our language. [...] Our language may be seen as an ancient city: a maze of little streets and squares, of old and new houses, and of houses with additions from various periods; and its surrounded by a multitude of new boroughs with straight regular streets and uniform houses.”⁹²

⁹¹ Ellenbogen, Sara. *Wittgenstein's Account of Truth*, Sate University of New York Press, E.U.A., 2003, p. 9

⁹² Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigations*, 3ra ed., Blackwell Publishing, Reino Unido, 2001. 18

Conclusión

“¿Acaso, pues, será verdadero el que designa a los seres como son, y falso el que los designa como no son?”⁹³ A responder positivamente a esta pregunta, Hermógenes cae en la trampa que va urdiendo Sócrates en torno a él, ya que, lo que va implícito en esta pregunta es lo que Sócrates dice a continuación, “¡Vaya! Veamos entonces, Hermógenes, si también te parece que sucede así con los seres: que su esencia es distinta para cada individuo como mantenía Protágoras al decir que ‘el hombre es la medida de todas las cosas’ (en el sentido, sin duda, de que tal como me parecen a mí las cosas, así son para mí, y tal como te parecen a ti, así son para ti), o si crees que los seres tienen una cierta consistencia en su propia esencia.”⁹⁴ El afán de Sócrates por refutar el relativismo de la verdad, lo lleva a postular una idea del lenguaje que lo reduce a un simple instrumento de adecuación a algo externo, algo que lo trasciende, y por tanto lo priva de cualquier autonomía e independencia. Sócrates, piensa que conceder autonomía al lenguaje tiene como consecuencia que el conocimiento sea una ilusión imposible de alcanzar ya que el razonamiento es que para que nuestras creencias constituyan conocimiento tienen que ser verdaderas, y dado que enunciamos nuestras creencias en el lenguaje, la verdad tiene que ser algo fijo, algo que el lenguaje pueda atrapar, pero de ninguna manera modificar. La relación, por tanto, entre lenguaje y la verdad (los hechos) tiene que ser una subordinación del primero al segundo, sólo así el lenguaje hace justicia a la verdad del mundo, o más bien dicho, lo que es, es lógicamente primero que el lenguaje. Esta tesis “naturalista”, aún cuando nos pueda sonar extraña hoy en día, en el sentido de que asevera que entre las palabras y las cosas, entre el lenguaje y el mundo hay una relación natural, que las palabras, por así decirlo, embonan con las cosas a las que nombrar, se ha repetido a lo largo de la historia de la Filosofía. La idea fundamental que atraviesa a todas estas aproximaciones es que en el orden de las cosas, primero tenemos conocimiento de las cosas como son, o primero hay una constitución fija del mundo a la cual nosotros conocemos uniformemente, y

⁹³ Platón, *Crátilo*. 383b

⁹⁴ *Ibid* 285e-286d

luego añadimos los rótulos correspondientes, si bien la tesis de Crátilo no se repite íntegramente en todas ellas, por ejemplo, Locke dirá que el signo sensible (la palabra) queda establecido por convención, éstos son, por así decirlo, detalles secundarios y accidentales de la particularidad de cada una de las formas renovadas de una misma idea: el mundo, sea ya bajo las ideas simples y complejas, o bajo su posibilidad lógica está dado de antemano, está ya configurado, y luego la mente lo conoce y sólo es cuestión de nombrar aquello que todos ya conocemos, el resultado es que el lenguaje es determinado por algo anterior a él. Es por eso, que en el primer capítulo el orden de la reconstrucción de esta aproximación se comenzó por la teoría del conocimiento y luego se habló acerca del lenguaje, ya que esta estructura explicativa es igual a la estructura de la idea fundamental que estamos atacando.

Sin embargo, en las *Investigaciones Filosóficas* de Wittgenstein encontramos un precepto filosófico, a saber, *ver* en lugar de *pensar*. Éste nos muestra que la dicotomía en la que Sócrates paraliza a Hermógenes, es falsa. Ya que si decir verdad es decir las cosas como son, antes hay que preguntarnos ¿cómo es que las cosas son? ¿Acaso nos son dadas a todos por igual?, es decir, el mundo, por sí mismo, nos impone su estructura y configuración, o no hay, más bien, algo mediando entre el mundo y la manera como lo vivimos. La respuesta a esto es que efectivamente, el lenguaje, en tanto que es una técnica, un conjunto de reglas que nos enseñan y determinan cómo usar palabras correctamente, tiene como consecuencia que “recorta” al mundo de una cierta manera, “the mere encounter with a horse does not furnish us with the concept ‘horse’, because it does not by itself determine how the label is to be applied or withheld on future occasions: it doesn’t determine how we will group things”⁹⁵, las reglas lingüísticas, en tanto que son regulativas, son también constitutivas, tanto como para lo que llamamos “prometer”, como para nuestra práctica de identificar colores.

Es importante resaltar un punto estrechamente relacionado con este último argumento, a saber, que el lenguaje tiene sentido, es significativo, no

⁹⁵ Bloor, David, “The Question of Linguistic Idealism Revisited” en *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge University, Nueva York, 1996, p. 257

porque corresponde con objetos predeterminados, pero tampoco porque lo rige una serie de reglas abstractas que tengamos que *descubrir*, o por hacer uso de la ironía de Wittgenstein “‘the general form of the proposition is this is how things are.’ – That is the kind of proposition that one repeats to oneself countless times. One thinks that one is tracing the outline of the things nature over and over again, and one is merely tracing round the frame through which we look at it”⁹⁶. Lo que demuestra Wittgenstein es que cuando la reflexión nos conduce a quimeras filosóficas, es preciso decir “¡alto!” y *ver* aquello sobre lo que estamos pensando, “philosophy simply puts everything before us, and neither explains nor deduces anything. – Since everything lies open to view there is nothing to explain. For what is hidden, for example, is of no interest to us.”⁹⁷ El problema del sentido del lenguaje, no es, en realidad, un problema, a diario nos entendemos y, como se ha visto, resulta más bien una exigencia, y no una descripción, decir que lo que posibilita eso es que nuestro lenguaje se rige por una forma lógica, forma lógica con la cual la gigantesca mayoría de los que utilizan el lenguaje nunca se han cruzado, y no tan sólo esto, sino que la multiplicidad de “juegos de lenguaje” tan distintos en los que participamos disuelven cualquier estructura única que pretendamos imponerles. El lenguaje o los juegos de lenguaje, en tanto que son actividades autónomas crean sentido, “But has for instante a name which has never been used for a tool also got a meaning in that game? - - Let us assume that ‘X’ is such a sign that A gives this sign to B – well, even such sings could be given a place in the language-game, and B might have, say, to answer them too with a shake of the head. (One could imagine this as a sort of joke between them.)”⁹⁸

El hecho de que el lenguaje crea sentido, no significa que pueda ser una actividad “privada”, el sostén y fundamento del lenguaje es su status de institución. Dada la importancia de la noción de “regla” para entender lo que es y cómo funciona el lenguaje, se sigue de esto que no es posible que alguien inventara un “lenguaje privado”, ya que, como se explicó, el criterio para

⁹⁶ Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigations*, 3ra ed., Blackwell Publishing, Reino Unido, 2001, 114

⁹⁷ Ibid 126

⁹⁸ Ibid. 42

determinar que se sigue correctamente una regla tiene que ser algo externo, si fuera algo “interno” no sería, en verdad, un criterio. Es el acuerdo y la convención en seguir estas reglas las que posibilita que el lenguaje funcione (“the word ‘agreement’ and the word ‘rule’ are related to one another, they are cousins. If I teach anyone the use of the word, he learns the use of the other with it.”⁹⁹).

“For every individual the appeal is to an independent reality, but that reality is, ultimately, just other people’s readiness to make similar appeal and act accordingly [...] Taken collectively, the whole process is indeed a circulation of self-referential acts, but this is not a logical defect: it is just a property of the system. It might be compared with the circulation of water in the hydrological cycle, with its story of evaporation from rivers and oceans, followed by condensation and cloud formation, and then by precipitation that replenishes the rivers and oceans.”¹⁰⁰

Buscar la justificación de este sistema o “familia” de sistemas en una “verdad” trascendente y preexistente es sólo regresar al error inicial que se ha señalando. Lo correcto es, más bien, pensar al lenguaje simplemente como parte de la historia natural del hombre, es decir, como una forma de vida.

El concepto del lenguaje como forma de vida debe ilustrar que para pensar éste, debemos pensar, por ejemplo, como pensamos en las maneras de comer, de la manera como se organizan las familias, etc. de diferentes formas de vida, es decir, hay maneras (técnicas) particulares a cada forma de vida que determinan el modo correcto de usar las palabras, los juegos de lenguaje y jugadas dentro de ellos que son legítimas o no, y para hacer esto, lo aprendemos con base en el adiestramiento, e insistimos, no hay que buscar razones últimas que expliquen o justifiquen ese adiestramiento, así es como somos y como vivimos, “when someone whom I am afraid of orders me to continue the series, I act quickly, with perfect certainty, and the lack of reasons does not trouble me”¹⁰¹. Esto, sin embargo, no debe conducirnos a creer que sólo hay un número posible de juegos de lenguaje, éste, como los hemos dicho, no es algo estático, sino que se presta al cambio y a la innovación.

⁹⁹ Ibid. 224

¹⁰⁰ Bloor, David, “The Question of Linguistic Idealism Revisited” en *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge University, Nueva York, 1996, p. 360

¹⁰¹ Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigations*, 3ra ed., Blackwell Publishing, Reino Unido, 2001 212

Por tanto, por “verdad” debemos entender una regla más de éste, una prerrogativa de la autonomía del lenguaje y no algo externo a lo que se tiene que adecuar o corresponder nuestro lenguaje.

“If language is to be a means of communications there must be agreement not only in definitions but also (queer as this may sound) in judgments. This seems to abolish logic, but does not do so. – It is one thing to describe methods of measurement, and another to obtain and state results of measurement. But what we call ‘measuring’ is partly determined by a certain constancy in results of measurement.”¹⁰²

Si no hubiera acuerdo en los juicios que hacemos sería imposible establecer una sistema de comunicación, pero como hemos dicho, las comunidades lingüísticas tiene formas de adiestrar a su nuevos miembros para que coincidan en los juicios compartidos por dicha comunidad, en otras palabras, existe un juego de lenguaje o una jugada del lenguaje, dependiendo de cómo se vea, cuyas reglas estipulan que en tales circunstancias cuando se presentan tales criterios estamos justificados o es correcto decir que un juicio o aseveración es verdadera, lo cual no significa que dichos criterios son inmutables y dados una vez por todas. “It is a feature of our knowledge that there is never a point at which we can say that the statement which we currently hold as true are no longer open to revision, for our epistemic perspective on the growth of knowledge is limited by our being temporally located at a discrete point in the course of human inquiry. This limit forces us to say, with Wittgesntein, that ‘sure is evidence is what we accept as sure’ (O.C. #196)”¹⁰³ La actualidad y autonomía de la verdad, no la relativiza, sino que meramente degrada su pretensión de absoluto. La verdad existe, así como existe el color “rojo”, lo que es importante resaltar, sin embargo, es el *modo* como existe, es decir, está dentro y es producto de una forma de vida. Cada forma de vida, a su vez, determina no tan sólo aquello de lo que es legítimo poner en duda y aquello de lo que no es legítimo dudar, sino las circunstancias en las que la certeza que podamos tener de un juicio verdadero varía.

“Every statement in language which we treat as being true or false is treated as being true or false because we have a criterion of its truth which counts as an adequate

¹⁰² Ibid 242

¹⁰³ Ellenbogen, Sara. *Wittgenstein's Account of Truth*, Sate University of New York Press, E.U.A., 2003, p. 11

test of a statement within that language game. That is to say, we call a proposition true or false when we intersubjectively agree upon as being decisive for establishing the truth of that type of statement. And naturally, what counts as an adequate test of one type of statement is different from what counts as an adequate test of another type.”¹⁰⁴

Con las conclusiones de este ensayo, Hermógenes hubiera estado mejor pertrechado para desenredar la trampa que le tiende Sócrates, ya que cuando éste le pregunta si el discurso verdadero es el que dice las cosas como son, el que corresponde con las cosas, Hermógenes hubiera podido responder que, en cierta medida sí, pero sólo gracias al lenguaje es posible que las cosas sean y que por tanto la verdad exista como concepto, por tanto que la verdad de nuestras creencias está determinada por la forma de vida a la que pertenecemos, y no, en cambio, porque su estructura esté correctamente subordinada a algo externo o ajeno a él. Y en cuanto a la pregunta de que la verdad es relativa, estrictamente hablando, la respuesta más adecuada que pudo haber dado Hermógenes, no era decir, “eso es incorrecto”, sino hubiera sido alargar la oreja y decir “no te entiendo”.

¹⁰⁴ Ibid p. 20

Bibliografía

- San Agustín, *Confesiones*, [Prólogo, Trad. e intro de Pedro Rodriguez], 5ta reimp., Alianza Editorial, España, 2007, I, 8.
- Aristóteles, *Metafísica*, [Trad del griego, introd. y notas de Tomás Calvo], 2da reimp., Editorial Gredos, Madrid, 1994, págs. 198-203, 275-277 y 389-392.
- Ayer, A.J. “Verificación y Experiencia” en *El Positivismo Lógico* compilado por A.J. Ayer [Trad. L. Aldama, U. Firsch, et. al.], 1ra reimp. Fondo de Cultura Económica, España, 1978, p.p.233-248.
- Bloor, David, “The Question of Linguistic Idealism Revisited” en *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge University, Nueva York, 1996, p.p. 354-377
- de Cervantes Miguel. *Don Quijote de la Mancha*, Edición del IV centenario, Real Academia de la Lengua Española, México, 2004 pp 464-468
- Ellenbogen, Ellen. *Wittgenstein’s Account of Truth*. State University Press, E.U.A., 2003, p.p.1-23, 60-116
- Frege, Gottlob, “Grundgesetze der Arithmetik” en *Philosophical Writings of Gottlob Frege* de Peter Geach y Max Black, 3ra ed., Basil Blackwell Oxford, Londres, 1980, pp 139-153
- Hume, David. *Investigación Sobre el Conocimiento Humano*, [trad. Jaime de Salas y Gerardo López], Editorial Tecnos, España, 2007, pp 269-285
- Kenny, Anthony. *Wittgenstein*, Allen Lane Press, Londres, 1973, pp. 72-120
- Locke, John. *Ensayo Sobre el Entendimiento Humano*, [Trad. del inglés Pilar Fandiño], 2da Ed., Editorial Gernika, México, 1998, págs. 162-168.
- Platón, *Crátilo*.
- Prades Celma J.L. y V. Sanfelix Vidarte, *Wittgenstein Mundo y Lenguaje*, Editorial Cincel, Bogotá, 1990, p.p. 128-163
- Russell, Bertrand. *Los Problemas de la Filosofía*, [Trad. Joaquín Xirau], 3ra ed., Editorial Labor, España, 1973, págs. 47-59 y 88-121.
- Schlick, Mortiz. “Sobre el Fundamento del Conocimiento” en *El Positivismo Lógico* compilado por A.J. Ayer [Trad. L. Aldama, U. Firsch, et. al.], 1ra reimp. Fondo de Cultura Económica, España, 1978, p.p. 215-232
- Stroll, Avrum. *Wittgenstein*, Oxford Publications, 2002, Inglaterra, pp 146-151
- Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigations*, 3ra ed., Blackwell Publishing, Reino Unido, 2001.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*, [Trad. del alemán, introd.. y notas de Luis M. Valdés], 3ra ed., Editorial Tecnos, España, 2007, págs. 107-170.