

6  
24.

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

ESCUELA NACIONAL DE ESTUDIOS PROFESIONALES  
ACATLÁN



COMUNICACIÓN E INCOMUNICACIÓN: REFLEXIONES EN TORNO AL LENGUAJE QUE HABLA DEL DOLOR. EN LA PRIMERA PARTE DE LAS "INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS" DE LUDWIG WITTGENSTEIN.

T E S I S

Que para obtener el título de Licenciado en Filosofía, presenta:  
ERNESTO DE ICAZA VILLALPANDO

Asesor : LIC. LUIS ANTONIO VELASCO GUZMÁN

Acatlán, Estado de México, 1997.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN



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.

*A todos aquellos cuyas enseñanzas  
hicieron posible este trabajo.*

*A mi Madre, a Tesy, a Chete y a Angie,  
por su apoyo.*

*A mi Padre, in memoriam*

**"Hay que empezar por el error y conducirlo a la verdad".**  
**LUDWIG WITTGENSTEIN, Comentarios sobre La rama dorada.**

**" A quien mis pensamientos le interesan, me comprende sin palabras".**  
**LEÓNIDAS ADREYEV, Saschka Yegulev.**

**INDICE**

INTRODUCCIÓN .....	3
I. EL HOMBRE Y LAS SENSACIONES: EL PROBLEMA DE LA COMUNICACIÓN DEL DOLOR .....	7
1. EL HOMBRE .....	7
1.1) La persona y el hablar .....	7
1.2) La comunicación .....	10
1.3) El contexto .....	11
2. LA SENSACION DE DOLOR .....	13
2.1) La sensación de dolor .....	13
2.2) Lo interno .....	15
2.3) Lo externo .....	18
3. EL LENGUAJE .....	
3.1) Reflexiones sobre lo singular del lenguaje .....	21
3.2) Reflexiones sobre lo compartido en el lenguaje .....	23
3.3) El problema de la comunicación .....	26
II. LA ESENCIA DEL LENGUAJE: COMUNICACIÓN E INCOMUNICACIÓN .....	29
1. DE LO INEFABLE A LAS INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS .....	29
1.1) Lo inefable y lo incommunicable .....	29
1.2) Los hermeneutas de Wittgenstein y los problemas para su interpretación .....	32
1.3) Los prólogos de Wittgenstein del Tractatus a las Investigaciones Filosóficas .....	38
2. AGUSTÍN DE HIPONA Y LAS "INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS": LA TEORÍA DEL LENGUAJE COMO FORMA UNIVERSAL .....	49
2.1) La teoría de Agustín "vista" por L. Wittgenstein .....	49
2.2) Las palabras: signo y referencia .....	54
2.3) La tendencia hacia la explicación del lenguaje como forma universal .....	57
3. UNA CONSECUENCIA DE LA FORMA UNIVERSAL DEL LENGUAJE: EL LENGUAJE PRIVADO .....	61
3.1) La sensación de dolor y el lenguaje .....	61
3.2) El lenguaje privado .....	65
3.3) El solipsismo comunicativo .....	72

III. LA PROPUESTA DE WITTGENSTEIN: LOS JUEGOS DE LENGUAJE .....	77
1. PANORAMA GENERAL DE LA TEORÍA DEL LENGUAJE, EN LA PRIMERA PARTE DE LAS "INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS" DE WITTGENSTEIN .....	77
1.1) Palabras indefinibles, juegos de lenguaje y parecidos de familia .....	77
1.2) Los juegos de lenguaje, las reglas y el contexto .....	85
1.3) Las formas de vida .....	92
2. EL JUEGO DEL LENGUAJE DEL DOLOR .....	97
2.1) La sensación de dolor y el lenguaje natural .....	97
2.2) La sensación de dolor, y el lenguaje discursivo y el lenguaje común .....	100
2.3) La sensación de dolor y el juego de lenguaje del dolor .....	105
3. COMUNICACIÓN E INCOMUNICACIÓN EN EL LENGUAJE QUE HABLA DEL DOLOR .....	109
3.1) La comunicación .....	109
3.2) Comunicación y formas de vida, la sensación y lo inefable .....	116
3.3) El lenguaje que habla del dolor o la palabra disfrazada .....	121
CONCLUSIONES .....	126
BIBLIOGRAFÍA .....	130

## INTRODUCCIÓN

Este trabajo es, en lo esencial, un diálogo que busca presentar la resonancia de las reflexiones de Ludwig Wittgenstein acerca del lenguaje que habla del dolor en la primera parte de las Investigaciones Filosóficas. En las páginas que lo constituyen, se intenta representar el interés y el conflicto del autor en torno a la comunicación, la incomunicación y lo inefable. De ahí que puede decirse que el tema general de esta tesis es la comunicación y lo inefable, y en particular una reflexión sobre la comunicación en el caso del lenguaje que habla del dolor.

El problema de la comunicación se yergue, en este trabajo, como un Minotauro al que es preciso localizar en el interior del laberinto del lenguaje. Para ubicar, y para enfrentar al Minotauro dentro de los intrincados caminos de este laberinto, he seguido el hilo conductor que se ofrece en la obra de Wittgenstein. Por lo mismo este escrito pretende efectuar una interpretación de la obra de Wittgenstein en función de una reflexión sobre la comunicación y lo inefable.

El tema de la comunicación y lo inefable se aterriza en el objetivo de este trabajo, que es buscar una respuesta a la pregunta sobre lo que hace posible comunicar la sensación de dolor según Ludwig Wittgenstein, en la primera parte de las Investigaciones Filosóficas. Esta pregunta es la misma que esta otra: ¿cómo es posible comunicar lo inefable? Del objetivo de la tesis se desprende lo que es la hipótesis central de la misma, que es la hipótesis sobre la existencia implícita, en la primera parte de las Investigaciones Filosóficas, de una reflexión que busca aclarar y declarar la problemática relativa a la comunicación, la incomunicación y lo inefable en torno al lenguaje. En otras palabras, pretendo que Wittgenstein declara la naturaleza ontológica de lo inefable, y pretendo que aclara la problemática relativa a la comunicación, la incomunicación y lo inefable en torno al lenguaje, mediante la exposición de los nexos entre los mismos. He dicho que esta es la hipótesis

central porque pienso que el presente trabajo está lleno de hipótesis colaterales, por lo que reconozco mi incapacidad para presentar una única hipótesis, con vistas a una tesis, además de declararme escéptico en cuanto a la posibilidad de realizar tal cosa.

En la tesis se concretiza y ejemplifica la hipótesis central con una serie de reflexiones en torno al lenguaje que habla del dolor, con el fin de encontrar una respuesta sobre las condiciones que hacen posible la comunicación de la sensación de dolor. En este nivel aparecen dos de las hipótesis colaterales. Una hipótesis es que Wittgenstein propone otras alternativas de explicación para la comunicación, de las que se sigue, como consecuencia, otra hipótesis. Esta versa en que, para Wittgenstein, la comunicación del dolor, mediante el lenguaje, es posible gracias a la pre-comprensión o a la comunidad compartida de lo inefable en una forma de vida. En otras palabras, el fundamento de la comunicación en el lenguaje que habla del dolor, es la comunidad en una forma de vida en la que está inscrita lo inefable. Ahí se exploran someramente los nexos entre la forma de vida, la sensación de dolor, lo inefable, la comunicación y la incomunicación. Una vez aclarado el tema, el objetivo y las hipótesis del presente escrito, pasemos a exponer brevemente su contenido y los límites del mismo.

En el primer capítulo me propongo plantear el problema de la comunicación del dolor desde diversas perspectivas. Aunque las perspectivas se asemejan rudimentariamente a una antropología, a una reflexión sobre las sensaciones y a una revisión de la lingüística, no pretendo hacer ni antropología ni lingüística. Más bien uso éstos como vehículos para la presentación del problema, desde los presupuestos que lo constituyen como problema. No se encuentra en este capítulo, ninguna pretensión ajena a la de mostrar el problema tal y como se me presentó, con la idea de mostrar los presupuestos con que emprendo el diálogo con el texto. Otro de los objetivos de este primer capítulo es delimitar, lo más claramente posible, los alcances de la presente reflexión. Intento exponer ahí qué es lo que me interesa del hombre y por qué, lo mismo sucede cuando hablo del dolor y del lenguaje. Presento,



en cada uno, el problema de la comunicación. En este capítulo no se habla de Wittgenstein, sino que se intenta mostrar cuál es el problema que se buscará en él. El objetivo se alcanza si el lector asimila que bajo ciertos presupuestos se nos presenta el problema de la comunicación.

Con el segundo capítulo comienza el examen de la primera parte de las Investigaciones Filosóficas. Dado que pretendo que este texto contiene, implícitamente, una reflexión sobre la comunicación de lo inefable, me veo obligado a dar un breve rodeo previo a su examen directo. De ahí que en este capítulo se revisen rápidamente los prólogos que van del Tractatus a las Investigaciones Filosóficas con la intención de encontrar los fundamentos que justifiquen la perspectiva desde la que se emprende la interpretación de las Investigaciones. De modo que esta revisión se limita a la búsqueda de fundamentación de dicha perspectiva. Bajo este trasfondo se emprende el análisis del pasaje inicial de las Investigaciones Filosóficas, reiterando la presencia de la comunicación y de lo inefable en la crítica a la visión homogénea del lenguaje de Agustín de Hipona. En todo este pasaje se intenta seguir la obra de Wittgenstein, tanto en la exposición de la tendencia a la explicación del lenguaje como forma universal, hasta sus consecuencias en el lenguaje que habla del dolor, del lenguaje privado y del solipsismo comunicativo. En este capítulo me limito a presentar, en términos muy generales, la crítica de Wittgenstein. El objetivo del mismo es mostrar que a Wittgenstein le interesa aclarar y declarar la problemática de la comunicación y lo inefable en su crítica al pensamiento de Agustín de Hipona. El objetivo se alcanza si el lector aprehende el interés de Wittgenstein por el problema, así como los matices más importantes del mismo.

El tercer capítulo busca penetrar en el ámbito propositivo de la obra de Wittgenstein. Debido a la complejidad de su propuesta, me limito a presentar un panorama general. Pasando posteriormente a ejemplificar, mediante la exposición del funcionamiento del lenguaje que habla del dolor, la idea de los juegos de lenguaje. Con ello espero obtener una visión del lenguaje como un algo heterogéneo. Aquí me limito al análisis del juego de

lenguaje del dolor. Además, dicho análisis se limita a inquirir por la posibilidad de la comunicación del dolor mediante el lenguaje.

En el último apartado de este capítulo se presenta la especulación que expone las orientaciones más importantes de la tesis. Ahí se muestra, al retomarse la reflexión sobre la comunicación e incomunicación en el lenguaje que habla del dolor, lo esencial de la misma, sus alcances y sus limitaciones. Puede decirse que este apartado representa la retractación del autor respecto a los presupuestos relativos a la comunicación que fueron presentados en el primer capítulo. Mostrando así la fuerza de la perspectiva con que se aborda la lectura del texto. Por ello el objetivo de este capítulo es doble: por un lado se alcanza si el lector aprehende, en términos generales, la respuesta de Wittgenstein al problema de la comunicación y, en particular, el de la comunicación en el lenguaje que habla del dolor. Obteniendo así una respuesta sobre las condiciones que hacen posible la comunicación de lo inefable. Por otro lado, el objetivo se alcanza si el lector logra aprehender la coherencia interna del desarrollo de la tesis, como un diálogo entre la obra investigada y el investigador que concluye con la retractación del mismo respecto a sus presupuestos. Con ello pretendo señalar el cambio efectuado al realizar la investigación.

Sólo resta hacer hincapié en que nada hay en esta tesis que sea ajeno a la pretensión de presentar en ella una reflexión filosófica sobre la posibilidad de la comunicación de lo inefable, ejemplificado con el caso del lenguaje que habla del dolor. Con esto en mente emprendamos la lectura del trabajo.

I. **EL HOMBRE Y LAS SENSACIONES: EL PROBLEMA DE LA COMUNICACIÓN DEL DOLOR.**

1) **EL HOMBRE.**

1.1) **La persona y el hablar.**

¿ Quién es el ser que habla del dolor ? El ser que habla del dolor es el hombre, por la sencilla razón de que el hombre es el único ser que habla. Entiendo aquí, por el momento, el hablar como el producir sonidos articulados mediante la voz. Ahora bien, algunos animales tienen voz y producen sonidos, pero dichos sonidos son inarticulados. La articulación se presenta como un orden que parece hacerme inteligible el hablar del hombre. Esto no quiere decir que cualquier sonido inarticulado de un hombre o de un animal me sea ininteligible, sino que se presenta sin un orden o, por lo menos, sin un orden entendido en el mismo sentido. Lo que intento decir con "orden" es esto : que el hablar tiene algo que permite distinguirlo entre la multiplicidad de sonidos diferentes que se presentan; el "habla" es, pues, una manera de distinguir al hombre. Además, puedo decir que los animales no hablan, en el mismo sentido en que digo que los hombres hablan, una prueba de ello es que a través del tiempo se ha llegado a traducir, digamos, del alemán al español y a la inversa, en cambio no se han traducido los ladridos o maullidos a ningún idioma. Esto indica dos cosas: primero, que el habla implica el "oír", pues mediante el oído capto al habla y, segundo, que implica "conocimiento" en el sentido de que distingo al habla de otros sonidos, porque conozco el hablar.

Si el hombre es el ser que se distingue por su hablar, entonces es necesario que indique algunas cosas relativas al mismo, para demarcar los límites de la investigación. Lo que me interesa del hombre es su facultad de hablar, esto es, me interesa el hombre en tanto que él es quien habla y me interesa el habla, no como facultad o capacidad, sino en la medida en

que el hablar es el medio o un medio de comunicación. Me interesa el hombre como el ser que se comunica mediante el habla, es decir, el habla es aquí un "instrumento" mediante el cual el hombre se comunica con otros hombres. Ahora bien, es necesario que explique la afirmación de que "el hombre es el ser que se comunica con otros hombres a través del habla".

Lo primero que debo preguntar es ¿qué es el hombre? En la medida en que quien escribe estas líneas es un hombre, preguntar ¿qué es el hombre? es preguntar ¿qué soy como hombre?, esto es: lo que me guía es el interés de conocerme a mí mismo como hombre que soy. Sin embargo el autoconocimiento se presenta como algo muy complejo. no puedo abarcarme a mí mismo en estas líneas. Si no puedo abarcar y agotar a mí mismo como individuo, la idea de abarcar y agotar a la especie humana se presenta más lejana. Esto no quiere decir que piense que no se puede conocer al hombre, sino que no lo puedo conocer, y agotar en este escrito. Pero puedo precisar algunas cosas relativas al hombre, basándome en lo que he dicho. Si no me puedo abarcar como individuo, entiendo éste como "no-divisible", quiere decir que me descubro "uno", en esto estoy de acuerdo con Francisco García Olvera<sup>1</sup>, quien también lo considera así. Me descubro "uno" en el sentido de que descubro que soy un ente, y lo descubro en el momento en que estoy siendo. Al decir que soy uno me estoy separando de lo que no es uno-conmigo, esto es: me distingo de lo otro, de lo que no soy yo. Este es el sentido en el que me doy cuenta de que al descubrirme uno, me distingo de lo otro, y lo otro es lo que me rodea. También he dicho que soy un individuo dentro de la especie humana que se distingue por su habla. Esto indica que no sólo soy un individuo, sino que soy una persona. "Persona" viene (etimológicamente) de las voces latinas per (por) y sonare (sonar), lo que indica que se dice de un hombre que es una persona, porque suena, y su sonar debe ser distinto del sonar o de los sonidos producidos, por ejemplo, por los animales. Lo que los hace distintos es el que el sonido

---

<sup>1</sup>Cfr. García Olvera, Francisco, Anthropos, "El Misterio del Hombre", México, UNAM, ENEP Acatlán, Cuadernos de Investigación 16, 1991, p 72

humano se nos presenta articulado, a diferencia del sonido producido por los animales. De ahí que no se diga que un perro es una persona; o que cuando se escucha un sonido producido por un animal, alguien diga que parece una persona, porque su sonido parece humano.

Ahora que he expuesto, a grandes rasgos, por qué considero al hombre como el ser que habla, falta ver que es lo que me interesa del habla. El habla me interesa en la medida en que es el medio o un medio de comunicación<sup>2</sup>. Pero ¿por qué me interesa el habla como medio de comunicación? Porque considero a la comunicación como finalidad del habla y, en general, de todo lenguaje. "Ya Aristóteles, dice Mauricio Beuchot, consideraba a la comunicación como finalidad del lenguaje"<sup>3</sup>. No hago aquí otra cosa más que unirme a tal consideración, y no puedo más que intentar dar una breve explicación al respecto. Considero que siempre que se habla, se le habla a alguien, aun en el caso en que se hable solo, porque hablar solo presupone un "desdoble", un hablarse-a-si-mismo; quien habla solo, supone que se dirige a un otro imaginario o a si mismo como si fuera un otro imaginario. Ahora bien, decir que cuando se habla, se habla a alguien es presuponer la comunicación, esto es, que quien habla, habla para comunicar a otro o a otros o, como dije, para comunicarse-a-si-mismo como si fuera otro. Se presupone la comunicación porque el hombre habita entre seres hablantes, y porque el hombre pertenece y habita en un contexto que le sirve de sustrato. Considerar la comunicación como finalidad del hablar es darse cuenta del papel que ocupa el habla en un hombre que habita entre hombres que hablan. Aquí aparecen dos cuestiones: primero ¿que se está entendiendo por comunicación? y, segundo, ¿qué se quiere decir con eso del "contexto"?

<sup>2</sup> Digo aquí "el" medio o "un" medio de comunicación, porque tengo presente la distinción que hacen algunos, por ejemplo, entre decir y hablar, Cfr. García Olvera, Op. Cit. p. 17.

<sup>3</sup> Beuchot, Mauricio; Ensayos Marginales sobre Aristóteles; México, UNAM, Cuadernos del Centro de Estudios Clásicos 22, 1985, p. 11.

## 1.2) La comunicación

¿ Qué se está entendiendo por comunicación ? Entiendo, en este momento, por comunicar a la acción que hace posible la comunicación es decir, el hablar es comunicar cuando aparece la comunicación. A la comunicación la entiendo como la coincidencia o participación de dos polos: el hablante, que produce el sonido y el oyente, quien capta el sonido, el hablar del hablante; y la participación de un algo que les es común. Es decir que la comunicación es lo que se produce al comunicar algo que es común al productor y al receptor. Comunicar es una actividad, lo que hace que una persona no permanezca en uno de los dos polos, sino que permanece en el movimiento entre los dos polos. Por otro lado, -en muchos casos- no basta con participar de un algo que nos es común, también necesitamos darnos cuenta de que ese algo nos es común. Esto es : haría falta el reconocimiento de la participación, es decir, darnos cuenta de que nos estamos comunicando. Con esto es suficiente para dar un primer esbozo de lo que se entiende por comunicación <sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Será interesante tener esto en cuenta cuando se vea directamente a Wittgenstein, y los problemas que ahí se plantean.

### 1.3) El contexto

¿ Qué se quiere decir con eso del contexto ? Hablar de contexto implica hablar de varias cosas, implica hablar de un todo cuyas partes se unen entre sí como en un tejido, y hablar del orden o disposición en que se unen entre sí. De cualquier manera entenderé aquí, por contexto, a un todo compuesto por partes. Ahora bien, en este sentido, se puede hablar del hombre en relación con el contexto de dos maneras: primera, del hombre como un todo compuesto por partes y, segunda, del hombre como un ser que es parte de un todo. pero ¿ a qué me refiero con esto?

Primero intentaré hablar del hombre como un todo compuesto por partes. El que en el autoconocimiento me descubra "uno" distinto de lo otro, implica que como hombre soy un todo indivisible distinto de lo otro, porque si no fuera indivisible ni distinto, no sería uno y por lo tanto no sería un todo. El descubrirme uno, implica también el "aparente" conocimiento singular. Efectivamente, en el auto-conocimiento, en el conocer-me-a-mí-mismo, el que me conozca uno y me distinga de lo otro parece implicar que dicho conocimiento es singular, en el sentido de que sólo yo conozco mi unidad, mi estar siendo uno. Otros pueden conocerme como lo "otro" o en todo caso como "otro-uno", pero sólo yo puedo conocerme como uno, en mi unidad, porque sólo yo soy esa unidad, por ejemplo : este cuerpo que soy, sólo yo puedo conocerlo, porque sólo yo soy este cuerpo

En lo que se dice arriba se presupone un contexto. Esto puede verse en varios momentos : cuando digo que soy uno y me distingo de lo otro, se presupone al otro ( no hay otro si no hay uno, pero tampoco hay uno si no hay otro). Cuando digo que la finalidad del hablar es la comunicación, el comunicar presupone a un otro, a quien se comunique. El que se presuponga a un otro implica aquí que el hombre ( como individuo) ya no es un todo, sino una parte de un todo. Aquí encuentro algo peculiar: que el hombre visto de esta manera es parte y es todo, aunque no en el mismo sentido. Es un todo cuando se le considera en sí

mismo, y es parte cuando se le considera en relación a otra cosa. Ahora aparece el hombre como un ser que es parte de un todo y lo curioso es que la parte que ocupe el hombre depende de qué se considere como el todo. Si consideramos como el todo a los seres vivos, la parte que le corresponde al hombre será distinta a la parte que le correspondería si se tomara a la sociedad como el todo, sencillamente porque el todo de los seres vivos es más amplio que el todo de la sociedad. En este sentido, el contexto se complica, pues no sólo se tiene que distinguir al todo del cual se debe partir, sino que precisamente por ser un todo hay que delimitar con la mayor precisión posible la parte a la que intento referirme. Una vez que he dicho que lo que me interesa es la comunicación a través del habla, eso indica que debo considerar a la sociedad (sea lo que sea lo que esto quiera decir) como el todo.

Dentro del laberinto del contexto social lo que me interesa es la comunicación humana a través del habla. Pero el hombre habla de múltiples cosas, en esto encuentro un nuevo laberinto. El hombre que habla, habla de algo y ese algo puede ser cualquier cosa. Aquí es necesaria una nueva delimitación: a mí me interesa saber cómo, de entre todas las cosas, hablamos de la sensación de dolor. Pero ¿a qué me refiero con "dolor", y por qué me interesa el dolor? Esto se verá en el siguiente apartado.



2) LA SENSACIÓN DE DOLOR

2.1) La sensación de dolor

¿Qué es la sensación de dolor? Intentar hablar de las sensaciones es algo complejo, pues la sensación es un todo y una parte que involucra muchos todos y muchas partes. Sin embargo, entiendo aquí por "sensación", a aquello que sucede en mí cuando, como uno, como individuo y como persona me topo o choco con lo otro, con lo que me rodea. Es decir, que la sensación es algo que se da en mí cuando como uno me enfrento con lo otro.

El dolor es uno de estos "alcos" que se dan en mí al enfrentarme con lo otro. Aquí encuentro algo curioso, pues la sensación como un algo y el dolor como un algo se me presentan como uno, es decir, como sensación de dolor y no como dos cosas separadas. Cuando siento dolor, la sensación y el dolor son la misma cosa. Otra manera de decirlo es que al pensar esto de una manera, el sentir y lo sentido son lo mismo, y al pensarlo de otra son algo distinto. Cuando siento dolor, la sensación y el dolor son lo mismo: siempre que se siente, se siente algo y en la sensación de dolor, lo sentido es: dolor. Pensado de otra manera la sensación y el dolor son algo distinto, pues no solo siento dolor, sino que también siento frío, cansancio, etc. Esto es, que cuando se me presenta la sensación de dolor, se me presenta como uno, como un todo, y cuando pienso en la sensación de dolor en relación con otra sensación, digamos, la sensación de frío, entonces la sensación de dolor se me presenta como una parte de un todo llamado sensación.

Lo anterior me indica que la sensación de dolor en su relación conmigo como uno, es una parte, y considerada en sí misma es un todo. En otras palabras, la sensación de dolor es algo que puede darse en mí, en mi "estar frente a lo otro", y como es algo que puede darse en mí, entonces es parte de mí, al menos como posibilidad. Pero es parte de mí como un todo, como una sensación de dolor y no como si se diera en mí, por una parte la

sensación y por otra el dolor. El hecho de hablar de dolor como una sensación es sacar al dolor de su contexto, si no se aclara que en la sensación de dolor, la sensación y el dolor son lo mismo. Pero aquí hay un problema, la sensación de dolor no ha quedado bien explicada : ¿qué es el dolor ?, ¿ qué lo distingue de otras sensaciones que se dan en mi "estar frente a lo otro"?, ¿ se da siempre y únicamente en mi "estar frente a lo otro" ? además, la sensación de dolor es algo complejo ( pues es un todo ) que hay que de explicar con mayor claridad. Es decir, que el hecho de sentir dolor, de experimentar dolor presenta, por lo menos, las dos facetas vistas, como un todo y como una parte : como una moneda que tiene dos caras pero sigue siendo "una" moneda Pero, además, la explicación anterior sólo aclara un poco la sensación de dolor que se produce cuando nos cortamos o nos golpeamos la cabeza, etc., cuando la causa del dolor es el choque con lo otro ¿ pero qué pasa cuando me duele una muela o un brazo sin que sea tan evidente la intervención de lo otro ?, ¿ qué causa esas sensaciones de dolor ? Por ejemplo, el biólogo Otto E. Lowenstein, habla de "un dolor fantasma" en un dedo de un miembro perdido<sup>3</sup>. En ese caso costaría trabajo comprender cómo puede dolerme el dedo pulgar de una mano que me ha sido amputada. En ese caso ¿ la causa del dolor es ajena al ser que tiene la sensación de dolor ? Esto nos muestra otra característica, del dolor : me refiero a lo "externo" y lo "interno" de la sensación de dolor ; a lo que se ve y se oye ( y en general, lo que se percibe ) y a lo que únicamente se siente. Pero hay que ver esto con más calma ¿qué es lo interno y lo externo de la sensación de dolor ?

<sup>3</sup> Cfr. Lowenstein, Otto E. ; Los sentidos, México, F. C. E., Col. Breviarios # 203, segunda reimpresión, 1980; p. 102.

## 2.2) Lo interno

Tal vez la analogía entre la sensación de dolor y la moneda no es del todo correcta; quizá sea mejor pensarlo así : como cuando alguien duerme y sueña, una cosa es lo que nosotros podemos ver y oír y otra lo que sucede en ella cuando duerme y sueña. Cuando vemos a alguien dormir sólo vemos, por decirlo así, "lo que se ve" u oímos "lo que se oye" Vemos su postura, sus gestos, el movimiento de sus párpados, etc., pero lo que sueña, lo que él "ve" en su soñar, eso no lo vemos. En este sentido, me refiero a lo interno de la sensación de dolor como aquello que no se ve, ni se escucha o se percibe por otro, sino que sólo se siente o se da en quien padece la sensación de dolor ; por oposición a lo que si se ve, se escucha y se percibe de quien padece la sensación de dolor. Ahora bien, al dolor como algo interno que sólo siente quien lo padece, se le puede entender de dos maneras : como sensación o como sentimiento<sup>6</sup>.

Me he referido, hasta ahora, al dolor como sensación como la experiencia o el hecho de sentir dolor como un todo en mí . Ahora hay que precisar un poco más, pues el dolor como sensación apunta aquí a un dolor físico, corporal, como a lo que sucede en mí, por ejemplo, cuando me tuerzo un pie. El dolor que siento lo siento en mí, en mi cuerpo. Aquí lo interno de la sensación de dolor es lo que yo siento, lo que se da en mí al darse la sensación de dolor; y lo externo es lo que puede ver, oír o percibir otro. Por ejemplo, la acción misma en que me tuerzo el pie, o mis gestos de dolor, o el llanto, etc.

Al hablar de dolor como sentimiento, intento referirme a un dolor cuya "naturaleza" no

<sup>6</sup> La distinción entre sensación y sentimiento puede confrontarse con lo dicho por García Olivera, Op. Cit p p. 186 y 242 respectivamente. Por su parte véase la distinción entre el dolor como sensación y como sentimiento en: Gurmendez, Carlos, Breve discurso sobre el placer y la alegría, el dolor y la tristeza, Madrid, Ediciones Libertarias # 24, sin fecha. P. 89 en adelante.

es de un orden físico-corporal o que por lo menos su origen o su causa no es mi cuerpo. Me refiero al dolor que se siente - y aquí las palabras "se siente" cobran otro sentido - o a lo que se da en mí cuando, por ejemplo, muere un ser querido. En este sentido puedo llamar a este dolor, dolor espiritual por oposición al dolor corporal. En ambos casos digo del dolor que se da en mí : que "siento dolor". Ahora bien, aquí se podrá decir : el dolor como sentimiento se capta también a través de las sensaciones : percibes la muerte de tu padre a través de los sentidos, pero hay una pequeña diferencia, mientras que el dolor como sensación se da en mí "directamente" a través del choque con lo otro, en el dolor como sentimiento, el dolor se da en mí "indirectamente" a través de los sentidos. Lo que causa el dolor no es el contacto, sino lo que está detrás del contacto. Mientras que al cortarme un dedo la sensación de dolor aparece y es causada por el hecho de cortarme un dedo, en la muerte de mi padre, la sensación de dolor, aparece al enterarme de su muerte, pero no es causada por ese enterarme de su muerte, sino por el hecho de su muerte. El dolor como sentimiento se presenta también como un todo en mí, esto es, que no aparece por un lado la noticia y por el otro la causa. En el sentido de que el dolor no es causado por el ver o el enterarse, sino por aquello que es visto o aquello de lo que se está enterado. Lo interno del dolor como sentimiento es lo que se da en mí, lo que yo siento al padecer un dolor de este tipo y lo externo es lo que puede ver, oír o percibir otro. Me refiero a lo que me rodea ante un suceso así y a mi conducta.

Por todo lo anterior, me parece que la sensación de dolor comprende al dolor como sensación y como sentimiento, pues cuando el dolor aparece en mí, entonces siento dolor. Otra manera de explicar esto es la siguiente : en el nivel de la sensación, la sensación es lo indeterminado y la sensación de dolor es lo ya determinado. Y, en el nivel de la sensación de dolor, la sensación de dolor es lo indeterminado y, el dolor como sensación y el dolor como sentimiento es lo determinado. Eso es en mí en cuanto individuo, pero en cuanto persona perteneciente a un contexto social, lo que aparece es lo siguiente : para mí, como sujeto que padece dolor, lo interno es lo determinado y lo externo es lo indeterminado.

Pero para mí como espectador de un sujeto que siente dolor, lo externo es lo determinado y lo interno es lo indeterminado. Entendiendo lo determinado como lo que se distingue y lo indeterminado, como lo que no se distingue.

Retomando la analogía inicial de la persona que duerme y sueña, lo anterior se entiende así : para quien sueña, su sueño es algo determinado, distingue lo que sueña, por lo menos en el momento en que lo sueña , y lo indeterminado para él es lo que nosotros podemos percibir como espectadores : el parpadeo de sus ojos, sus movimientos que para él son indeterminados, pues no distingue este tipo de cosas que hace al soñar. Pero estas cosas que él hace y que son indeterminadas para él en su soñar son determinadas para el espectador que lo observa, este si distingue las manifestaciones de quien sueña , pero lo que sueña quien sueña, eso es indeterminado, no se alcanza a distinguir lo que sueña, sino tan sólo que sueña, o por lo menos que duerme.

Con lo dicho podrá verse que hablar de la sensación de dolor es hablar de algo complejo. No he pretendido hacer un análisis exhaustivo, sino presentar un esbozo sobre la complejidad del dolor, para clarificar mis conceptos en torno a la sensación de dolor. Sin embargo falta reflexionar sobre lo externo de la sensación de dolor pues, por ejemplo, se menciona al llanto como lo externo de la sensación de dolor, pero no sólo se llora de dolor. También, se llora de alegría o emoción, como cuando nace un hijo o cuando alguien querido recibe algún premio. Además falta ver ¿ qué tiene que ver todo esto con el hablar ?

### 2.3) Lo externo

Lo externo de la sensación de dolor es la manifestación de dolor. "Manifestación" en el sentido de que aparece ahí, frente a mí, que lo puedo percibir porque se hace presente frente a mí. Aquí sucede algo análogo a lo que sucede con la sensación. La manifestación es un todo que tiene como parte a la manifestación de dolor y, a su vez, esta manifestación de dolor es un todo. No se me presenta por un lado la manifestación y por otro el dolor. Siempre que miro a alguien que siente dolor, lo que miro es su manifestación de dolor. Miro su manifestación de dolor, pero no miro su sensación de dolor. Como en la analogía de la moneda : una cara es la manifestación de dolor y la otra es la sensación de dolor ; y como la moneda sigue siendo una : el dolor sigue siendo uno. Nunca puedo mirar al mismo tiempo las dos caras de una moneda, a menos que mire a una de ellas indirectamente, por ejemplo, al sostener una moneda frente a un espejo. Ahí miro una cara directamente y a la otra la miro indirectamente, a través de su reflejo en el espejo. Así sucede con la sensación de dolor. Aunque la sensación de dolor y la manifestación de dolor son un todo, suelo mirar sólo una parte o a las dos, aunque a una de ellas la miro indirectamente.

Cuando soy quien padece una sensación de dolor, siento y miro directamente mi sensación e indirectamente mi manifestación. Si yo sé que "tengo" dolor lo sé porque siento una sensación de dolor y no porque mire una cortada en mi brazo, o me descubra gesticulando. Sé que mis gestos son una manifestación de mi dolor porque siento dolor. Esto es que sé que algo es mi manifestación de dolor a través de mi sensación de dolor, y no al contrario: no me doy cuenta de que siento una sensación de dolor a través de verme cuenta de que tengo una manifestación de dolor. La sensación la distingo sin necesidad de distinguir su manifestación. Y a veces puedo encontrar o hacer alguna manifestación similar a mis manifestaciones de dolor, pero si no hay sensación de dolor no hay manifestación de dolor o en todo caso la hay, pero como una imitación.

Todo lo anterior aparece en mí como individuo, pero como persona perteneciente a un contexto aparece lo siguiente : cuando miro a un sujeto que padece una sensación de dolor, lo que miro es su manifestación de dolor. Miro o percibo directamente su manifestación de dolor pero no su sensación de dolor, a ésta la miro a través de su manifestación de dolor. Percibo directamente su manifestación e indirectamente su sensación. Sólo puedo darme cuenta de ésta a través de aquélla. A la inversa sucede lo mismo : cuando padezco una sensación de dolor, los otros no perciben mi sensación de dolor, sino mi manifestación de dolor y, a través de ésta, perciben aquélla. Esto explica, por ejemplo, lo que sucede con el llanto, al que se le suele asociar con el dolor. Esto es: cuando concibo (asocio) al llanto como manifestación de dolor, al mirar a alguien llorar, "pienso" que es debido a que padece una sensación de dolor. Sin embargo puede no ser así, puedo errar porque no miro su sensación, sino a lo que concibo como su manifestación.

Pero ¿ a qué clase de cosas me refiero con la manifestación de dolor ? Aquí es preciso hacer una aclaración. En lo externo de la sensación de dolor puede aparecer algo que no es la manifestación de dolor sino algo que le es anterior, como causa de ella. Me refiero, por ejemplo, a la sensación de dolor producida por una cortada. La cortada no es, estrictamente hablando, una manifestación de dolor, sino la causa de la sensación de dolor. Siendo la manifestación del dolor, por ejemplo : los gestos y los aspavientos originados por la sensación. Sin embargo se puede mirar a las heridas como manifestación de dolor, en el sentido de que la herida nos muestra la posible existencia de la sensación de dolor: mirar la pierna fracturada de una persona nos hace pensar en su sensación de dolor. En este sentido "ver heridas" es ver lo que suponemos, su sensación ( manifestación ) de dolor. Sin embargo esto es problemático: al mirar una mejilla inflamada se piensa en un dolor de muelas, pero la inflamación no es aquí una causa del dolor, sino un efecto del mismo, y ni siquiera de la sensación de dolor, sino efecto, por ejemplo, de una infección. De cualquier modo la inflamación parece ser signo del dolor.

En esto último encuentro otra característica de lo externo y lo interno de la sensación de dolor, según el contexto. Me refiero a que, en este sentido, la sensación de dolor puede ser signo de una causa : de aquella que produce la sensación de dolor. En este sentido la sensación es un signo-sintoma de algo que le antecede como causa. La manifestación de dolor puede ser signo de una sensación de dolor ; y una herida puede ser signo, como causa, de una sensación de dolor. La herida y la manifestación que son signos para mí, no lo son para la persona que padece la sensación de dolor. Para éste, su sensación es signo, en este caso, de la herida. De lo dicho se desprende, por ejemplo, que se considera a la conducta como manifestación del dolor, y a las heridas como "muestras" del dolor. Estas características del dolor servirán para señalar el problema.

Todo lo anterior muestra lo complejo de hablar del dolor, pero ¿ cómo es posible hablar del dolor ? El hecho de hablar del dolor, de hacer un discurso del dolor, es otra manera de manifestar el dolor. También manifestamos nuestro dolor a través del habla : "me duele el estómago", "me duele la cabeza", etc., son maneras de hablar del dolor. En este sentido aparece una conducta discursiva del dolor. Esta conducta discursiva, este hablar del dolor es, finalmente, lo que me interesa en esta reflexión. El problema es ¿ cómo es posible hablar del dolor ?, ¿ cómo es posible hablar y comunicar el dolor ? y es problema por lo siguiente : si la sensación de dolor es algo interno, que sólo conoce directamente quien lo padece, algo que sólo es determinado para éste, como hablante, entonces ¿ cómo puedo yo, como oyente, entender a qué se refiere ? si para mí su sensación de dolor es algo indeterminado e indirecto, algo interno que sólo se muestra en su fase externa. Algo que es para mí, como oyente, un signo distinto de lo que es para él como hablante y como ser que padece la sensación de dolor. Para intentar responder y para entender la dimensión del problema, es necesario preguntar ¿ cómo funciona el lenguaje, cuál es la esencia del lenguaje que hace posible hablar del dolor ? ¿ cómo es posible comunicar el dolor ?



3) **EL LENGUAJE**

3.1) **Reflexiones sobre lo singular del lenguaje**

Para emprender este primer intento de aproximación hacia el lenguaje que habla del dolor debo preguntar así : ¿ quién, " de hecho" habla ? ( esto es : en la vida "fáctica" en nuestra experiencia cotidiana ) y aquí el hablar tiene un significado restringido, como el de Ferdinand de Saussure en su Curso de Lingüística General : "El habla es una acto individual"<sup>7</sup>. Esto es, son los individuos los que realizan el acto de hablar, concretamente: siempre es un alguien quien realiza el acto de hablar. El hecho fáctico de producir sonidos articulados responde a una acción individual. Pero el hombre que habla, habla de "algo" pero ¿ de qué habla el hombre hablante?.

Parece ser que si he de ser consecuente con lo que antecede, debo admitir que si el habla es un acto individual, lo hablado debe tener, así mismo, un carácter individual. Es decir, todo aquello que conforma al objeto ( o contenido ) del habla debe pasar por el tamiz del individuo ( esto es como decir que la persona se entrega a si misma al hablar ). Y esto lo puedo entender de varios modos, pero aquí sólo interesan dos por su relación con el presente escrito. Por un lado el hablar, como acto fáctico, es un acto individual, donde lo hablado "proviene" del mismo individuo. Lo anterior es resultado de fijar la atención en el individuo como actuante del acto. Por otro lado y fijando la atención en lo hablado, encuentro una respuesta similar. Tal parece que, puesto que lo hablado proviene del individuo entonces, se "origina" en el individuo. Aquí hay un problema, falta considerar cómo se habla para alcanzar una visión más próxima. Aquí se habla del medio o instrumento del habla.

¿ Cómo habla el que habla ? El que habla, habla a través del lenguaje. Y con esto estoy

<sup>7</sup> Cfr. Saussure, Ferdinand de, Curso de Lingüística General, México, Ed. Fontamara # 25, cuarta edición, 1991, p. 40 .

estableciendo una distinción entre lenguaje y habla, donde el habla es una acto individual de producir sonidos articulados mediante la voz, y el camino a seguir dependerá de lo que se entienda por lenguaje. Pero ¿ cómo decidir qué se entiende por lenguaje cuando lo que se indaga en este trabajo es eso mismo ? Aquí no encuentro otra salida más que aplicarme a lo dicho por Aristóteles en sus Segundos Analíticos : "Todo conocimiento racional ya sea enseñado, ya sea adquirido, se deriva siempre de nociones anteriores" <sup>1</sup>, así que realizaré una breve recapitulación sobre las nociones anteriores. En el apartado II mencioné mi interés hacia el hombre "como el ser que se comunica mediante el habla", pero pensé entonces en el habla como el "medio" de comunicación: ahora el habla es el acto que "usa" como medio al lenguaje, en busca de la comunicación. El lenguaje es el medio de comunicación entre el hablante y el oyente, lo que implica que debe ser compartido por ambos. Aquí el lenguaje y el hablar son uno en acto. Pero ¿ cómo puedo mediante algo de carácter no individual , comunicar algo de carácter individual ? Y aquí se volatizan y se confunden los conceptos de hablar y de lenguaje, pues por momentos parecen tener el mismo significado y posteriormente uno distinto. Este problema me lleva a considerar la transición entre el habla y el lenguaje, esto es, a indagar sobre el ser de lo "compartido" en el lenguaje, pues es lo que parece posibilitar la comunicación.

---

<sup>1</sup> Aristóteles ; Tratados de Lógica ( El Organon); México, Ed. Porrúa, col. "sepan cuantos" # 124, octava edición, 1987,p. 155.

### 3.2) Reflexiones sobre lo compartido en el lenguaje

¿Cómo se da la transición, el paso del habla al lenguaje? Lo conveniente ahora es buscar mayor claridad en los términos: habla y lenguaje. Para ello propongo revisar rápidamente la distinción hecha por los lingüistas Charles Bally y Eugenio Coseriu. La elección de estos dos autores responde, en general, a dos razones: la primera es que la distinción entre el habla y el lenguaje es común en los lingüistas y, segunda, porque estos autores plantean, en sus respectivas obras, el problema de la comunicación que brota de esta distinción. Con ello me propongo usarlos como vehículos para la presentación del problema de la comunicación en los términos del lenguaje. Por lo mismo esta breve intromisión en el área de la lingüística se limita a un doble objetivo: buscar aclarar la noción preliminar del habla y del lenguaje e introducir al lector, desde la perspectiva de la lingüística, en el problema de la comunicación. No me propongo pues, hacer el trabajo del lingüista, sino aprovecharme de él. No tengo pues, intereses científicos sino, por decirlo así, un interés propedéutico. Teniendo en mente estos límites, pasemos a ver rápidamente a Charles Bally.

Para Bally, el habla es la lengua en acción, la lengua "actualizada"<sup>9</sup> y la lengua es: "el acervo de los signos y de las relaciones entre los signos, en cuanto que todos los individuos les atribuyen unos mismos valores"<sup>10</sup>. Aquí se encuentra reflejada la idea que insinué anteriormente relativa al hecho de que el lenguaje y el hablar son uno en acto. Bally se pregunta en seguida: "¿es que la lengua que un individuo ha heredado del medio en que vive le permite en cada circunstancia decir todo lo que quiere decir y decirlo como lo quiere decir?"<sup>11</sup>. Responde que no, sino que se recurre a otras fuentes: "la realidad extralingüística... el alrededor general o particular... la situación"<sup>12</sup> concretamente: el

<sup>9</sup> Cfr. Bally, Charles, El lenguaje y la Vida, Ed. Losada; col. Filosofía y Teoría del lenguaje; séptima edición, Buenos Aires, 1977, p. 118.

<sup>10</sup> Idem.

<sup>11</sup> Idem.

<sup>12</sup> Ibid. p. 119.

contexto. El habla como acto individual pertenece a un contexto, del cual no se le debe sacar para tener una adecuada expresión del pensamiento. La pertenencia del habla a un contexto lleva a Bally a definir al lenguaje como "ese conjunto de medios con los cuales pueden los hablantes, al margen de la lengua común, manifestar de modo más o menos personal sus pensamientos sus sentimientos, sus deseos, sus actos de voluntad". La distinción entre lengua y lenguaje, lleva a Bally al encuentro con una serie de antinomias "de la lengua y el pensamiento" y, "de la expresión y la comunicación"<sup>13</sup>. Esto le crea la necesidad de emprender el estudio del lenguaje como expresión de sentimientos y como instrumento de acción. En lo dicho por Bally se encuentra un problema: si el habla es la lengua actualizada, cuyos signos contienen valores compartidos por los individuos ¿cómo es que no se le entiende sin el contexto? En realidad, no es que no entienda sin el contexto, sino que no se expresa sin el contexto. Bally coloca a la comunicación en la lengua y a la expresión en el lenguaje. En lo que se ha visto, se "ve" lo complejo del distinguir la lengua del lenguaje y del habla. Su complejidad aparece al darse cuenta de que cierta articulación los une y, curiosamente, donde se muestra esa articulación es en el acto individual. Pero, vamos a ver qué dice Eugenio Coseriu al respecto.

Según Coseriu, se le puede llamar lenguaje: "a cualquier sistema de signos que sirva para la intercomunicación, es decir, para comunicar ideas o estados psíquicos entre dos o más individuos"<sup>14</sup>. Coseriu llama al habla "acto lingüístico" que es la "única realidad concreta del lenguaje"<sup>15</sup>. Además, el acto lingüístico "implica necesariamente una intuición y una expresión del individuo A y una percepción y una imagen (nueva intuición) de un individuo B"<sup>16</sup>. Por su parte, hablar de la lengua es una abstracción, pues sólo se dan de hecho

<sup>13</sup> Cfr. Bally, *Ibid.* p. 124.

<sup>14</sup> Coseriu, Eugenio, *Introducción a la Lingüística*, Ed. U. N. A. M., Instituto de Investigaciones Filológicas, Méx., 1990, p. 13.

<sup>15</sup> Cfr. *Ibid.* p. 17.

<sup>16</sup> *Ibid.* p. 20.

actos lingüísticos individuales, por lo que la lengua no es : "sino el conjunto de los actos lingüísticos prácticamente idénticos de una comunidad de individuos"<sup>17</sup>. Coseriu distingue claramente en el lenguaje dos grandes grupos de signos, los sonoros del lenguaje articulado y los hechos de lenguaje de la escritura <sup>18</sup> y, por otro lado, los otros signos que sirven para la comunicación. Los primeros competen a la lingüística y los últimos a la Semiología<sup>19</sup>. En Bally, la distinción no parece tan clara, aunque se entiende por lenguaje a los medios que, al margen de la lengua común, pueden manifestar los pensamientos. Lo que indica que en el lenguaje aparecen otros signos distintos de los de la lengua común. Este último es estudiado por la lingüística, mientras que la "semasiología" estudia a la lengua en situación <sup>20</sup>.

Lo anterior me lleva a pensar lo siguiente : los dos hablan del lenguaje como un todo en el que la lengua forma parte, y la lengua se caracteriza por ser una parte de un ámbito social, de una comunidad de individuos que comparten cierto sistema de signos, mientras que el habla sería algo así como la manifestación individual y concreta del uso de la lengua ( una parte del todo-lengua y del todo-lenguaje ). Para precisar, tal parece que el habla estaría en el umbral del límite, o más bien sería la fina línea divisoria entre lenguaje y lengua. Es decir, donde aparece el habla, un lenguaje comienza a ser una lengua y, a la inversa, donde la lengua comienza a tender hacia el lenguaje, es donde comienza el habla. Lo que quiero resaltar es que el habla es el acto individual de la lengua en acción y la única realidad concreta del lenguaje, es decir, el habla es lo singular del lenguaje, y la lengua es lo compartido en el lenguaje.

---

<sup>17</sup> Ibid. p. 23.

<sup>18</sup> Ibid. p. 10.

<sup>19</sup> Idem.

<sup>20</sup> Cfr. Bally Op. Cit. p. 122 .

### 3.3) El problema de la comunicación

Una revisión minuciosa de los autores tratados podría mostrar que lo anterior efectúa una simplificación arbitraria, que no responde con exactitud a lo que dichos autores sostienen. Sin embargo el interés no es buscar un análisis exacto, sino buscar una noción preliminar sobre el habla y el lenguaje que nos introduzca al problema de la comunicación que se filtra entre las sutiles distinciones hechas en el trío dialéctico: lenguaje-lengua-habla. Dicho problema se le presenta a Bally en lo que él llama antinomias, dice :

"Para que millones de hombres puedan comprenderse, es necesario que las palabras expresen ideas simples, generales, abstractas, y que las relaciones establecidas entre las ideas tengan esos mismos caracteres ; y todo se hace a expensas de la expresividad, ya que el sentimiento es sintético y singular y por lo tanto incomunicable" <sup>21</sup>. Y más adelante agrega : "el pensamiento tiende hacia la expresión integral, personal, afectiva ; la lengua trata de comunicar el pensamiento pronto y claramente : por eso no lo puede manifestar más que en sus rasgos generales, despersonalizándolo, objetivándolo" <sup>22</sup>.

De las palabras de Bally resalta lo siguiente : hay un problema de incomunicación que surge de las antinomias de la lengua y el pensamiento, de la expresión y la comunicación. El pensamiento intenta expresarse, expresar lo más íntimo de su singularidad, de su persona, de su ser individual : afectivo y sentimental ( que sean éstos últimos, no lo aclara, aunque habla de muerte, sufrimiento, injusticia, dolor, etc. ). Por otro lado, la lengua, que es lo común en una comunidad lingüística, realiza la

<sup>21</sup> Cfr. Bally Op. Cit. p. 123 .

<sup>22</sup> Ibid. p. 124 .

función comunicativa. La incomunicación aparece al no poder comunicar lo singular a través de la expresión, pues para poder comunicar necesita negarse lo singular y objetivarse, esto último entendido como un volverse común con el otro. Aquí la expresión es subjetiva y representa la parte singular del sujeto, su ser uno : sus sentimientos, su dolor, etc. En el habla, el lenguaje tiende hacia la expresión ; pero también, en el habla, aparece la lengua y ésta tiende a la comunicación. Lo primero es singular e incomunicable ; lo segundo es común y, por tanto, comunicable. Coseriu parece pensar en algo semejante cuando dice:

"En el lenguaje existe identidad entre intuición y expresión, pues cada individuo expresa integralmente, para sí mismo, los contenidos de su conciencia, más no existe identidad entre expresión y comunicación, entre expresión y recepción, entre la expresión de un individuo A y la intuición que la misma produce en un individuo B". Y más adelante agrega : "Es decir que el acto lingüístico es, por su naturaleza, acto eminentemente individual, pero vinculado socialmente por su misma finalidad, que es la de decir a otros algo acerca de algo"<sup>23</sup>.

Lo anterior lo entiendo de la siguiente manera: la persona que habla, que realiza un acto lingüístico es, por decirlo así, consciente de aquello que intenta expresar a través del mismo acto. Su expresión refleja, para sí mismo, su intuición. Para el que habla e intenta expresar hay una relación directa e interna entre lo que es su intención y lo que es su expresión. Entiende pues, lo que dice ( para ser precisos, lo que expresa ) porque al ser el sujeto portador de las intuiciones conoce su intención al expresarse. Sabe pues, lo que su expresión expresa, para sí mismo. La identidad intuición-expresión, aparece cuando se fija la atención en el individuo que habla pero si se fija la atención en lo hablado, desaparece la identidad, pues lo expresado en el habla, aunque proviene del individuo, no se origina en él, ya que se habla mediante signos que "refieren" a lo común de los sujetos. Y esto común

<sup>23</sup>Cfr. Coseriu Op. Cit. p. 17.

prevalece sobre lo singular del individuo, esto es, que lo que se expresa no es lo mismo que se comunica. Lo primero está permeado por lo singular del hablante y lo segundo por lo común de los dialogantes. Esto es más claro al tomar en cuenta al oyente, al receptor; pues el receptor no recibe de la expresión más que lo que ésta comunica, y sólo comunica lo que es común. Y lo común no es la intuición, sino, en todo caso, la expresión. Sin embargo, aquí parece que ni la expresión es común, por ejemplo: la intuición "dolor" es idéntica a la expresión "dolor" para el sujeto que se expresa, pero la expresión "dolor" no comunica la intuición al receptor, sino sólo lo que hay de común entre el emisor y el receptor, y lo común no es la intuición, pues ésta sólo se da en el sujeto, es lo singular de este <sup>24</sup>.

El problema de la comunicación aparece al intentar reflexionar respecto a la transición del habla al lenguaje. Por ello hay que indagar cómo funciona el lenguaje en casos concretos o, mejor dicho, hay que revisar las teorías al respecto. Me concretaré al caso del dolor y a las ideas de Ludwig Wittgenstein, en la primera parte de sus Investigaciones Filosóficas, pues la hipótesis del presente escrito es que Wittgenstein intenta aclarar y declarar el problema de la comunicación, la incomunicación y lo inefable en torno al lenguaje. Con esto en mente, pasemos ahora al segundo capítulo, donde emprendemos el camino que nos lleva a las Investigaciones Filosóficas y al esclarecimiento de nuestro problema.

<sup>24</sup> Cfr. Bally Op. Cit. p. p. 127-129 y 178-179, además, Coseriu Op. Cit. p. p. 20-22 y 41-42 donde se puede encontrar el intento de los mismos por resolver el problema.



## II. LA ESENCIA DEL LENGUAJE: COMUNICACIÓN E INCOMUNICACIÓN.

### 1) DE LO INEFABLE A LAS INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS.

#### 1.1) Lo inefable y lo incomunicable

Pretendo sostener que a Wittgenstein le interesa aclarar y declarar la problemática relativa a la comunicación, la incomunicación y lo inefable en torno al lenguaje, en la primera parte de sus Investigaciones Filosóficas, para realizar esta tarea me parece pertinente explicar cómo estoy entendiendo la incomunicación y lo inefable, que es lo que intentaré a continuación

En un primer momento entiendo a lo inefable como "aquello que no se puede expresar". Esto indica que para entender lo inefable se debe entender lo que es expresar. Etimológicamente expresar, es presionar hacia afuera, sacar lo que tengo en mí. Expresar es la acción mediante la cual pongo un algo fuera de mí, es la acción que mueve hacia afuera lo que está en mí, y una vez fuera de mí se vuelve expresión. Por otra parte, y tomando a la comunicación como el fin del hablar, considero a lo inefable como "aquello que al ser nombrado o dicho no reproduce en el otro lo que produce en mí". Aquí hay un problema, por un lado sostengo que es inefable lo que no se puede expresar, por el otro, que lo inefable es aquello que al ser nombrado o dicho no reproduce en el otro lo que produce en mí. El problema consiste en que se habla de lo inefable en dos niveles distintos, que parecen excluirse, pues digo que no se puede expresar y después que al ser dicho no es reflejado. Pero ¿ si lo inefable no puede ser expresado, puede ser nombrado, dicho ?

Pienso que las dos definiciones tentativas tienen diferente sentido. En la primera lo importante es la imposibilidad de sacar lo que está en mí, esto es, que la atención se dirige al expresar, mientras pueda sacar o expresar no hay inefable. En la segunda el sentido no se

dirige al sacar, sino a la comunicación, a quien recibe lo que saco de mí. Para hablar de comunicación necesito que ese alguien capaz de recibir lo que saco de mí, comparta o tenga en común conmigo aquello que saco de mí. La primera apunta al individuo y a su incapacidad o imposibilidad de sacar ( mostrar ) fuera de sí, lo que tiene en sí, mientras que la segunda apunta al aspecto social del individuo, a su devenir en convivencia con la otredad. Esto me lleva a pensar, que lo inefable en un contexto social no es lo que no puedo expresar, sino "lo que no puedo comunicar". Lo que no puedo expresar en relación a mí mismo me es inefable, pero también, en la comunicación, me es inefable lo que no comparto con el otro. En sociedad me es inefable lo que no puedo comunicar. Con base en esto, habría tres grandes campos del expresar; bajo el criterio de la comunicación como finalidad, que serán los que se indagaran en la obra de Wittgenstein. Los campos son:

1) Expresar para sí mismo: porque sólo el que habla entiende lo que dice, porque sólo él sabe con certeza lo que dice. Como un soliloquio que efectuamos en voz alta para nosotros o como un soliloquio silencioso en nosotros.

2) Expresar para todos: esto es, expresar teniendo como finalidad el que todos capten nuestra expresión, por suponer que todos pueden recibir y entender nuestra expresión. La diferencia entre el expresar para sí mismo y el expresar para todos se podría explicar de la siguiente manera: en la primera se trata de un hablar consigo mismo para "comunicarse" algo porque nadie puede entendernos y, en la segunda, se trata de un hablar presuponiendo que cualquiera puede entendernos y que se puede comunicar cualquier cosa a cualquier otro ( todos pueden entenderme, por lo cual, con todos puedo comunicarme ).

3) Expresar para alguien: esto es, expresar para algunos que esperamos reciban y entiendan nuestra expresión. Es decir para comunicarse, no consigo mismo ni con todos, sino con aquellos con los que el hablar deja de ser un mero hablar para convertirse en

comunicación. Si pregunto ¿ podemos comunicar cualquier cosa a cualquier otro ?, la respuesta es: no, sólo se pueden comunicar ciertas cosas a ciertas personas. Se puede hablar de cualquier cosa a cualquier persona en cuanto que se entienda el hablar como una acción que no implica entendimiento, comprensión. Cuando entra en juego el entender, el comprender y, en general, el participar con el otro en lo hablado, entonces no puedo comunicarme con todos. No puedo comunicar cualquier cosa a cualquier persona, sino sólo ciertas cosas que tengo en común con ciertas personas. Aquí radica una de las peculiaridades de lo inefable, en el hecho de que a pesar de ser inefables se comparten o tengan en común con otros.

En conclusión pienso que expresar, en cuanto hablar, es expresar a alguien para hacer participes, dar cuenta, comunicar ( y en el comunicar se implica el identificar entre los otros a nuestros iguales ). En este sentido lo inefable es incommunicable cuando no se comparte, y comunicable cuando se comparte, pero ¿cómo nos damos cuenta de tal participación? y ¿cómo llegamos a hablar de lo que no se puede hablar? El problema que presenta lo inefable para la comunicación, consiste en que no se puede, o no todos pueden comunicar todo, esto es, que no todo es comunicable para todos. Ni todo como objeto de comunicación -cognoscibles-, ni a todos como sujetos de comunicación -cognoscentes-. Es decir, que no nos entendemos o comunicamos con todos, sino sólo con aquellos que comparten lo inefable con nosotros. Lo que se afirma aquí es que no podemos comunicarnos con todos, que no podemos comunicar todo a todos.

## 1.2) Los Hermenéutas de Wittgenstein y los problemas para su interpretación

Ya se ha dicho qué es lo que se va a buscar, falta saber cómo se ha de emprender dicha búsqueda. Se sabe que Wittgenstein publicó en vida una única obra filosófica: el Tractatus Logico-Philosophicus<sup>25</sup>, además del breve artículo sobre "Algunas observaciones sobre la forma lógica"<sup>26</sup> y que el resto de su obra es publicada después de su muerte, entre ellas, sus Investigaciones Filosóficas que es publicado por primera vez en 1953, en Oxford. De ahí en adelante han crecido el número de publicaciones postumas ( a través de los administradores de su legado, a saber: Rush Rhees, Elizabeth Anscombe y Geroge Henrik Von Wright )<sup>27</sup>, y ha aparecido un número considerable de hermenéutas que pretenden presentar la correcta interpretación de su pensamiento.

No es necesario presentar un análisis minucioso de las diversas interpretaciones de Wittgenstein, pero puede ser útil intentar hacer una breve síntesis que se refiera, a las grandes líneas de interpretación que se han encontrado. No pretendo que cualquier interpretación existente quede comprendida dentro de dicha síntesis, aquí sólo aparecen las que he alcanzado a distinguir. Además, el que piense en hablar de líneas de interpretación no implica que todas las interpretaciones comprendidas dentro de una misma línea sean exactamente iguales, evidentemente difieren entre sí en diversos detalles muy importantes. Lo que pretendo con esto, es presentar lo que caracteriza como hilo conductor a las distintas corrientes de interpretación de la obra de Wittgenstein. Mi intención al presentar dichas líneas es dotar al lector de un marco muy general, desde donde se pueda ubicar la presente investigación, esto es, que presentare el marco de interpretación en el cual me muevo, dentro del marco mayor de las diferentes interpretaciones. Reconozco la simplicidad

<sup>25</sup> Cfr. Baum, Wilhelm. Ludwig Wittgenstein, Ed. Alianza, col. El Libro de Bolsillo # 1356, Madrid, 1988, p. 16.

<sup>26</sup> Cfr. Tomasini B., A. y otros. Homenaje a Wittgenstein, Universidad Iberoamericana, Departamento de Filosofía, cuadernos de Filosofía # 15, México, 1991, p. 10.

<sup>27</sup> Baum, W., Op. Cit. p. 16.

de la síntesis que pretendo realizar, pero a pesar de ello la considero necesaria para una mejor comprensión de lo que se intenta exponer en la presente tesis.

Para empezar quiero dejar a un lado una de las discusiones más frecuentes relativas a la interpretación de la obra de Wittgenstein, me refiero a la de si hay o no, uno o dos Wittgenstein, el del *Tractatus* y el de las *Investigaciones*. No pienso que sea posible afirmar tajantemente que sean dos, como hacen otros<sup>25</sup>. En todo caso me siento más inclinado a entrever una unidad tal como lo presentan otros<sup>26</sup>. Dicho entrever puede aclararse en el siguiente apartado dedicado a los prólogos que Wittgenstein hace para sus obras. Sin embargo, tal discusión queda fuera de la presente tesis, porque ésta se presenta como un intento por esclarecer, al menos para el autor de la misma, parte del significado de la primera parte de las *Investigaciones Filosóficas*. Ahora bien, una vez hecha la aclaración anterior se puede pasar a la presentación de las líneas de interpretación de la obra de Wittgenstein.

En primer lugar, se puede distinguir la línea de interpretación que aparece a raíz de la misma introducción que escribe Bertrand Russell para la publicación del *Tractatus*. Esta línea de interpretación gira en torno a "la idea de la búsqueda de un lenguaje lógicamente perfecto"<sup>26</sup>. Esta tendencia hacia una interpretación conducida por la lógica es rechazada por el propio Wittgenstein<sup>27</sup>. Sin embargo, pese a este rechazo, algunos intérpretes consideran necesario tener algún conocimiento de la obra de Frege y Russell, pues consideran que de ahí parte la construcción de las reflexiones de Wittgenstein<sup>28</sup>. Estos

<sup>25</sup> Cfr. Mehta, Ved, *La mosca y el fraasco*, Ed. F. C. E., col. popular # 156, Madrid, 1976, p. 35.

<sup>26</sup> Cfr. Prades Celma, J. I. y Sarfex Viñarta, V., *Wittgenstein, Mundo y Lenguaje*, Ed. Cincel, serie Historia de la filosofía # 46, Madrid, primera reimpresión 1992 p. 27.

<sup>27</sup> Cfr. La introducción de Russell al *Tractatus* en: Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Ed. Altaya, col. Grande. Obras del Pensamiento # 37, Barcelona, 1994 p. 185.

<sup>28</sup> *Ibid.* la introducción al *Tractatus* hecha por Isidoro Reguera y Jacobo Muñoz.

<sup>29</sup> Cfr. Kenny, Anthony, *Wittgenstein*, Ed. Alianza Universidad # 328, Madrid, 1982, p. 29.

intérpretes tienden a mirar la obra de Wittgenstein ( sobre todo lo que se consideraría como el primer Wittgenstein: el del Tractatus ) bajo el marco de sus relaciones con la obra de otros filósofos y lógicos, como son: el propio Bertrand Russell, Gottlob Frege, G. E. Moore, Frank Ramsey, etc.

Otra línea de interpretación es la que hurga entre los nexos de Wittgenstein con el llamado Círculo de Viena, caracterizado como positivismo lógico o neopositivismo, basado en el "principio de verificación" ( algunos de los pensadores relacionados con este movimiento son Friedrich Waismann -quien incluso recopiló algunas conversaciones sostenidas con Wittgenstein<sup>33</sup>-, Moritz Schlick, R. Carnap, etc ) Al parecer esta tendencia es introducida posteriormente en Inglaterra ( en Oxford ) a través de la difusión que de ella hace A. J. Ayer<sup>34</sup>. Sin embargo, el propio Wittgenstein llega a tener problemas con los miembros del Círculo de Viena en torno a la tendencia de sus reflexiones y de la interpretación de su obra<sup>35</sup>.

Otra línea de interpretación que se puede distinguir, aunque está entrelazada con las anteriores, es la que realizan algunos de los que fueron discípulos suyos ( entre ellos están: Norman Malcolm -a quien incluso visita en los Estados Unidos-, John Wisdom, Rush Rhees, etc. )<sup>36</sup> donde el análisis del lenguaje juega un papel preponderante. Aquí habría que señalar también, la influencia que reciben los filósofos de Oxford como G. Ryle, P. F.

---

<sup>33</sup> La obra está traducida al español y doy solamente para quien le interese, su referencia bibliográfica: Waismann, F. Ludwig Wittgenstein y el Círculo de Viena. Ed. F. C. E., sección Obras de Filosofía, México, 1973.

<sup>34</sup> Cfr. Mehta, Ved., Op. Cit. p. 37. El libro en que A. J. Ayer comienza la difusión también está traducido al español y su referencia bibliográfica es la siguiente: Ayer, A. J.: Lenguaje, Verdad y Lógica. Ed. Planeta-Agostini, col. Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo # 93, Barcelona, 1994. Por cierto, Ayer reconoce su deuda con Wittgenstein y con Russell en el prólogo de dicha obra, lo que muestra que esta línea de interpretación llega a cruzarse con la anterior.

<sup>35</sup> Cfr. Baum, W., Op. Cit. p. 143-166.

<sup>36</sup> Id.

Strawson y la misma G.E. Anscombe. Esta línea de interpretación es muy variada, pues se entrecruza con la anterior. Aquí hay distintas formas de caracterización, una de ellas es, por ejemplo, la de la relación mente-cuerpo y, en general, intentan introducir la reflexión wittgensteiniana dentro de la discusión de otras problemáticas pertenecientes a la historia de la filosofía, y se descubren nexos con Kant, Hume, Descartes, etc.

Existe otra línea de interpretación que es la que a mí me interesa porque aborda el problema de la comunicación y que presentaré con mayor cuidado. Me refiero a las interpretaciones que relacionan la obra de Wittgenstein con la problemática surgida en él con anterioridad a su llegada a Inglaterra. Un texto básico para dilucidar esta línea interpretativa (y las que se presentaron con anterioridad) es el de Allan Janik y Stephen Toulmin, titulado: La Viena de Wittgenstein<sup>37</sup>. En primera instancia, dichos pensadores sostienen (respecto al Tractatus) que hay dos visiones opuestas: la interpretación ética y la interpretación lógica<sup>38</sup>. En dicho texto se pregunta "¿en qué problemas filosóficos estaba Wittgenstein ya pensando antes de entrar en contacto con Frege y Russell?"<sup>39</sup>, y para responder su pregunta efectúan una extensa investigación y exposición de las problemáticas presentes en la sociedad austro-húngara del filósofo. A lo largo de toda su exposición está presente, entre otras, la problemática de la comunicación. Así, añaden los autores, no sólo para enmarcar el interés de Wittgenstein, sino también para remarcar las diferencias entre éste y aquellos grupos con los que mantuvo cierta relación, que: "El silencio de Wittgenstein de cara a los 'inexpresables' no era un silencio burlón como el de los positivistas, sino más bien un silencio lleno de respeto"<sup>40</sup>.

M. O'C. Drury, discípulo y amigo de Wittgenstein señala que este estuvo, durante toda su

<sup>37</sup> Janik, A. y Toulmin, S.: La Viena de Wittgenstein, Ed. Taurus, col. Ensayistas # 126, Madrid, 1974

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 278.

vida, convencido de que no podía hacerse entender<sup>41</sup>, cosa que señala que el interés de Wittgenstein por el lenguaje no es un interés meramente teórico, sino más bien práctico, en el sentido de que era un problema para la vida cotidiana. Drury coincide con Allan Janik y Stephen Toulmin en resaltar el carácter ético de la obra de Wittgenstein, señalando que el camino hacia lo ético está franqueado por el estudio del lenguaje y de la comunicación en el lenguaje, y de éste, mediante el estudio de lo que yo he llamado lo inefable ( en tanto incommunicable ) El interés de la presente reflexión no es llegar a lo ético, sino resaltar la trascendencia de lo inefable en la comunicación en el lenguaje.

Esta última línea de interpretación resulta ser, dentro de mis investigaciones, la menos explorada. Esta misma investigación debe usarse, con ciertas reservas ( que sería muy extenso e inoportuno exponer ahora ), dentro de esta línea. Parece que el propio Wittgenstein se encargó de descartar las otras tres líneas. Lo anterior emerge de las palabras de George Henrik Von Wright<sup>42</sup>. Sin embargo, el número de interpretaciones que siguen las primeras líneas sigue creciendo. De cualquier manera, la diversidad y divergencia de las interpretaciones presentadas por los hermenéutas de la obra de Wittgenstein reflejan los problemas con que uno se encuentra al enfrentar sus escritos con el objetivo de entenderlos. Por eso, parece necesario tener en cuenta lo que dice uno de sus críticos ( refiriéndose a una compilación de textos referentes a las Investigaciones Filosóficas ) que tal parece como si los hermenéutas de Wittgenstein estar discutiendo textos distintos o, en todo caso, diferentes ediciones de un texto que ha pasado por revisiones radicales<sup>43</sup>.

Una de las razones para tal diversidad y divergencia interpretativa puede ser el número de

<sup>41</sup> Cfr. Rhees, Rush ( compilador ), Recuerdos de Wittgenstein, Ed. F. C. E. Col. Breviarios # 491, México, 1989 p. 143.

<sup>42</sup> Cfr. el esbozo biográfico de Von Wright en Malcom, Norman, Ludwig Wittgenstein, Ed. Modadori, Col. Biblioteca Mondadori # 11, Madrid, 1990 p. 13.

<sup>43</sup> Cfr. Mundie, C. W. K., Una Crítica de la Filosofía Lingüística, Ed. F. C. E. Col. Breviarios # 249, México, 1975 p. 15.



grupos de estudio que mantuvieron contacto con el filósofo. A esto se suma el que la mayor parte de su obra es resultado de un trabajo de publicación posterior a su muerte. Además de su estilo aforístico y aparentemente asistemático o, el problema relativo al trasfondo bajo el cual debe leerse su obra ( el vienés, como pretenden A. Janik y S. Toulmin o el inglés, como pretenden la mayoría de sus hermenéutas ). Sin embargo, existe otra posibilidad para explicar dicha diversidad y divergencia interpretativa que emerge de la lectura ( y, por ende, una nueva interpretación ) de la misma obra de Wittgenstein. Esto está implícito en sus prólogos. A continuación hablaré de ello e intentaré demostrar que a Wittgenstein le interesaba lo inefable y que esto juega un papel importante en su lectura.

### 1.3) Los prólogos de Wittgenstein; del Tractatus a las Investigaciones Filosóficas

Considero que antes de introducirnos en las Investigaciones Filosóficas es necesario examinar, al menos, el prólogo del Tractatus, algunas notas aparecidas en el texto titulado "Observaciones"<sup>44</sup>, y el prólogo que aparece en las propias Investigaciones Filosóficas. y esto, en general, busca responder a las indicaciones que da el mismo Wittgenstein en dicho prólogo:

"Hace cuatro años tuve ocasión de volver a leer mi primer libro ( el Tractatus logico-philosophicus ) y de explicar sus pensamientos. Entonces me pareció de repente que debía publicar juntos esos viejos pensamientos y los nuevos: que éstos sólo podían recibir su correcta iluminación con el contraste y en el trasfondo de mi viejo modo de pensar"<sup>45</sup>.

Así pues, emprenderé un breve análisis sobre sus prólogos.

En el escueto prólogo al Tractatus aparece una observación de sumo interés para aquello que se intenta desarrollar aquí. Me refiero a la observación, casi-advertencia, que aparece con relación al lector del libro que es, además, la primera frase con que se encuentra todo posible lector:

"Posiblemente sólo entienda este libro quien ya haya pensado alguna vez por sí mismo los pensamientos que en él se expresan o pensamientos parecidos".

<sup>44</sup> Me refiero al siguiente texto: Wittgenstein, Ludwig; Observaciones; Ed. Siglo XXI, México, 1981.

<sup>45</sup> Wittgenstein, Ludwig. Investigaciones Filosóficas. Ed. Crítica UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, serie clásicos, Barcelona, 1988. p. 13. He aquí donde reside la gran carencia de este trabajo: sólo se contrasta el prólogo.

Es decir, no todos entenderán este libro, sino sólo aquellos cuyos pensamientos rondan los pensamientos expresados en el mismo. Pero ¿ por qué recibir al lector de esta manera ?, ¿cuáles son esos pensamientos expresados en el libro y que no todos pueden entender ?, en último caso, ¿ por qué sólo puede entenderlo quien ya ha pensado por sí mismo los pensamientos expresados en él ? Evidentemente, responder estas cuestiones implicaría realizar una investigación particular sobre el Tractatus, pero ese no es mi fin. Mi intención es resaltar el hecho de que, para Wittgenstein, no todos podían entender su texto, sino sólo los que ya han pensado los pensamientos que se expresan en él

Me voy a permitir hablar de dos fragmentos, de dos cartas enviadas, una al editor Ludwig Von Ficker y la otra a su amigo Paul Engelmann para intentar captar la luz que parecen arrojar sobre el asunto que aquí se intenta explorar. Wittgenstein le escribe a Von Ficker:

"... Creo firmemente que no sacaré usted demasiado de su lectura ( se refiere al Tractatus ). Pues no lo comprenderá, la materia le resultará completamente extraña. En realidad no le es completamente extraña, porque el sentido del libro es ético. Quise en tiempos poner en el prólogo una frase que no aparece de hecho en él, pero que se la escribo a usted ahora, porque quizá le sirva de clave: Quise escribir, en efecto, que mi obra se compone de dos partes: de la que aquí aparece, y de todo aquello que no he escrito Y precisamente esta segunda parte es la importante....Creo, en una palabra, que todo aquello sobre lo que muchos hoy parlolean lo he puesto en evidencia yo en mi libro guardando silencio sobre ello. Y por eso, si no me equivoco, el libro dirá mucho de lo que usted mismo quiere decir, pero quizá usted no vea que está dicho en él. Le aconsejaría ahora leer el prólogo y el final, puesto que son ellos los que expresan con mayor inmediatez el sentido"<sup>46</sup>.

<sup>46</sup> Véase la introducción al Tractatus por I., Reguera y J. Muñoz, Op. Cit. p. p. VIII y IX.

Me permití hacer esta cita tan extensa porque pretendo resaltar algunas cuestiones que pueden aclarar lo que intento exponer, y me refiero a lo siguiente:

1) Aquí aparece la idea ya insinuada en el prólogo al Tractatus, de que no todos pueden entender su libro, que a pesar de leerlo no se entenderá. Esto es importante por varias razones, porque aquí se encuentra una distinción entre leer y leer-entendiendo. Evidentemente, en el primer sentido, se requiere ya de cierto entendimiento, pero este entender es distinto al que aparece en el segundo sentido. Desde luego, queda descartada la diferencia entre leer en un idioma que conozco y el leer en uno que no conozco. Aquí se habla de un idioma que se entiende, lo que no se entiende es lo que se dice con él. Para expresarlo de otra manera, se entienden sus palabras pero no se entiende lo que se quiere decir con ellas. La diferencia está en leer algo sin entenderlo y en el leer-entendiendo ese algo. Pero ¿se puede entender lo que alguien dice sin entenderlo y lo que quiere decir? Para Wittgenstein parece que sí, pues dice que posiblemente sólo entenderán el libro quienes ya hayan pensado por sí mismos los pensamientos expresados en él o, al menos, pensamientos parecidos. Con lo que se indica que hay una reflexión previa que se debe compartir, como condición de posibilidad para "entender" el texto.

2) Dado lo anterior, resalta el hecho de que pensó en poner una frase que podría servir de clave: que su obra se compone de dos partes, la escrita y la no escrita, siendo esta última la importante. Esto es que el leer no basta para entender, sino que para leer-entendiendo hay que tener latente, de antemano, los mismos pensamientos o pensamientos semejantes, que lo no escrito ( lo importante ) sólo se entiende cuando ya se comparten dichos pensamientos. Es decir, que la clave está en el entender lo que no está escrito, que esto se entiende porque se "comparte" y, se puede agregar, que no se comparte con todos, sino sólo con aquellos con los que el compartir significa que tienen latentes dichos pensamientos.

3) Por lo mismo, el parloteo se pone en evidencia guardando silencio, pues el libro dice mucho de lo que él ( von Ficker ) quiere decir y, curiosamente, lo dice sin decirlo, esto es, sin escribirlo. Aquí encuentro lo siguiente: al escribir, lo importante es lo no escrito, pues si se escribe y el lector no ha rondado por los mismos pensamientos entonces no lee-entendiendo; pero si el lector ha rondado los mismos pensamientos entonces el escribirlo es un parloteo innecesario. Por el contrario, si no se escribe, aquel que ha rondado por los mismos pensamientos lee-entendiendo y aquel que no ha rondado por pensamientos semejantes no entenderá, y lo dicho podrá parecerle entonces, como un parloteo innecesario. Esto resulta cuando se atiende al lector, pero puede verse también desde la perspectiva de lo que es dicho, o de aquello que pretende ser dicho pero esto se verá al analizar la siguiente cita.

4) Lo último que quisiera resaltar es que el propio Wittgenstein pensó en poner algo en el prólogo y que aconseja leerlo, pues es ahí donde se expresa con mayor inmediatez el sentido de sus palabras. Esto habla de lo importante que es para Wittgenstein que el lector efectúe una lectura atenta de sus prólogos. Con este apartado estoy intentando dar cuenta y tomar en cuenta tal importancia, pero ¿ por qué es tan importante ? ésto se verá más adelante, en este mismo apartado.

Wittgenstein le escribe a su amigo Engelmann:

" Nada se pierde por no esforzarse en expresar lo inexpressable.

¡ Lo inexpressable, más bien, esta contenido -inexpressablemente- en lo expresado !"<sup>47</sup>

Espero que estas palabras queden más claras si se toma en cuenta lo que se acaba de decir respecto a la carta dirigida a von Ficker. Cuando se pretende decir lo que no puede ser dicho ( expresar lo inexpressable ) resulta que hemos hecho un esfuerzo inútil, pues lo inexpressable está contenido en lo expresado. Aunque lo inexpressable no es lo expresado, sino lo que está

---

<sup>47</sup>Idem.

contenido en ello. Lo inexpresado es lo que el otro entiende sin necesidad de ser dicho. Si pretende ser dicho entonces se parlotea, porque no puede ser dicho, y lo dicho no dice lo que uno piensa que dice. Por ello hay que guardar silencio, pero ello no implica que lo inexpresable no exista sino que es ahí, precisamente, donde se muestra. De aquí se deriva la cuestión de lo decible y lo inducible, de lo que puede ser dicho con sentido y de lo que no puede ser dicho ( pues si se dice, entonces, es un sin-sentido ) pero puede ser mostrado. Es, por decirlo así, la cuestión de lo demostrable y lo mostrable. Sin embargo, para evitar problemas, dejo aquí en paz, al Tractatus<sup>41</sup>

Lo que intento al remitirme al Tractatus es que se pueda seguir la continuidad y contrastarla con lo que se verá respecto a las Investigaciones. Hay, pues, que poner atención a lo siguiente: 1) Que no todos entenderán el Tractatus sino sólo aquellos cuyos pensamientos rondan los pensamientos expresados en el mismo, de modo que no todos pueden entender el libro, pero tampoco es el caso de que nadie pueda entenderlo. 2) Que para leer-entendiendo hay que compartir ciertos pensamientos que, por así decirlo, permanecen latentes y que lo importante, la clave, está en el entender lo que no está escrito, y que esto se entiende precisamente porque se comparte. 3) Que el guardar silencio respecto a lo que no está escrito es una actitud que surge porque el intentar decirlo es un parloteo innecesario. Lo que no implica que aquello sobre lo que se guarda silencio ( lo inexpresable ) no exista, sino que su existencia se muestra en su inexpressión. 4) Que Wittgenstein considera importante que el lector haga una lectura atenta del prólogo.

<sup>41</sup> Respecto a lo que se ha considerado como lo decible y lo mostrable, y que sea lo que es mostrable y lo que es decible, en el Tractatus, se puede consultar el texto de Kenny o el de A. Janik y S. Toulmin ( ya citados ) que presentan una interpretación opuesta. También se pueden consultar los siguientes textos ( donde aparece la interpretación más clara, aunque no necesariamente la más correcta ) Pears, David, Wittgenstein, Ed. Grijalbo, Col. Maestros del Pensamiento Contemporáneo # 5, Barcelona, 1972. Y el de Van Peursen, C. A.: Ludwig Wittgenstein. Introducción a su Filosofía, Ed. Carlos Lohle, Buenos Aires, 1973.

Creo que es necesario resaltar un punto más, me refiero a que pretendo identificar a lo inefable con lo que Wittgenstein llama lo inexpresable, y hay que añadir que lo inexpresable es comunicable cuando se comparte e incommunicable cuando no lo es<sup>49</sup>.

Ahora bien, antes de presentar el breve análisis del también escueto prólogo de las Investigaciones Filosóficas, considero iluminador revisar algunos borradores o notas, que se presume, fueron escritas como presuntos prólogos para dicho texto<sup>50</sup>. Cito pequeños fragmentos, para no extenderme demasiado. Dice Wittgenstein:

"Este libro (Investigaciones Filosóficas) ha sido escrito para quienes se acercan amistosamente al espíritu con el que fue escrito. Creo que este espíritu es distinto al de la gran corriente de la civilización europea y americana..... Así, pues, en verdad escribo para amigos diseminados por todos los rincones del mundo"<sup>51</sup>.

Y más adelante, agrega:

"Me es indiferente que el científico occidental típico me comprenda o me valore, ya que no comprende el espíritu con el que escribo"<sup>52</sup>.

<sup>49</sup> Desde luego, hacer dicha identificación puede parecer petulante y arriesgado, pues implica que cumplo con las observaciones anteriores. Hay que observar lo que se dirá respecto a la comunicación e incommunicación en torno al lenguaje que habla del dolor en la primera parte de las Investigaciones Filosóficas. Esta identificación se esclarece en la última sección del presente trabajo.

<sup>50</sup> Tales notas aparecen en el texto de Wittgenstein titulado: Observaciones. El texto ya ha sido citado. Desconozco la razón en que se basan para afirmar que son redacciones anteriores, tal vez preparativas, para la redacción final del prólogo de las Investigaciones. De cualquier modo, el interés que guía su inclusión es el de la indagación respecto al papel de los prólogos.

<sup>51</sup> Wittgenstein, L., Observaciones, Op. Cit. p. 21 - 23.

<sup>52</sup> Ibid. p. 23.

Las palabras anteriores pueden empezar a abrir las puertas de la interpretación de las Investigaciones Filosóficas. El libro, nuevamente, ha sido escrito no para todos, sino para aquéllos que se acercan al espíritu con el que fue escrito. Antes se habló de pensamientos expresados y pensamientos latentes, de leer y leer-entendiendo. Creo que ahora puedo hablar de espíritu y espíritu-compartido, de comprensión y pre-comprensión. Digo pre-comprensión, porque hay una comprensión previa, compartida, que es anterior a la comprensión en el leer y que es la que posibilita esta comprensión. Por ello es indiferente si el científico occidental comprende, pues no comprende el espíritu con el que se escribe, no tiene la pre-comprensión de dicho espíritu. Aquí, continúan algunos de los rasgos que se detectaron respecto al Tractatus, tenemos que 1) el libro no ha sido escrito para todos ( no todos lo entienden ) y que, 2) para entenderlo se necesita compartir una pre-comprensión (pensamientos latentes). Ahora bien, hay que ver qué pasa con el tercer y cuarto puntos. Wittgenstein escribe:

“El peligro de un prólogo largo estriba en que el espíritu de un libro debe mostrarse en él y no puede ser descrito. Pues si un libro ha sido escrito para unos cuantos, esto se mostrará precisamente en que lo entenderán sólo unos cuantos. El libro debe llevar a cabo automáticamente la separación entre los que lo entienden y los que no lo entienden. También el prólogo se escribe justo para quienes entienden el libro”<sup>33</sup>.

De las palabras anteriores surge el cuarto punto: la importancia del prólogo. Ahora se puede responder por qué es importante el prólogo. El prólogo se escribe para quienes entienden el libro, por decirlo así, el prólogo selecciona al lector, selecciona entre los posibles lectores a su lector. Su lector es quien entiende lo ahí escrito, y lo entiende porque participa con el autor en cierta pre-comprensión. De tal manera que separa a los que entienden de los que no entienden y esto se muestra en que sólo unos cuantos lo entienden.

---

<sup>33</sup> Ibid. p. 24.



Pero esto suena extraño, tal parece que al separar o seleccionar se está eligiendo a unos cuantos. Es decir, son sólo unos cuantos los elegidos; por consecuencia, los elegidos son elegidos por su participación en cierta pre-comprensión. Pero ¿ para qué escribir el libro si sólo unos cuantos pueden entenderlo ? ¿ cuál es esa pre-comprensión, o ese comprender el espíritu con que está escrito el libro ? ¿ esto sucede con "su" libro o con todo posible escrito ? ¿ cómo se si pertenece o no a aquellos que comparten dicha pre-comprensión ? ¿ cómo saber cuál o cuales de todas las interpretaciones de su libro han entendido el libro ? esto es ¿ cómo sé quien participa de su pre-comprensión ? Sin duda se debe buscar la respuesta a estas interrogantes en la propia lectura del libro. Pero el prólogo se escribe "justo" para los que entienden el libro. Por lo tanto, hay que intentar atender al prólogo. Hay que indagar como se lleva a cabo la separación en el libro.

Hay algo que queda muy claro y es la idea, ¿ o el hecho ?, de que quien habla, le habla a alguien. En este caso, quien escribe, le escribe a alguien que puede comprender lo que ahí se escribe porque comparte con el escritor una comprensión respecto al espíritu con que está escrito el libro. Además, hay una pista en las primeras palabras de esta cita, me refiero al peligro del prólogo largo. El peligro consiste en que el espíritu con que está escrito el libro "debe mostrarse en él y no puede ser descrito". Si debe mostrarse y no puede ser descrito, ¿ puedo entender que se trata de algo inexpresable ? ¿ es decir, dicho espíritu se "muestra" pero es inexpresable ? y volvemos a lo mismo: lo inefable (lo inexpresable, el espíritu ) es comunicable cuando se comparte cierta comprensión con el espíritu con que fue escrito el libro, e incommunicable cuando dicha comprensión no se comparte. Dicho sea de paso, la comunicación aparece aquí como una identificación o un reconocimiento de la coparticipación en una pre-comprensión. Aquí desaparece el punto 3, el guardar silencio. Para terminar con las Observaciones, y pasar directamente al prólogo de las Investigaciones Filosóficas, me voy a permitir hacer dos citas más y dedicarles unos breves comentarios. Wittgenstein dice

" No tiene ningún sentido decirle a alguien algo que no entiende, aun cuando se agregue que no puede entenderlo. (Esto sucede con mucha frecuencia con un ser humano al que amamos )" <sup>14</sup>.

Así pues, no va a decir qué es ese algo que no se entiende, precisamente porque no se entiende. Me pregunto si no es lo que le pasó con el Tractatus, basta recordar las primeras palabras del prólogo. Esto puede explicar, por un lado, la cuantiosa cantidad de escritos que surgieron a partir del Tractatus, y su inconformidad respecto a dichos escritos, pues sus lectores no compartían su pre-comprensión. Y, por otro lado, su renuncia y renuencia a publicar sus reflexiones y escritos posteriores por temor a no ser comprendido o, en todo caso, a ser mal comprendido. Para finalizar con las Observaciones, agrega:

" Si no quieres que ciertos hombres penetren en una habitación, ponle un cerrojo cuya llave no tengan. Pero no tiene sentido hablarles de ello, a menos que quieras que admiren la habitación desde fuera. Es más decoroso poner a la puerta un cerrojo que solo llame la atención a quienes puedan abrirlo y no a los demás" <sup>15</sup>.

Veamos pues, si encontramos el cerrojo, y si tenemos la llave para abrirlo.

El primer comentario que se me ocurre hacer, tras una breve lectura del prólogo a las Investigaciones, es que Wittgenstein ha ocultado bien su cerrojo. No parece haber ninguna pista clara respecto al sentido del texto, por el contrario, solo una serie de indicaciones respecto a que su libro contiene una serie de indicaciones un conjunto de bosquejos de paisajes, con puntos de contacto con lo que otros escriben, una serie de anotaciones filosóficas fruto de una serie de reflexiones que se lanzan en todas direcciones. Sin embargo,

<sup>14</sup> Idem.

<sup>15</sup> Ibid. p. p. 24 - 25.

toda esta serie de indicaciones apuntan a una sola cosa: son indicaciones que buscan apresar, dibujar un cuadro, una totalidad, donde lo esencial es que los pensamientos progresen de un tema a otro en secuencia natural. Es decir, son indicaciones y bosquejos de un todo, de un paisaje inapreciable o, me permito decir: inexpresable ( inefable ). A continuación me permito dar una par de consideraciones relativas a la inexpresabilidad e inapresabilidad del todo, en relación a las palabras de Wittgenstein. Dice éste que sus pensamientos desfallecían cuando intentaba obligarlos a seguir en una sola dirección, y agrega que ello está conectado con la naturaleza misma de la investigación, que es ésta la que lo obliga a orientarse en todas direcciones. Por lo tanto, cuando en su investigación, apunta en una dirección, apunta con ello, a la misma investigación, o quizá, es mejor decir, a una parte de ella.

Intentaré explicar esto con relación al Todo. Si yo quisiera apuntar "en una sola dirección" al Todo, necesitaría estar en el exterior, y aparte del mismo para poder señalarlo. Pero si estoy, por decirlo así, en el interior del Todo, entonces no importa en que dirección señale, siempre señalaré al Todo, es decir, señalaré al Todo señalando una parte del Todo. Esto es, por ejemplo, supongamos que quiero señalar al Todo y en este caso el Todo al que estoy considerando es el planeta Tierra. Para poder señalarlo, en una sola dirección, necesitaría estar parado fuera del planeta y, además, estar alejado de él. Señalarlo, por ejemplo, desde la Luna. En cambio, si estoy en su interior y quiero señalarlo, no importa a dónde señale ( a una montaña, al mar, a un árbol, etc. ) siempre lo señalaré, señalando a una parte del planeta. Pero si señalo a una parte del planeta, podría pensarse que señalo, precisamente, a esa parte (a la montaña, al mar, al árbol...) por ello, cuando pretendo señalar al planeta ( al Todo ), mi propia pretensión me obliga a señalar en todas direcciones. en cualquier dirección señalada, será señalado el planeta. Desde el interior, señalar al Todo en una dirección es algo equivoco, pues también lo señalo al señalar en distintas direcciones: lo indico al señalar distintas indicaciones. Incluso puedo señalarme señalando al Todo.

Además, puedo aducir consideraciones semejantes cuando se trata de pintar o bosquejar un paisaje. Mi bosquejo o serie de bosquejos siempre darán por resultado un cuadro o una serie de cuadros, cuando mi interés sea pintar el paisaje, y no una parte del paisaje. Pues, pintar un paisaje es pintar una extensión y no es, por lo mismo, pintar la extensión. Solo puedo intentar esto pintando una serie de escorzos. Pero pintar una serie de paisajes no es pintar el paisaje es, precisamente, pintar una serie de paisajes. Entonces nos queda intentar disminuir las fisuras entre los paisajes, pero disminuirlas no es aniquilarlas. No puedo pintar el todo del paisaje sin dejar fisuras. De lo anterior queda claro que Wittgenstein se considera dentro del Todo al que quiere apuntar y si mi idea es correcta, y el Todo al que quiere señalar es a lo inefable, entonces Wittgenstein señalará, al señalar en distintas direcciones, los inefables que hay en ellas y señalará, a sí mismo, sus inefables. Intentará aclarar cuáles son, y declarar que lo son. Estar dentro del todo y comprenderse dentro de ese Todo es parte del espíritu y parte de la pre-comprensión necesaria para entender el libro. Por lo anterior, porque el todo es lo inefable, entra en juego la comunicación y la incomunicación.

Ahora bien, falta tocar un punto importante. Wittgenstein dice textualmente "Así pues, este libro es en realidad sólo un álbum"<sup>56</sup> Un álbum es, según el diccionario, un libro en blanco, cuyas hojas se llenan con composiciones literarias, sentencias, máximas, fotografías, firmas, sellos de correo, discos fonográficos, etc.<sup>57</sup> Un álbum es, pues, un libro donde se ordena una serie de cosas de una misma naturaleza ( por ejemplo, fotos ), aunque los álbumes pueden ser de distinta índole ( de fotos, cartas..... ). Entonces, este libro es un álbum de paisajes pintados con los pinceles del lenguaje. Es un álbum de paisajes de un Todo. Pero sólo es un álbum. Ahora hay que pasar a la primera parte de las Investigaciones, para ojear el álbum y esclarecer, en lo posible, de qué son paisajes los paisajes del álbum.

<sup>56</sup> En sus Investigaciones Filosóficas, Op. Cit. p. 13.

<sup>57</sup> Pequeño Larousse Ilustrado, Ed. Larousse, México, 1981

2) AGUSTÍN DE HIPONA Y LAS "INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS": LA TEORÍA DEL LENGUAJE COMO FORMA UNIVERSAL.

2.1) La teoría de Agustín "vista" por L. Wittgenstein

El libro de las Investigaciones Filosóficas es un álbum de paisajes. Por ello debo hacer una serie de precisiones respecto a lo que se va a hacer y lo que no se va a hacer. No voy a intentar seguir todos los paisajes, sino sólo aquellos paisajes de la primera parte que aclaren el asunto que se intenta sustentar en esta tesis, aunque puede decirse que todos los paisajes giran de diversa manera, en torno a ello. Es decir, que diversos paisajes pintan a diversos infiables y, por ende, a su comunicación e incomunicación. Sin embargo, no es necesario comprometerse a tanto, me concretare a un ejemplo: el del lenguaje que habla del dolor. Es necesario explicitar el camino que nos conduce hacia ahí, y eso se hará en lo que resta de este capítulo.

Las Investigaciones Filosóficas comienzan con una cita de las Confesiones de Agustín de Hipona, referente al modo en que éste aprendió a hablar y, posteriormente, Wittgenstein pasa a dar una serie de observaciones al respecto. La mayoría de los intérpretes del texto piensan que es ahí donde chocan las ideas de Wittgenstein con las de Agustín. Se piensa que discute ( cosa que, efectivamente hace ) la idea de la significación de San Agustín<sup>35</sup>. Sin embargo, es necesario reflexionar un poco más al respecto: ¿ por qué comenzar su obra con una cita ?, ¿ por qué de San Agustín ?, ¿ por qué precisamente esa cita de las Confesiones? Se sabe que Wittgenstein estimaba la obra de San Agustín. Dice su amigo Drury que Wittgenstein llegó a decirle en una ocasión, que "consideraba posible que las Confesiones de San Agustín fuera el libro más serio que jamás se haya escrito"<sup>36</sup>. Por ello es necesario que

<sup>35</sup> "El significado de una palabra es el objeto que representa". Véase, por ejemplo, lo que dice Vicente Muñiz Rodríguez, en Introducción a la Filosofía del lenguaje, Ed. Anthropos, Barcelona, Col. Autores Textos y Temas, Filosofía # 18, 1989, p. 138.

<sup>36</sup> Cfr. Rhees, R., Op. Cit. p. 159 - 160.

se intente ver tal obra como Wittgenstein la vio. Sin embargo no parece posible que se pueda llevar a cabo tal cosa, por lo parco que se muestra Wittgenstein al hablar de ello. Da la impresión de que únicamente se concreta a citar las palabras de San Agustín para dar con ello un ejemplo de la concepción del lenguaje, del significado del lenguaje, aparentemente más extendida, para luego dedicarse a su análisis, su crítica ( algo así como un funeral ) y su entierro. El aprecio de Wittgenstein por dicha obra pide que uno se detenga para reflexionar en el hecho de que su obra comience con dichas palabras. No sé hasta que punto pueda considerarse que las siguientes reflexiones se realizan forzando el texto. A pesar de eso, la especulación puede dar frutos.

Para empezar pienso lo siguiente: si se quisiera estudiar la idea o la teoría del lenguaje de Agustín para discutirla, no bastaría con hacer una referencia laconica de dicho pensador. Tendría que tomar en cuenta otras obras<sup>60</sup>. A pesar de ello, se puede aceptar que discute tal teoría. Pero, aunado a lo anterior, está el hecho de que el fragmento citado pertenece a las Confesiones de San Agustín, entonces ¿no se podría entender por ello que el texto de Wittgenstein es una especie de confesión? o, ¿por qué comenzar el libro de esa manera? La respuesta inmediata sería la siguiente: porque tal párrafo trata de aquello que Wittgenstein quiere discutir. De modo que pretende ver lo que ya se ha dicho, como antecedente, para decir lo que él piensa al respecto. Esto es, que nos ubica dentro de la tradición, es decir, en el interior de la misma, para ver que su discusión o su línea de discusión ya ha sido tratado y, que él, retoma dicha discusión.

Sin embargo, hay un punto que quiero hacer notar, y que no he encontrado en ninguno de los intérpretes de Wittgenstein que he revisado para elaborar el presente escrito. Me refiero

<sup>60</sup> Un estudio sintético, de carácter general, respecto a las ideas de Agustín en torno al lenguaje, puede verse en Beuchot, Mauricio: Aspectos Históricos de la Semiótica y la Filosofía del Lenguaje, Ed. UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Col. Cuadernos del Seminario de Poética # II, México, 1987, p. p. 27 - 43.

a lo siguiente: quien lee el prólogo de las Investigaciones puede pensar que no hay ningún texto intermedio entre éste y el Tractatus. Se habla de éste como "mi primer libro" y de las Investigaciones, como un libro que se puede "iluminar" con el trasfondo del Tractatus, y éste termina con las palabras de la proposición 7, a saber, "De lo que no se puede hablar hay que callar"<sup>61</sup>. De ahí que puede pensarse que entre el Tractatus y las Investigaciones "media" el silencio. Hay que recordar que Wittgenstein no publicó ningún libro posterior al Tractatus, y el prólogo de las Investigaciones nos hace pensar que él no pensó en realizar una publicación que mediara entre ambas obras, de ahí que este nos remite directamente a aquél que termina en el silencio.

Ahora bien, esto sugiere que con las Investigaciones, Wittgenstein pretende romper su silencio. Su silencio, al menos, respecto a sus publicaciones. Lo que me parece interesante es la relación que puede haber entre este hecho, y las palabras que preceden inmediatamente a la cita de San Agustín, las cuales se refieren a como aprendió a hablar y, con mayor precisión, a aquello que lo llevó a aprender a hablar. Agustín dice lo siguiente:

"Porque viendo que ni con gemidos y voces diferentes, ni con varios movimientos y ademanes del cuerpo, podía explicar como quería los interiores efectos y deseos de mi voluntad, de modo que me entendiesen todos y todo lo que les quería decir, para que me obedeciesen"<sup>62</sup>.

De modo que Agustín rompe su silencio, esto es, aprende a hablar, cuando siente la necesidad de decir y comunicar aquellas cosas que no puede decir ni comunicar antes de aprender a hablar, cuando su mundo interior es inefable. De modo que el hablar viene a ser el medio para decir a otros las cosas que no se pueden decir sin tal medio. De tal modo, que

<sup>61</sup> Wittgenstein, L., Tractatus p. 183

<sup>62</sup> Agustín, San. Confesiones. Ed. Espasa-Calpe, Col. Austral # 1199 décimo tercera edición, México, 1987, p. 29.

lo que se puede llamar inefable o incommunicable, precede al hecho de aprender a hablar. Se aprende a hablar para decir, mediante el lenguaje, a otros, las cosas que nos son inefables e incommunicables, si no se tiene el conocimiento de dicho medio. La intención de decir algo, y ese mismo algo que se quiere decir son previos al hecho de hablar. Esto es, que no se puede decir lo que se quiere decir antes de hablar. De modo que hay que aprender o se aprende, a hablar para que "todos" puedan entender "todo" lo que uno quiere decirles. El habla es el medio que permite decirle todo a todos. Así la carencia del lenguaje nos dice lo que no se puede decir sin él. Quiero señalar algunos puntos en esta cita de Agustín para que el lector las pueda contrastar con lo que se ha dicho y con lo que se dirá posteriormente respecto a Wittgenstein. Los puntos son:

- 1) Que hay un contenido previo al hecho de hablar, junto con una intención, un querer decir, una necesidad de comunicar dicho contenido, y que ambos son "datos" o hechos preliminares y "determinantes" en el hecho de aprender a hablar (determinantes porque se aprende a decir lo que, de antemano, se quiere decir).
- 2) Que el contenido, es decir, aquello que tenemos intención de comunicar, es inefable e incommunicable antes de aprender a hablar.
- 3) Que el habla, el lenguaje, es el medio que permite comunicar a otros aquellos contenidos y aquellas intenciones que nos son inefables e incommunicables sin la mediación del habla, del lenguaje.
- 4) Que el habla, como medio, nos permite comunicar todo a todos (de modo que el lenguaje, como medio, es universal, pues permite decirle todo a todos).

Ahora bien, Agustín nos dice, después de lo que se acaba de señalar, cómo fue que él aprendió a hablar. Y lo que él dice acerca de ello, es lo que cita Wittgenstein pasando, posteriormente, a su crítica. Y lo que éste cita, junto con su crítica, es lo que sus intérpretes



interpretan. Pero, ¿no habría que interpretar también el silencio de Wittgenstein respecto a las palabras previas de Agustín?, ¿no es curioso que guarde silencio al respecto?, ¿no se ha visto su interés por lo inefable y el lenguaje?, ¿no aparece en su obra, posteriormente, su inquietud por el contenido del hablar, por la intención, etc.? ¿no insiste el propio Wittgenstein que lo importante es aquello sobre lo que él guarda silencio? Si no me equivoco Wittgenstein intenta romper su silencio con la publicación de las Investigaciones. Con esto me refiero a lo siguiente: San Agustín rompió su silencio pre-lingüístico, respecto a aquello que quería y tenía intención de decir, al aprender a hablar. Mientras que Wittgenstein rompe su silencio respecto a lo que no se puede hablar, al hablar y comentar la explicación que da San Agustín, de como aprendió a hablar, en las Investigaciones. Si mis sospechas y especulaciones son correctas, Wittgenstein da su opinión respecto a los cuatro puntos que señalé, por lo que el entronque y el choque de Wittgenstein con Agustín se da, no solo en función del aprender y del modo de significar del habla, sino también en torno al contenido, la intención, a lo preliminar y determinante del lenguaje, al funcionamiento del mismo; a la universalidad del medio ( que con el lenguaje podamos comunicarnos con todos ), a la universalidad de los contenidos ( que con el lenguaje podamos comunicar todo ) y, en general, respecto a lo inefable y su comunicación e incomunicación. Para decirlo con otras palabras, lo que se ha pretendido con esta breve reflexión sobre la teoría de Agustín, "vista" por Wittgenstein, es rescatar y hacer hincapié en la idea de que lo que subyace a la discusión en torno a la significación de las palabras y del lenguaje, es el problema relativo a ¿ como decir y comunicar lo que quiero decir ? El problema que subyace al problema del significar, es el de la comunicación de lo que nos es inefable. Lo anterior se muestra en las consecuencias de la manera en que significan las palabras para San Agustín, tal y como lo caracteriza Wittgenstein. Por ello hay que preguntar ¿ como se caracteriza la visión del lenguaje y del significar, en Agustín, según Wittgenstein ?

## 2.2) Las palabras: signo y referencia

La manera en que Wittgenstein caracteriza la visión de Agustín es, digámoslo de una vez, muy sencilla. La forma en que se caracteriza al lenguaje es la siguiente: las palabras del lenguaje son signos que remiten a otra cosa que ellos mismos, ésta es su referencia. Este remitir a otra cosa, es el significar del signo, y la cosa a la cual se refiere es el significado del significar del signo, aquello a lo que este apunta. Ahora bien, la explicación del lenguaje de Agustín, no solo es caracterizada como un lenguaje en el que las palabras son signos en los que su significado es aquello a lo que se refieren. También se caracteriza por ser una forma universal, es decir, una teoría del lenguaje como forma universal. Con forma universal me refiero a que todo lenguaje funciona de esa manera: las palabras son signos que refieren a un objeto.

Wittgenstein dice que las palabras de Agustín presentan una determinada figura de la esencia del lenguaje humano, que consiste en que las palabras nombran objetos. Es decir, cada palabra tiene un significado, a saber: el objeto por el que está la palabra en el lenguaje<sup>63</sup>. Wittgenstein no está contento con esta manera de caracterizar la esencia del lenguaje, ya que es sólo "una determinada figura", por ello se va a dedicar a la crítica de esta idea de la esencia del lenguaje y de la teoría del lenguaje como forma universal. Esto se encuentra en lo que va del párrafo 1 al 10<sup>o</sup>, aproximadamente<sup>64</sup>. Ahora bien, intentar exponer esa crítica en toda su complejidad, excede a los alcances y las pretensiones de la

<sup>63</sup> Cfr. L. Wittgenstein, Investigaciones Filosóficas, Op. Cit. p. 17.

<sup>64</sup> Tengo ciertas reservas respecto a esta costumbre de ubicar los puntos a discusión en las Investigaciones, a través de la señalización de sus párrafos, pues en la primera parte todos los párrafos parecen estar conectados. A pesar de ello puede no ser superfluo hacerlo, pues indica al lector la manera en que el autor del texto está, en general, estudiando el texto. Para otras indicaciones semejantes véase a Muñiz Rodríguez, Op. Cit. p. 137 y Kripke, Saul: Wittgenstein, Reglas y Lenguaje Privado; Ed. UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Col. Filosofía Contemporánea, México, 1989, p. 77-79.

presente tesis. Sin embargo, es preciso hacer aquí una serie de observaciones relativas al camino que se ha de seguir, pues la obra de Wittgenstein es un álbum de paisajes y hay que precisar qué paisaje se va a seguir. Para hacerlo hay que decir cuál es, por decirlo así, la puerta que abre el panorama, o el horizonte de los paisajes. Dicha puerta es la crítica a la "figura de la esencia del lenguaje humano" y de la teoría del lenguaje como forma universal.

Si entiendo a Wittgenstein, me parece que dice que esa manera de presentar la esencia del lenguaje es errónea, pues no es cierto que todo el lenguaje funciona a través de un signo y su referencia, pues hay signos o, con mayor propiedad, palabras que no tienen referencia (P.1)<sup>65</sup>. Eso sólo se aplica a ciertos casos, como el designar ( P. 15 ) Pero si la dualidad signo-referencia no es la esencia del lenguaje entonces ¿ cuál es su esencia ? bueno, pues la idea es, aparentemente, que no hay únicamente una figura de la esencia del lenguaje, sino que hay múltiples figuras siendo la de signo-referencia una de ellas. A este respecto, se pregunta si esta representación "signo-referencia" es apropiada o inapropiada, a lo que contesta: "si, apropiada, pero sólo para este dominio estrictamente circunscrito, no para la totalidad de lo que pretendemos representar". ( P. 3 ). De lo anterior se sigue que si hay casos o dominios en los que el lenguaje funciona bajo la figura signo-referencia ( palabra-objeto ), pero no sucede así con todo lo que queremos decir, existen otros modos de funcionar del lenguaje que coexisten con éste. Con lo que no se descarta que el lenguaje funcione así, sino que se restringe a ciertos casos<sup>66</sup>. Lo que se descarta es que funcione así en la totalidad de los casos. Con ello, pienso, descarta la teoría de San Agustín, del lenguaje como forma universal. No se trata de sustituir a esta teoría de la esencia del lenguaje por otra, que explique lo que ésta no explica. Si únicamente se sustituye una teoría por otra,

<sup>65</sup> De ahora en adelante, para evitar la acumulación de citas de pie de página, remitiré al lector a confrontar el texto de las Investigaciones, colocando el número del párrafo en cuestión con la fórmula ( P. N ).

<sup>66</sup> Esto es algo que deberían tener en cuenta los hermenéutas de Wittgenstein que sostienen que él descarta la referencia para implantar el "uso". Lo que se descarta, a mi juicio, es la posibilidad de una teoría homogénea del lenguaje.

queda en pie la idea de una teoría del lenguaje como forma universal, y tal parece que Wittgenstein no pretende hacer eso, él dice:

"Para una 'gran' clase de casos de utilización de la palabra <significado>-aunque no para 'todos' los casos de su utilización- puede explicarse esta palabra así: El significado de una palabra es su uso en el lenguaje.

Y el 'significado' de un nombre se explica a veces señalando a su 'portador'" ( P. 43 ).

De las palabras anteriores se puede colegir que no se sustituye una teoría del lenguaje como forma universal por otra ( por ejemplo: la de signo-referencia por una del "uso" ), sino que se indica que, el lenguaje, lejos de ser un algo homogéneo es, por el contrario, algo heterogéneo. Es decir, el lenguaje no es un paisaje, sino una serie de paisajes y, por ende, de lenguajes. De ahí que "el" lenguaje se convierta en "los" lenguajes o, como se verá posteriormente, en los juegos de lenguaje.

A estas alturas del análisis de la obra de Wittgenstein se imponen una serie de cuestionamientos fundamentales, imposibles de dilucidar aquí por la naturaleza de este trabajo. Sin embargo el análisis requiere que se trate de indagar en algunos de estos cuestionamientos siguiendo, en lo posible, el orden en que se presentan. Pues bien, si el lenguaje no es de naturaleza homogénea sino heterogénea entonces ¿ por qué se tiene la tendencia a buscar una explicación homogénea del significar del lenguaje como un todo ?, ¿cómo pretende demostrar que el lenguaje no es un algo homogéneo ? y, por último ¿ qué consecuencias tiene el que el lenguaje sea un algo homogéneo o un algo heterogéneo y como es que funciona así ?

### 2.3) La tendencia hacia la explicación del lenguaje como forma universal

¿ Por qué se tiene la tendencia a buscar una explicación homogénea del lenguaje, es decir, de la naturaleza del significar del lenguaje como forma universal ? la respuesta de Wittgenstein resulta tajante: porque se está "cegado por el ideal"<sup>67</sup>. Pero ¿ en qué consiste este ideal ? ¿ y ese estar "cegado por el ideal" ?

Bueno, pues aparentemente estamos cegados por el ideal porque éste, sea lo que sea, se presenta como un algo inamovible y que "se asienta en cierto modo como unas gafas ante nuestras narices y lo que miramos lo vemos a través de ellas. Nunca se nos ocurre quitárnoslas" ( P. 103 ). Un ejemplo muy común bastará para explicar esto. Supóngase que se usan o se tienen unas gafas delante de los ojos, y dichas gafas tienen la característica de permear lo que aparece en nuestro campo visual ( aquello que aparece delante de nuestro mirar ) de una coloración, digamos, rojo o verde. Nuestro mundo visual ( aquello que entra dentro de nuestro campo visual ) tendrá la coloración roja o verde, según la característica de nuestras gafas. Nuestras gafas "pintan" nuestro mundo, y mi mundo visual me parecerá verde porque las gafas con que lo miro lo presentan de ese color. Además, no se nos ocurre quitárnoslas. De ello resulta que la tonalidad verde de mi mundo ( de mis gafas ) me impide ver al mundo ( me ciega ) tal y como se vería si usase unas gafas rojas. Estaría ciego para la tonalidad roja del mundo. Inclusive, puede decirse que sería ciego para una visión del mundo, sin ningún tipo de gafas, porque mis gafas "distorsionan" el mundo y al quitármelas se distorsiona el mundo de mis gafas. Entiendo que estamos "cegados por el ideal", en el sentido de que todo lo que vemos, lo vemos y "queremos verlo" a través de las gafas de dicho ideal.

<sup>67</sup> Cfr., en general, las Investigaciones, Op. Cit. párrafos 96 al 132 aproximadamente; y en especial, el párrafo 119.

¿ Pero, en qué consiste este ideal ? tal parece que es algo que nos llama a mirar las cosas a través de el : "Vivimos ahora en la idea; el ideal 'tendría' que encontrarse en la realidad" y más adelante dice "Creemos: tiene que hallarse en ella; pues creemos verlo ya en ella". ( P. 101 ). Bueno, el ideal es algo que se piensa "tendría que encontrarse en la realidad" pero, insisto ¿ cuál es este ideal ? tal parece que el ideal es un orden, y sólo un orden que tendna que existir en la realidad. Dicho orden es, en el caso de lo que interesa en el presente escrito, el de la esencia del lenguaje. Para precisar: el de una única esencia del lenguaje. Es decir, se tiene la tendencia a buscar una explicacion homogénea del lenguaje, una única explicación de su naturaleza y de su esencia, porque se piensa que el orden tendría que encontrarse en la realidad. De tal forma que se busca aquello que hace al lenguaje ser lenguaje, y solamente tendría que haber un algo que lo haga ser lenguaje y que, de esta manera, sea su esencia. En el caso de Agustín ( según Wittgenstein ) la esencia ( el orden, el ideal ) es que las palabras son signos que refieren, y dicha esencia es la forma universal del lenguaje. Dice Wittgenstein:

"Estamos bajo la ilusión de que lo peculiar, lo profundo, lo que es esencial en nuestra investigación reside en que trata de captar la incomparable esencia del lenguaje. Esto es, el orden existente entre los conceptos de proposición, palabra, deducción, de verdad, de experiencia, etc." ( P. 97 ).

Se me ocurre un ejemplo para clarificar este asunto del ideal y del estar cegado por el ideal. Supongamos que soy una persona muy interesada por el tiempo, hasta el grado de que miro constantemente mi reloj, ya que éste "mide el tiempo". Además, creo "ciegamente" en el tiempo que señala mi reloj. Mi reloj es la gafa con la que mido el tiempo. Pero mi reloj es adecuado para dar la hora de acuerdo a mi ubicación en el globo terráqueo ( establece un orden de acuerdo a mi ubicación espacial con relación a los meridianos ). Ahora bien, si me traslado de la ciudad de México a Madrid, variará mi ubicación, y al variar mi ubicación cambiará, el "uso horario". Entonces mi reloj señalará la hora, pero ésta no será,

ciertamente, la hora "correcta" con relación al lugar en que me encuentre. Ahora bien, mi reloj es la gafa con la que miro el tiempo y su señalar la hora es el ideal con el que mido el tiempo. Entonces vivo de acuerdo al horario de mi ideal y no de acuerdo al de mi ubicación. En este caso estaré cegado por el ideal. Ahora puedo preguntar ¿ por qué el ideal 'tendría' que encontrarse en la realidad ? ( o por qué tal color o tal hora ). ¿ qué es lo que determina este "tendría" ? La respuesta es entonces: el lenguaje. Pero ¿ cómo entender esto ? . ¿ no se dijo ya que la idea de "una" esencia del lenguaje es el ideal que nos ciega ? . ¿ no se dijo que eso correspondía al color de las gafas ? . ¿ entonces cómo puede ser ahora que el lenguaje corresponda a las gafas ? . bueno, pues la respuesta ya se dio: "Creemos: tiene que hallarse ( el ideal ) en ella ( la realidad ) pues creemos verlo ya en ella" De esta manera es el mismo lenguaje el que nos hace pensar en la posible existencia de una esencia del lenguaje, es decir, de una forma universal del mismo. Respecto a esto, dice Wittgenstein:

"Lo que aparentemente, 'tiene' que existir, pertenece al lenguaje. Es un paradigma en nuestro juego; algo con lo que se hacen comparaciones" (P.50).

Reflexionando un poco sobre esta peculiaridad del lenguaje que, como gafa, conduce a la tendencia a buscar "una" explicación homogénea, a inquirir por "una" esencia del lenguaje como forma universal ( un colorear el campo visual ), me parece encontrar lo siguiente: que el lenguaje implica intencionalidad, o mejor dicho, que toda forma de lenguaje es intencional<sup>68</sup>. En torno a esto, como se verá en el tercer capítulo, parece girar la idea de los juegos de lenguaje y el que dichos juegos remitan o se relacionen de manera intencional, con ciertas actividades y sensaciones, como en el caso del dolor. Para finalizar con esto,

---

<sup>68</sup> Entiendo aquí por "intencionalidad" algo como lo que suele atribuirse a Husserl, pero con respecto al lenguaje. Me refiero a que así como en la representación hay algo representado, en el amor algo amado así, en el lenguaje, hay algo implicado en lo hablado o lo coloreado. Respecto a la manera de entender aquí lo intencional. Cfr. Frendizi, Risieri, *El Punto de Partida del Filosofar*, Ed. Losada, Col. Biblioteca Filosófica, Buenos Aires, 1945. p. p. 108 - 117.

me parece importante traer a cuento otras dos indicaciones del propio Wittgenstein que parecen apoyar lo que se ha dicho hasta ahora. Dice:

"Queremos establecer un orden en nuestro conocimiento del uso del lenguaje: un orden para una finalidad determinada; uno de los muchos órdenes posibles; no 'el' orden. Con esta finalidad siempre estaremos 'resaltando' constantemente distinciones que nuestras formas lingüísticas ordinarias fácilmente dejan pasar por alto. De ahí, pudiera sacarse la impresión de que consideramos que nuestra tarea es la reforma del lenguaje" ( P 132 )

De lo anterior quiero resaltar el hecho de que habla de establecer "un orden" entre muchos posibles ( para una finalidad determinada ) y no de establecer "el orden". Establecer el orden es, aquí, mirar todo a través de unas gafas, el mirar -en este sentido- no "una" esencia sino "la" esencia, y tratar de mirar "la" esencia y "el" orden es estar "cegado por el ideal". En la realidad hay muchos órdenes y muchas esencias posibles respecto al lenguaje. En este sentido, por cuestiones meteorológicas, recomienda dirigirse a la realidad directamente, en vez de buscar en ella lo que "tendría" que encontrarse en ella. Ante las antinomias de el orden y los órdenes, de la esencia y las esencias, él recomienda: "No pienses, sino Mira !" ( P. 66 ). Con lo que parece indicarnos que "miremos" en nuestra experiencia, en vez de "pensar" en ella



3) UNA CONSECUENCIA DE LA FORMA UNIVERSAL DEL LENGUAJE: EL LENGUAJE PRIVADO.

3.1) La sensación de dolor y el lenguaje

¿Cómo pretende Wittgenstein demostrar que el lenguaje no es un algo homogéneo y cuáles son sus consecuencias? Para responder a esto se ha de seguir un paisaje de la colección de paisajes que conforman las Investigaciones. Dicho paisaje es el del lenguaje que habla del dolor. Es decir, cómo funciona el lenguaje cuando hablamos del dolor<sup>65</sup>. Para ello se verá, cómo es que se intenta demostrar que cuando hablamos de nuestro dolor, la explicación del lenguaje como forma universal nos lleva a consecuencias insostenibles. Para ello hay que reflexionar sobre el dolor como referencia de nuestras palabras al hablar del dolor. Esto aparece en el análisis de lo que Wittgenstein llama el "lenguaje privado". Pero aparece, a mi entender, como consecuencia del aceptar la explicación homogénea del lenguaje, es decir, del lenguaje como forma universal (cuya forma es, signo-referencia). Ahora bien, antes de reflexionar sobre el lenguaje privado, es necesario hacer una breve reflexión sobre la sensación de dolor como referencia, para iluminarlo con la luz de la explicación del lenguaje como forma universal. Previamente conviene hacer otra breve reflexión en torno a la explicación "signo-referencia" como forma universal del lenguaje.

Pensar en un lenguaje cuyas palabras refieren es pensar en un lenguaje cuyas palabras son signos. Se dice que las palabras son signos porque apuntan, señalan, significan a otra cosa de lo que ellas son. Los signos señalan a un algo que los dota de significación. Por ejemplo, para Aristóteles, la escritura es signo del habla, el habla es signo de las afecciones del alma y

<sup>65</sup> En Wittgenstein no se habla de "el lenguaje" sino de "los lenguajes" o, como se verá posteriormente, de "los juegos de lenguaje". Por ello me permito reflexionar sobre "el lenguaje" (en particular) que habla del dolor.

éstas son signos de las cosas<sup>70</sup>. Cuando se pregunta ¿ qué relación hay entre las palabras y las cosas ? -entre la palabra "perro" y un perro- parece que hay varias respuestas posibles, por ejemplo: a) Las palabras refieren a los pensamientos. b) Las palabras refieren a las cosas ( externas-mesa-, o internas -dolor-) y. c) Las palabras son signos inmediatos del pensar y mediatos de las cosas ( las significan mediante el pensamiento) En este sentido, las palabras no tienen mayor valor por sí mismas que el de ser sonidos articulados, pero tienen la cualidad de referir o de ser signos. Las palabras no hablan por sí mismas sino por aquel que las usa nos dicen lo que quien las usa está pensando o intentando señalar. En este sentido las palabras son instrumentos, vehículos del pensar. Ahora intentaré analizar el caso del dolor considerado como referencia. Como se ha visto, hay que revisar el caso en que hablamos de nuestro dolor bajo el trasfondo de la teoría del lenguaje como forma universal en su acepción de signo-referencia. Al revisar tal cosa se obtiene lo siguiente: al decir "me duele el estómago" o "me duele la rueda", mi dolor es tomado como referencia de mis palabras. En este caso, mis palabras son los signos, a través de los cuales, doy a conocer al otro el estado en que me encuentro. Por decirlo así, le comunico mi estado. Pero -y aquí está el problema- ¿ en realidad le comunico mi estado ?, ¿ en realidad nos comunicamos ?

Cuando hablo de mi dolor, mis palabras son signos que refieren a mi dolor. ¿ pero qué se está tomando aquí como "mi dolor" ? Cuando hablo de "mi dolor" pienso que me refiero a mi sensación de dolor y no a mi "concepto" de dolor. Pienso: "me duele el estómago" -tengo una sensación dolorosa en el estómago-, y no "me duele mi concepto de dolor de estómago". De cualquier modo, esto puede sostenerse también en caso de que se considere a la sensación de dolor como un estado mental. Quiero decir con esto que mi estado mental siempre apunta a un algo que se confunde con el propio estado. En este sentido un estado mental de sensación dolorosa es una sensación de dolor, la distinción entre ellas parece ser posterior. Nuevamente pienso: "me duele el estómago" y no "me duele mi estado mental de sensación de dolor en el estómago"

<sup>70</sup> Cfr. el principio del Peri Hermeneias de Aristóteles. Op. Cit. p. 49.

El problema que plantea la presentación anterior respecto al hablar del dolor es el que se ha mencionado desde el primer capítulo, a saber: el de la comunicación y comprensión, por parte de otros, de mis palabras. El problema es si me comunico o no con mis palabras, y depende de la respuesta a tal problema ( del lenguaje privado ), el que aparezca o no el problema del solipsismo. Ahora bien, el primer problema aparece como tal por lo siguiente, si al hablar, por ejemplo, de mi dolor de estómago, me refiero con ello a mi sensación de dolor en el estómago entonces, ¿ podré comunicar mi dolor a otros?, esta pregunta surge del hecho de que al referirme a mi sensación de dolor, en mi estómago, el otro no podría entenderme del todo, y por ende no podría comunicarme -del todo- cuando lo que pretendo comunicar es mi dolor. ¿ Por que ? porque la sensación de dolor que siento en mi estómago no la podría padecer el otro, para empezar, porque el otro no "tiene" mi estómago. Es decir, este dolor de estómago que tengo, sólo lo puedo entender yo, porque sólo yo tengo este estómago. El otro también tiene estómago, pero no este. Esto puede llamarse identidad cuantitativa<sup>71</sup>, pues implica una singularidad sensitiva. Por otra parte, de esto se deriva el que pueda decirse lo siguiente que no sólo no puedo comunicar mi dolor de estómago porque únicamente yo tengo este estómago, tampoco puedo comunicarlo porque sólo yo tengo -siento- esta sensación de dolor en este estómago. Es decir, sólo yo conozco mi sensación de dolor en sí, sólo yo conozco la intensidad y la cualidad de mi dolor. El otro puede conocer la ubicación de mi dolor pero no su intensidad. Lo anterior presupone una gradación cualitativa y/o cuantitativa, esto es, que se presuponen límites. En este sentido puede hablarse de límites internos y límites externos. Siendo este último el objeto o la ubicación de la sensación de dolor ( de estómago, de muelas...) y de límites internos como la diferencia cualitativa y/o cuantitativa, no sólo entre sensaciones dolorosas ( es decir, no sólo su ubicación hace distintos los dolores de estómago a los dolores de muelas ), sino también respecto a una misma sensación ( es decir, la posibilidad de diferentes grados de

<sup>71</sup> Cfr. la obra de Prades Celma, J. L. y San Felix Vidarte, V.: Op. Cit. p p. 170-171. De ahí tomo las expresiones de identidad cuantitativa e identidad cualitativa.

dolor, sea en las muelas o en el estómago ). A esto se le puede llamar identidad cualitativa<sup>72</sup> pues implica no sólo una singularidad sensitiva sino, sobre todo, un conocimiento exclusivo de las características de dicho dolor<sup>73</sup>.

El otro problema mencionado, el solipsismo, se deriva de una respuesta negativa al problema de la comunicación. Pues el concebir al lenguaje cuya forma universal ( válida para todo y para todos ) consiste en la relación signo-referencia lo implica. Al menos en el paisaje pintado, en el que la sensación de dolor ocupa el papel de referencia, en el hablar del dolor, pues aparece la singularidad sensitiva y su conocimiento exclusivo. Ello implica que el lenguaje que habla del dolor es un lenguaje incommunicable por su referencia. El que el lenguaje que habla del dolor aparezca como incommunicable es, a mi modo de ver, parte del problema que se analiza en lo que llaman algunos el "argumento del lenguaje privado"<sup>74</sup>. Es decir, el lenguaje que habla del dolor, visto a través del trasfondo de la explicación del lenguaje como forma universal en su variante signo-referencia, se transforma en un lenguaje privado, lo que conlleva al solipsismo. Ahora hay que indagar ¿qué entiende Wittgenstein por lenguaje privado ? y ¿ qué es el solipsismo y por qué está implicado en el lenguaje privado o incommunicable ? Ahí se encuentran los fundamentos y las relaciones que hay entre lo que se ha visto en este breve apartado y las Investigaciones Filosóficas.

---

<sup>72</sup> Idem.

<sup>73</sup> Otros autores hablan de este "conocimiento exclusivo" como un acceso privilegiado. Cfr. Mundie, C. W. K.; Op. Cit.

<sup>74</sup> Existe una gran número de obras al respecto. Vease, por ejemplo la obra de Enrique Villanueva; Lenguaje y Privacidad; Ed. UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas; Col. Filosofía Contemporánea, México, 1984. Donde se distingue al lenguaje privado como problema, del argumento del lenguaje privado como presentación del problema.

### 3.2) El lenguaje privado

La cuestión que me guía ahora es la relativa al lenguaje privado. Antes de adentrarme en dicha cuestión considero conveniente hacer unas breves aclaraciones respecto a la ubicación que ocupa el lenguaje privado dentro del pensamiento de Wittgenstein. Es conveniente hacerlo debido a la polémica y la discusión que ha despertado en el círculo de los estudiosos de Wittgenstein. "Desde hace 30 años se discute con cierta obsesión la posibilidad o imposibilidad de un lenguaje privado" dice Enrique Villanueva<sup>75</sup>. En pocas palabras, el tema del lenguaje privado es un tema polémico, a tal grado que parece haber sido desgajado y discutido de manera independiente al resto de las reflexiones de Wittgenstein. Pero no queda ahí el asunto, sino que, aparentemente, la discusión en torno al lenguaje privado ha girado predominantemente al rededor del lenguaje de sensaciones y, específicamente, en torno al lenguaje que habla del dolor. Ello parecería hacer superflua y repetitiva la cuestión abordada en la presente tesis. Sin embargo hay algunos puntos derivados de la perspectiva en que se aborda el asunto que parecen salvar la objeción.

La tendencia respecto a la discusión del lenguaje privado y su inclinación al lenguaje de sensaciones y del dolor lleva al mismo Villanueva a hacer dos observaciones: primero, la de que "muchos filósofos han insistido en que el tema del lenguaje privado es mas amplio que el tema del lenguaje de sensaciones, el cual sólo constituiría un caso o instancia de lenguaje privado"; la segunda es la de que cierto autor, a saber, Kripke, dice "que el argumento del lenguaje privado es un argumento general acerca de lo que es significar o seguir una regla y comienza por el parágrafo 138 de las Investigaciones Filosóficas, donde Wittgenstein discute la imagen ( picture ) general de la significación"<sup>76</sup>. Me parece interesante rescatar ambas observaciones porque a partir de ellas puedo ubicar el lugar que ocupa el lenguaje privado dentro de las presentes reflexiones en torno al pensamiento de Wittgenstein.

<sup>75</sup> Op. Cit. p. 13. Ahí mismo, en una nota al pie de página, Villanueva aclara que esto se originó a propósito de las afirmaciones de Wittgenstein

<sup>76</sup> Villanueva, Op. Cit. p. 58.

En cuanto a las observaciones, no me queda más que expresar mi acuerdo con la primera. Efectivamente, considero que el lenguaje que habla del dolor es parte del lenguaje de las sensaciones ( lo que no implica, al menos en mi caso, el considerar que el lenguaje de sensaciones funcione en todos los casos, como funciona en el caso del lenguaje que habla del dolor ) y que éste es un caso o un ejemplo del lenguaje privado. Sin embargo, sería prudente aclarar que el que se hable del lenguaje privado o que el lenguaje sea incomunicable, surge del hecho de que se están discutiendo las consecuencias de una cierta concepción de la significación del lenguaje. Las razones de lo anterior pueden encontrarse en lo que se ha dicho aquí respecto a los prólogos y, en general, respecto a la teoría del lenguaje como forma universal. Esto, de hecho, tiene que ver con la segunda observación relativa al pensamiento de Saul Kripke. Esta nos dice que el argumento del lenguaje privado es un argumento general acerca de lo que es significar o seguir una regla y que comienza por el párrafo 138. Con relación a esto, quiero decir que estoy de acuerdo con que el lenguaje privado tiene que ver con un argumento general de lo que es significar (dicho argumento, es lo que se ha venido manejando aquí como teoría del lenguaje como forma universal ) pero tengo mis dudas para equiparar esto con el seguir una regla. Por lo mismo no veo ningún problema en aceptar que la discusión respecto al lenguaje privado que se hace explícita en el párrafo 243 sea implícita desde antes. El problema que encuentro es cómo se ha de concebir la relación entre el lenguaje privado y el de seguir una regla.

Saul Kripke dice en el prefacio de su obra que, desde su punto de vista, el argumento del lenguaje privado debe explicarse principalmente en términos del problema de "seguir una regla"<sup>77</sup>. De hecho, Kripke piensa que en su interpretación el auténtico argumento del lenguaje privado ha de hallarse en las secciones que preceden al párrafo 243. Para él, en el 202, la conclusión queda explícitamente enunciada: "De ahí que no sea posible obedecer una regla 'privadamente', de otro modo, pensar que uno estaba obedeciendo una regla sería lo mismo que obedecerla", y más adelante agrega: "El argumento del lenguaje privado, tal

---

<sup>77</sup> Cfr. Kripke, Op. Cit. p. 7.

como se le aplica a las 'sensaciones', es sólo un caso especial de consideraciones mucho más generales previamente discutidas acerca del lenguaje..."<sup>78</sup>. De aquí puede verse que según Kripke el auténtico argumento del lenguaje privado es previo al parágrafo 243 y que la conclusión de la discusión aparece en el 202. Lo que desconcierta es que hable de una conclusión, pues puede entenderse que el lenguaje privado es la conclusión, o como dice, "un caso especial de la discusión sobre seguir una regla". Intentaré ser más claro, puedo reconstruirlo así: que hay una discusión acerca de la significación del lenguaje. Como la significación funciona en base a reglas y no se puede seguir una regla privadamente entonces, no hay un lenguaje privado y como no hay tal, entonces no puede serlo un lenguaje que se aplique, digamos, a las sensaciones Pero ¿y qué pasa con la significación? Me refiero a si queda o no la concepción de significación que se discute previamente ¿de dónde surge la discusión de las reglas?, ¿de la significación del lenguaje que discute Wittgenstein o de los juegos de lenguaje de los que habla? Responder esto me parece crucial, eso se intentará hacer en el siguiente capítulo.

No creo conveniente entretenerme más en el asunto sólo me resta hacer rápidamente dos observaciones: primero, que el mismo Kripke parece considerar que el asunto es problemático, pues insiste en que hay que tener en mente las consideraciones básicas acerca de las reglas y el lenguaje<sup>79</sup>. La segunda observación parecerá enigmática por el momento, pero espero aclararla cuando se hable de las reglas. Me refiero a que el mismo Kripke se ve obligado a reconocer que hay ciertas reglas básicas en su formulación del problema ( se trata de un diálogo con un escéptico ) que consiste en que se debe dar por hecho que hay un lenguaje común a la hora de discutir con el escéptico, es decir, que este no cuestiona el uso actualizado del lenguaje. Esto es, que no se cuestiona el uso del lenguaje en el momento en que éste es empleado para discutir el problema de la significación y el uso de las reglas. En pocas palabras, se presupone una comunidad actualizada de los significados del lenguaje en

---

<sup>78</sup> ibid. p. 12

<sup>79</sup> Ibid. p. 13.

que se discute<sup>80</sup>, aunque posteriormente parece descartar dicho presupuesto<sup>81</sup>.

Ahora hay que preguntar ¿ qué entiende Wittgenstein por lenguaje privado ? En el párrafo 243, Wittgenstein nos dice que está pensando en un lenguaje cuyas palabras "deben referirse a lo que solo puede ser conocido por el hablante, a sus sensaciones inmediatas, privadas. Otro no puede, por tanto, entender este lenguaje". Lo primero que se debe notar es que tras la lectura del párrafo completo no se encuentra el concepto del lenguaje privado, sino que habla de un lenguaje cuyas características se resumen en el párrafo citado ¿ cuáles son las características del lenguaje en el que esta pensando ? Habla de un lenguaje cuyas palabras refieren "a lo que sólo puede ser conocido por el hablante", piensa en un lenguaje cuyas palabras "refieren", esto es, piensa en un lenguaje cuyas palabras son signos y estos signos son los que refieren o apuntan. Pero ¿ a qué apuntan dichas palabras ? ¿ cual es ese algo, ese objeto en el que piensa Wittgenstein ? Ese algo debe ser de conocimiento exclusivo del hablante sólo quien usa dicha palabra puede conocer ese algo al que apunta. Únicamente él debe conocer el significado o el algo al que se refiere. Aquí hay, al menos, dos problemas ¿ qué tipo de objeto puede ser ese algo ?, además sólo puede ser conocido por el hablante al nombrarlo, pero ¿ puede llegar a ser conocido posteriormente por otra persona ?

¿ A qué tipo de algo se refiere ?, dice Wittgenstein: "a sus sensaciones inmediatas, privadas". Más arriba, en el mismo párrafo 243 dice " ¿ pero sería también imaginable un lenguaje en el que uno pudiera anotar o expresar sus vivencias internas -sus sentimientos o estados de ánimo, etc. - para su uso propio ?" El algo al que se refiere serían las sensaciones inmediatas, las vivencias internas ¿ cómo cuáles ? sentimientos o estados de ánimo, etc. (en otros párrafos hablará del dolor y del color) Esto abre un abanico de

---

<sup>80</sup> Cfr. Ibid p. p. 20 - 21.

<sup>81</sup> Cfr. Ibid. p. 28.



cuestionamientos, a saber: ¿ cómo refieren las palabras a las sensaciones ?, ¿ igual que cuando refieren a un objeto externo -una mesa-?, ¿ en qué está pensando Wittgenstein al decir que tales palabras se refieren a sensaciones privadas ?, ¿ otros podrán entender dichas sensaciones, las palabras de sensaciones ? Wittgenstein dice: No, "otro no puede, por tanto, entender este lenguaje" ( P. 243 ). Aquí habría que señalar dos cosas importantes: primero, que otro no puede entender y, segundo, que lo que no puede entender es el lenguaje. Respecto al "que otro no puede entender..." ya lo apuntaba Wittgenstein al decir que "sólo puede ser conocido por el hablante". Pero, ahora ¿ añade o no otra cosa en esta oración ? Ya se vio que hablaba de una referencia que sólo pertenecía al hablante, que era exclusiva de éste, y que por lo mismo no podía ser conocida. Ahora nos dice que no sólo es exclusiva del hablante, sino que además, por necesidad, nunca podrá ser conocida por nadie. La segunda opción es similar a la primera. En esta la exclusividad depende del objeto de la referencia. En el segundo dependiera del lenguaje: el lenguaje es exclusivo ( no podrá entenderse ) porque los objetos de referencia de sus palabras son exclusivos.

Puedo presentar de otra manera esto de "que otro no puede entender" y aquello de que "lo que no puede entender es el lenguaje". Respecto al primero ¿ por qué otro no puede entender ? a esto se ha de responder: por la singularidad de lo referido, pero ¿ cómo es posible que refiramos algo singular a través de un lenguaje ?, ¿ por qué pensamos que las sensaciones son algo singular ?, ¿ por qué las sensaciones se dan en mi cuerpo ?, ¿ y no tenemos en común con los seres humanos, un cuerpo ?, ¿ como se dan en el cuerpo ? Aquí la dirección que toma el pensamiento de Wittgenstein parece apuntar a cuestionar al "yo" que está en la base de dicha singularidad. Respecto a lo segundo ( el que lo que no entendemos es el lenguaje ) se nos abren nuevas perspectivas. Aquí parece indicar que el problema no radica en la supuesta singularidad de las sensaciones, sino en el lenguaje con que se pretende referir a dicha singularidad. El problema parece estar en el uso del lenguaje, esto es, el problema no radica en las sensaciones como sustrato de las referencias, sino en el lenguaje signico que las hace referencias. Es decir, el problema no radica en las referencias

como sustrato, sino en el uso del lenguaje como referenciante. En el uso del lenguaje para referir con signos.

Más adelante aparece ya el concepto de lenguaje privado. En el párrafo 269 Wittgenstein dice que "podríamos llamar <<lenguaje privado>> a los sonidos que ningún otro entiende pero yo 'parezco entender". Esto lo dice en relación a ciertos criterios de conducta de los que habla en el mismo párrafo. Uno de ellos, el segundo, tiene relación con lo que se ha citado. Dicho criterio es el de "que 'cree entender' la palabra, de que conecta un significado con ella, pero no el correcto" ( los otros son del que no entiende y del que entiende ). Pienso que el lenguaje privado tiene relación con el segundo criterio, porque quien cree entender la palabra, lo cree porque le parece entender. Pero ¿ por qué le parece entender ? En el párrafo 269 habla del sonido cuya característica es que "ningún otro entiende", lo que hace del "lenguaje privado" un lenguaje incommunicable por la privacidad cognoscitiva . Pero este hermetismo del conocimiento ( el que nadie entienda lo que yo entiendo ) ¿ puede ser llamado conocimiento ? Considero que las palabras claves de la oración citada son "que yo parezco entender" ¿ a que se refiere al decir que yo, el sujeto, parezco entender ? Aquí lo relevante es que se cuestiona la exclusividad del conocimiento de las sensaciones, que esta en el origen del lenguaje privado Se cuestiona, por decirlo así, el supuesto derecho epistemológico que da al sujeto su singularidad sensitiva, sobre la cual se sostiene su exclusividad cognoscitiva. Lo que dicho de otra manera, hace que sus sensaciones sean inefables. Me parece que Wittgenstein piensa en un lenguaje cuyas características lo hacen incommunicable, por la exclusividad o singularidad de sus objetos que sólo se dan en cada persona. Se podría entender así como un lenguaje al cual la singularidad de lo referido ( las sensaciones ) o del referente ( signo ) o ambos, lo conviertan en un lenguaje incommunicable Un lenguaje muerto o negado para la comunicación, un instrumento fallido. Pero ¿ por qué hablo de comunicación e incommunicación ? porque me parece que el paradigma con que se caracteriza a dicho lenguaje es el de la relación entre dos polos: el de un hablante cuya singularidad sensitiva no es, ni puede ser conocida por el

oyente -sus sensaciones son incommunicables-; o cuyas palabras son ininteligibles para el oyente y no podrían ser inteligibles debido a la singularidad de lo referido -sus palabras no comunican- o, en último caso, el hablante tiene un lenguaje en que ni lo referido, ni lo referente puede ser conocido por el oyente, debido a la exclusividad cognoscitiva de la singularidad sensitiva como referencia del signo. Pero ¿ Como entender esto ? ¿ no es una contradicción hablar de un lenguaje incommunicable ? ¿ de donde sale el concepto de lenguaje privado ? ¿ puede existir tal lenguaje ? Bueno, ante estos cuestionamientos puedo responder que me parece que Wittgenstein intenta plantear que el lenguaje privado es una consecuencia del entender la esencia del lenguaje como forma universal, y del explicar esta mediante la fórmula signo-referencia. Esto sucede, al menos, en el caso del lenguaje que habla del dolor, cuando la sensación de dolor ocupa el lugar de la referencia. La idea que intento sostener es que Wittgenstein concibió al lenguaje privado, por lo menos en el lenguaje que habla del dolor, como una consecuencia de la manera de entender al lenguaje

El lenguaje privado es un lenguaje incommunicable y esto, en cuanto implica un contexto social ( se requiere al menos de un oyente ) es, un hablar de lo inefable. Pero ¿ cual es la relación que hay entre lo inefable y el lenguaje privado ? Antes de discuirir sobre ello es necesario revisar otros puntos; porque el análisis y las consecuencias de la teoría del lenguaje como forma universal en lo que respecta al lenguaje del dolor, no termina con el lenguaje privado, sino que nos conducen al solipsismo, al menos, al solipsismo comunicativo. Este último desaparece al cuestionar la existencia de un lenguaje privado. En otras palabras, el que el hablante tenga la exclusividad cognoscitiva del significado de su lenguaje, por su singularidad tanto sensitiva como del referir, se rompe cuando se cuestiona tanto la singularidad como el referir. El que se niegue el carácter exclusivo del lenguaje privado implica que dicho lenguaje puede ser conocido y entendido por otro. Hay que preguntar pues, ¿ que es el solipsismo comunicativo y como es que va implícito en la idea del lenguaje privado ?

### 3.3) El solipsismo comunicativo

¿ Qué es el solipsismo comunicativo ? ¿ por qué se afirma que va implícito en la idea del lenguaje privado ? Wittgenstein no nos dice textualmente qué es el solipsismo. Sin embargo lo menciona en los parágrafos 24, 402 y 403 de la primera parte de sus Investigaciones Filosóficas<sup>82</sup>. Curiosamente, en el párrafo 24 al discutir la heterogeneidad de los significados, la multiplicidad de los juegos de lenguaje y la significación de las posibilidades de transformar las oraciones en descripciones de una vida interior, anuncia que esto último se verá en otro lugar. Ahí coloca entre parentesis la palabra "solipsismo". Lo que hace suponer que hablará posteriormente de ello. Sin embargo uno se lleva la sorpresa de que dicho término reaparece, muy escuetamente, hasta los párrafos 402 y 403 donde parece dar por hecho que el lector sabe de lo que se está hablando.

En el párrafo 403, después de mencionar que en el caso de que se "reservara la palabra <<dolor>> exclusivamente para lo que hasta ahora he llamado <<mi dolor>> y para lo que los demás han llamado <<el dolor de L. W. >>, no se haría ninguna injusticia a los demás, siempre y cuando se proveyera de una notación por la que se pudiera sustituir de alguna forma la eliminación de la palabra <<dolor>> en otras conexiones", termina diciendo "¿ pero qué ganaría yo con esta nueva forma de representación ? Nada, ¿ pero el solipsista tampoco quiere obtener ninguna ventaja práctica al defender su concepción !". Aquí se puede preguntar ¿ cuál es la concepción del solipsista ? ¿ qué es lo que defiende ? lo que muestra que se da por hecho que se sabe lo que se ha de entender por concepción solipsista. Sin embargo no ha hablado explícitamente de ello. La pregunta es ¿ que indica lo anterior ? a lo que puedo responder que hay dos posibilidades que olvida u omite hablar de ello e. que

<sup>82</sup> Tal vez sea importante indicar que desde el Tractatus tenía en mente al solipsismo. Habla de él en los párrafos 5.62 y 5.64. Por cierto, en el 5.62 hay una breve indicación entre parentesis sobre un "lenguaje que sólo yo entiendo" que parece coincidir con el lenguaje privado de las Investigaciones. Además, en el 6.4 aparece cierta identificación entre el solipsismo y el realismo, que reaparece en el 402 de las Investigaciones.

se habla implícitamente de ello en las reflexiones que anteceden a dichos párrafos. En mi caso, me inclino definitivamente por la segunda opción. El que el solipsismo esté implícito en sus reflexiones anteriores, puede verse en la pista que da con las primeras palabras citadas del párrafo 403, e incluso en lo dicho respecto al 24. En este se relaciona al solipsismo con la vida interior y en el 403 dice que el dolor se puede considerar como un ejemplo de vida interior. Es decir, mi dolor es parte de mi vida interior o, el dolor de Wittgenstein es parte de la vida interior de Wittgenstein. En ambos casos ( vida interior y dolor ) se reflexiona sobre su relación con el lenguaje. En ambos casos se pretende que el lenguaje hable de "mi" vida interior y de "mi" dolor. Lo que conduce inmediatamente a la idea del lenguaje privado.

La conexión aparece con mayor claridad si se revisan con esmero las palabras citadas del párrafo 403. Ahí se trata de equilibrar la relación que hay entre el signo y la referencia, transformando la relación en una relación unívoca, es decir, que a un signo le corresponda una, y sólo una referencia. Esto lo ejemplifica Wittgenstein así: reservar para el signo "dolor" la remitencia o referencia exclusiva de "mi dolor" o de lo que los otros llaman "el dolor de L. W.". Para ello hay que eliminar la conexión del signo "dolor" con otras referencias y sustituir al signo "dolor", por ejemplo, por el "dol" de Ernesto o el "lor" de Luis Antonio. Apuntando de esta forma a las sensaciones de dolor correspondientes. Esto último constituye el meollo del problema del lenguaje privado.

Hay otra manera de explicar el nexo que existe entre el lenguaje privado y el solipsismo. El lenguaje privado se plantea bajo el supuesto de que la referencia del signo es y apunta, a una singularidad sensitiva, lo que nos conduce a una exclusividad cognoscitiva por el conocimiento exclusivo del objeto del referir. Lo que parece plantearse en el párrafo 403 es el buscar una correspondencia a la singularidad sensitiva. Esto se consigue haciendo que a la singularidad sensitiva del dolor le corresponda una singularidad signica ( del signo ), lo que implica la singularidad del referir de aquel que padece dicha sensación. Esto es,

haciendo que un signo señale únicamente a una sensación. De esta manera se singularizan los signos a costa de su multiplicación. Sin embargo, lo único que se consigue es hacer explícito algo que ya está implícito en el lenguaje privado. Se hace explícito que cuando Wittgenstein dice que siente dolor, sólo él se entiende, porque "dolor" es el nombre de su sensación ( y "dol" es el de la sensación de Ernesto y "lor" el de la de Luis Antonio ) mientras que al usar la palabra dolor como un concepto genérico se entiende, implícitamente, que sólo Wittgenstein sabe de que se trata, porque sólo él sabe cual es su sensación ( lo mismo sucede con Ernesto y Luis Antonio aunque usen el mismo signo, la palabra: dolor ) De acuerdo con esto se puede esquivar la equivocidad del signo, pero no su exclusividad cognoscitiva. Esto último constituye, a su vez, el meollo del solipsismo. Pero no ha quedado claro por qué un lenguaje privado es un lenguaje que implica al solipsismo. Ni tampoco que es esto del solipsismo. Para aclararlo, voy a permitirme citar unas breves palabras de Bertrand Russell

" El solipsismo -dice- suele definirse como la creencia de que sólo yo existo"<sup>85</sup>

Las palabras de Russell sirven como un ejemplo con el cual comparar la idea de solipsismo que se está revisando. La definición del solipsismo como creencia de que sólo yo existo me parece muy radical. Yo me inclino a pensar que la idea de Wittgenstein no es tan radical. Si bien la idea de un lenguaje privado puede conducir a la idea de un solipsismo que niegue la existencia de lo otro, no es necesario que se llegue a tales extremos. A mi me parece que el solipsismo en el que piensa Wittgenstein como consecuencia del lenguaje privado, es de tipo comunicativo. Es decir, no se trata de la creencia de que sólo yo existo, sino de la

<sup>85</sup> Cfr. Russell, Bertrand, El Conocimiento Humano Ed Planeta-Agostini, Col Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo # 5, Barcelona, 1992 p. 18e. En esa misma página comienza un análisis sobre el solipsismo que termina en la página 192. Russell distingue varias clases de solipsismo. Las reflexiones que aquí se presentan no coinciden del todo con las que Russell presenta. Por otro lado, de aquí surge la reflexión sobre lo que se ha llamado "el problema de otras mentes". Véase, por ejemplo, el post-scriptum de Kripke, Op. Cit. 119

creencia de que sólo yo me entiendo. Sólo yo me entiendo -y me entenderé- porque mi lenguaje es privado; porque sólo yo se con exactitud lo que quiero decir cuando digo que me duele la muela; porque mi lenguaje es incomunicable jamás podre comunicarle a otro lo que quiero comunicarle ( al menos, respecto a mi sensación de dolor ) Por lo mismo no necesito poner en duda la existencia del otro, me basta con dudar que el otro me entienda, que me comunico con el a través de mi lenguaje. Por decirlo así, cuando hablo me hablo a mí mismo, no porque el otro no exista, sino porque el otro no me entiende. Mi hablar, mi dialogar no son más que soliloquios, porque únicamente yo conozco aquello de lo que hablo. Cuando hablo a otros de mi dolor no estoy más que dialogando conmigo mismo al respecto, en sentido estricto no estoy dialogando sino monologando.

Si mi lenguaje que habla del dolor es un lenguaje privado y, por ende, incomunicable, entonces todo discurso que hable de dolor es subjetivo, no porque exprese mis sensaciones y sentimientos como sujeto, sino porque la objetividad esta negada. Porque todo discurso que pretenda hablar del dolor es un discurso que solo entiende quien lo emite. En todo caso lo subjetivo y lo objetivo se funden en el lenguaje que habla del dolor, porque el objeto de su discurso es algo que solo el sujeto entiende y conoce como su objeto o, como dice Wittgenstein en su ejemplo del diario "es correcto lo que en cualquier caso me parezca correcto" ( p 258 ). La comunicacion no es posible, no porque no haya nadie con quien comunicarme, sino porque no hay nadie que pueda entender lo que quiero comunicarle. Si el lenguaje que habla del dolor es un lenguaje privado e incomunicable entonces estoy condenado al solipsismo comunicativo, a la soledad. Mi vida interior (al menos en lo que respecta al dolor) no solo me individualiza, me aísla. Mi vida interior es una isla franqueada y limitada por la cognoscibilidad de mi lenguaje. Los barcos que parten de la isla nunca llegan a la orilla, ni de esta a la isla, con el cargamento con que partieron.

El solipsismo comunicativo es aquella consecuencia insostenible y aterradora, a la que conduce la explicacion del lenguaje como forma universal, en la que la relación

signo-referencia es postulada como el único orden del funcionamiento del lenguaje. Esto parece suceder en lo que respecta al paisaje del lenguaje del dolor, pero no se debe olvidar que esto es únicamente un paisaje de un álbum de paisajes. El paisaje que pinta al solipsismo comunicativo, convierte al lenguaje que habla del dolor en un lenguaje que intenta trascender las fronteras de lo inefable sin conseguirlo. En cuanto a la relación de lo inefable con todo esto, es claro que el mundo del lenguaje que habla del dolor es una esfera en la que estamos encerrados. Por más que se intente traspasar la esfera del lenguaje que habla del dolor, no puede hacerse. El solipsismo comunicativo que nos envuelve hace inútil todo intento. Ante ello, y la inutilidad e ineficacia del hablar, lo mejor es callarse. Curiosamente esta es la proposición 7, con el que termina el Tractatus: "De lo que no se puede hablar hay que callar"<sup>14</sup>

Ya se ha dicho que parece que Wittgenstein pretende romper su silencio (ahora se puede agregar: su silencio solipsista) con sus reflexiones generales en torno al lenguaje. Aparentemente piensa que la posibilidad de romper con el silencio se encuentra en la posibilidad de entender de otra manera al lenguaje, y de hablar, no de "el" lenguaje, sino de "los" lenguajes. Esto y la relación que hay entre ello y lo inefable se presentará en el siguiente capítulo.

---

<sup>14</sup> Tractatus, Op. Cit.



### III. LA PROPUESTA DE WITTGENSTEIN: LOS JUEGOS DE LENGUAJE

#### 1) PANORAMA GENERAL DE LA TEORÍA DEL LENGUAJE EN LA PRIMERA PARTE DE LAS INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS DE WITTGENSTEIN.

##### 1.1) Palabras indefinibles, juegos de lenguaje y parecidos de familia

Ahora falta ver cual es la propuesta que ofrece Wittgenstein para aclarar el problema. Por ello la idea que guiara la mayor parte de este capítulo es intentar aclarar cual es ese "orden" que se establece para una finalidad determinada de la que se habla en el párrafo 132. Se buscará presentar el orden con el que se pretende aclarar el problema (con ello se busca equilibrar el ámbito crítico con el ámbito propositivo de la obra de Wittgenstein). La idea de presentar dicho orden en un único capítulo parece pretenciosa. De ahí que el carácter que toma ahora la investigación es más sintético que analítico, es decir, no se pretende hacer un análisis completo, sino presentar un panorama de dicho orden. Este panorama se presentará en el primer apartado, en el segundo se intentará revisar el ejemplo del lenguaje que habla del dolor "visto" a través de dicho orden, por último, en el tercer apartado, se presentarán algunas reflexiones en torno a la propuesta de Wittgenstein.

Por lo pronto hay que comenzar hablando de los conceptos y palabras indefinibles. Aunque con esto de "indefinibles" se presenta ya un problema, pues se quiere entender con ello que hay palabras que parecen no tener definición, y también que hay palabras a las que no les corresponde una única definición, sino múltiples definiciones. Y aquí hay que reflexionar brevemente en lo que se está entendiendo por definición, pues, podría objetarse que una palabra a la que le corresponden múltiples definiciones no es una palabra definida. Pero esto sucede cuando se entiende "definir" como poner límites de una única cosa, es decir, que a la definición de una palabra le corresponde como una única cosa, una esencia. Una esencia que la hace ser lo que es la definición de una palabra. Pero esto

es, para Wittgenstein, "estar cegado por el ideal". Entonces se podría aventurar que la definición de una palabra es lo que se quiere decir con la palabra, lo que se significa o dice con ella. Sin embargo, este nuevo intento padece de un defecto similar al anterior, pues decir "lo que se quiere decir con la palabra" es, de algún modo, sustituir la referencia mediante la intención. Definir una palabra es decir lo que esta significa y esta significa su referencia (aquello que se quiere decir), pero esto es aceptable solo en ciertos casos, pero no en otros. Esto me hace pensar que no solo es lo que se quiere decir "con" la palabra, sino tambien lo que se dice "en" la palabra. Este ultimo limita el papel del hablante, es tanto como decir que el habla "habla", y no solo el hablante habla. Sobre estas cuestiones se hablara posteriormente

En el sentido indicado hay que entender que las palabras tienen multiples definiciones, con semejanzas y diferencias entre ellas. Es aqui donde aparece la idea de Wittgenstein respecto a los juegos de lenguaje. "Lo que nos desconcierta -dice Wittgenstein- es la uniformidad de su apariencia cuando las palabras nos son dichas o las encontramos escritas o impresas. Pero su 'empleo' no se nos presenta tan claramente" (P. II) El que hable del empleo de las palabras parece sumergirnos en un panorama basto de posibilidades, casi un caos, porque la sencillez de las palabras parece trocarse por la multiplicidad de las palabras en sus relaciones con quien las emplea, para que las emplea y, en general, en las circunstancias bajo las cuales se emplean. En este caos aparente es donde aparece el concepto de los juegos de lenguaje, para intentar señalar un orden donde parece que no lo habria. Ahi parece decir, "Miren, ahi hay, a pesar de todo, un orden -o una serie de ordenes- en medio del caos" Wittgenstein dice

"Llamare tambien 'juego de lenguaje' al todo formado por el lenguaje y las acciones con las que esta entretreido" (P. 7)

Lo anterior indica que el juego de lenguaje viene a sustituir al simple lenguaje o al simple

hablar, aquí el hablar está entretelado con las acciones. Este estar "entretelado" parece indicar cosas importantes, pues la supuesta uniformidad del lenguaje fundada en la unidad de las referencias parece trasladarse, de la simple palabra a la complejidad del hablar-actuar. La uniformidad de las palabras es aparente cuando son dichas, pero no es tan aparente cuando se mira su manera de empleo en el tejido hablar-actuar. La uniformidad que parece tener el lenguaje no radica en las referencias, sino en el entretelamiento del lenguaje y las acciones. Con ello parece meterse en un asunto complicado, pues las acciones multiplican las aristas ya de por sí complejas, del asunto<sup>87</sup>. Lo anterior brega con claridad en el párrafo 65, ahí se sugiere la explicación que aquí se presenta. Dice Wittgenstein

"Hablas de todos los juegos de lenguaje posibles, pero no has dicho en ninguna parte que es lo esencial de un juego de lenguaje y, por tanto, del lenguaje. Que es común a todos esos procesos y los convierte en lenguaje, o en partes del lenguaje" (P 65)

Aquí, como puede verse, se cuestiona por aquella referencia, por aquella esencia a la que nos remitimos mediante el término lenguaje. De tal modo que a todo lo que le llamamos lenguaje debe tener un algo en común que justifique por que le llamamos así. Algo que haga superar sus diferencias, y que a pesar de ellas permanezca siendo lenguaje. Es decir, se piensa en buscar ciertos límites que en la diferencia hagan la unidad. A esto responde Wittgenstein, en el mismo párrafo

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

<sup>87</sup> De cualquier modo, el tejido entre el lenguaje y la actividad parece resaltar en el mismo concepto de juego de lenguaje. Ello es notorio con el término "juego".

parentescos, los llamamos a todos 'lenguaje'" (P.65)

Es decir, no existe 'el' lenguaje sino 'los' lenguajes. Y los lenguajes no tienen nada que sea común a todos ellos, más bien hay un entrecruzamiento de parentescos, aunque también puede decirse que lo común de los lenguajes es eso: ser lenguajes. Además, no son únicamente lenguajes sino que son 'juegos de lenguaje', lo que indica que el lenguaje como tal está fusionado con las actividades en que aparece. Aquí emerge lo que ya se señaló en el capítulo anterior respecto a una "intencionalidad" del lenguaje. La simbiosis entre la actividad y el lenguaje queda señalada en el concepto de 'juego de lenguaje'. Así el lenguaje aparece como el empleo del lenguaje en el actuar (y siempre se actúa bajo circunstancias, en un contexto). El juego de lenguaje es intencional en el sentido de que todo lenguaje o juego de lenguaje remite a una actividad. En los distintos momentos, en las distintas actividades en que empleamos el lenguaje, decimos que lo empleamos, no porque hay algo común a todos ellos, sino porque hay ciertas cosas en común con algunas actividades que, a su vez, tienen ciertas cosas en común con otras actividades. Es decir, hay ciertos parentescos pero, como explica Wittgenstein esto de los parentescos? El dice:

"No puedo caracterizar mejor esos parecidos que con la expresión 'parecidos de familia'; pues es así como se superponen y entrecruzan los diversos parecidos que se dan entre los miembros de una familia: estatura, facciones, color de ojos, andares, temperamento, etc., etc. - Y' dire los 'juegos' componen una familia" (P.67)

Wittgenstein intenta explicar lo anterior poniendo como ejemplo, en el mismo pasaje, los distintos tipos de números. Nosotros analizaremos el ejemplo del dolor en el siguiente apartado. Sin embargo es necesario adelantar algunas cosas para abrir el camino a la comprensión de los parecidos de familia. Para ello propongo que se revisen cuatro oraciones donde aparece el término dolor.

- 1) Tengo "dolor" de muelas.
- 2) El "dolor" es una sensación corporal.
- 3) "Dolor" es una palabra del castellano.
- 4) No he podido superar el "dolor" que me produjo la muerte de mi hermano.

En estas oraciones aparece la palabra "dolor", lo que parece indicar que hay cierta uniformidad en el lenguaje fundada en la unidad de las referencias. En otras palabras, parece que tendria que haber algo comun a lo que apuntan estas palabras, pues empleamos la 'misma' palabra. El problema es si se trata de la misma palabra o de palabras diferentes, es decir, hay un significado que sea común a las cuatro o sólo hay cierto parecido. Intentaré ensayar tres breves tentativas de explicación.

La primera explicación consiste en lo siguiente: si miramos atentamente las cuatro oraciones parece que tienen referencias distintas, o la misma referencia pero en distinto nivel. En la primera: Tengo dolor de muelas, la palabra "dolor" parece referirse a la sensación de dolor. En la segunda el dolor es una sensación corporal, la palabra "dolor" parece referirse al concepto de dolor. En la tercera dolor es una palabra del castellano, la palabra "dolor" parece referirse al propio termino dolor. En la cuarta. No he podido superar el dolor que me produjo la muerte de mi hermano, la palabra "dolor" parece referirse al sentimiento de dolor. Con ello tenemos que la 'misma' palabra apunta en distintos niveles a la sensación, al sentimiento, al concepto y al termino. Son distintos niveles porque podemos pensar en la sensación y el sentimiento como nivel del ser, el concepto como nivel del pensar y el término como nivel del hacer (lingüístico). Así podríamos pensar en otras oraciones en que la misma palabra dolor parezca apuntar a otros niveles. Aquí está implícito el problema del referir que puede llevarnos al lenguaje privado y al solipsismo comunicativo. Se puede preguntar si en la oración: "Tengo dolor de muelas", la palabra dolor se refiere a lo mismo que en la oración "Juan tiene dolor de muelas" ¿. En las dos oraciones la palabra

dolor se refiere a lo mismo? y aquí se tiene el problema del referir y el problema de lo que se quiere decir con "lo mismo". Pero nos desviamos de la pregunta inicial ¿hay algo común en las primeras cuatro oraciones, y en las otras dos que haga que en ellas se use la misma palabra "dolor"?

Aquí podemos presentar la segunda explicación. Se puede objetar que el problema reside en que no se hace la distinción, muy común en algunos filósofos, entre el uso y la mención de una palabra<sup>80</sup>. De modo que en las oraciones 1 y 4 se usa la palabra, mientras que en la 2 y 3 se menciona la palabra. Lo cual reduce el problema de la significación común en dos posibilidades. Haciendo a un lado la cuestión de que la mención de una palabra es un modo de uso de la misma, queda en pie el problema de si hay un significado común a las cuatro apariciones de la palabra dolor, porque puede suceder que en un contexto diferente el uso se transforme en mención y viceversa. Es decir, parece que el problema de la significación es anterior a la finalidad perseguida con la distinción entre uso y mención al introducir la finalidad se introduce la distinción. Y el problema parece consistir en la posibilidad de que independientemente de la finalidad, exista un significado común, aunque de hecho parece ser que la posibilidad misma de hacer la distinción, entra en juego con el problema. Esto se presenta si la distinción implica que no hay nada en común, pues al decir que la mención de una palabra es un uso de la misma se vuelve patente que hay una relación que las subyace (por ejemplo, no digo 'dolor' es una pieza de la Montaña Rusa de Chapultepec, sino que es una palabra de un lenguaje -castellano- )

La tercera tentativa de explicación es preguntar, por ejemplo, si en este mismo escrito, al traer a colación las cuatro oraciones donde aparece la palabra 'dolor', esta es usada o mencionada. Con ello intento resaltar el hecho de que junto al uso o mención de una palabra

<sup>80</sup> Véase, por ejemplo en Mundie, Op Cit p 12, donde dice que la palabra se usa, por ejemplo, para hablar de las cosas que denota o las propiedades que connota y mencionar una palabra para hablar sobre ella, su definición, su significado, su uso, etc.

está el hecho de que se le usa o menciona en un contexto. Y con ello regresamos a Wittgenstein, pues cuando éste propone ejemplos de este tipo pide al lector que piense en el contexto donde aparecería dicha palabra o dicha oración. Bastará un ejemplo para probar esto, dice Wittgenstein.

"<<Después de haber dicho esto, la deje como en el día anterior>>".

- ¿Entiendo esta oración? ¿La entiendo al igual que si la hubiera oído en el curso de una narración? Si aparece ahí aislada, entonces yo diría que no se de qué trata. No obstante, yo sabría como se podría usar esta oración, yo mismo podría inventar un contexto para ella." (P. 525)

Lo anterior nos explica que la uniformidad aparente del lenguaje ( originada por el hecho de que las mismas palabras aparecen en distintos contextos ) no radica, como se piensa, en que hay una unidad referencial, un algo común a lo que apuntan las palabras, sino en los contextos en que estas aparecen. La semejanza de los contextos no se da por la uniformidad de las palabras que ahí aparecen, mas bien es a la inversa. La semejanza de las palabras se da por la uniformidad de los contextos en que ellas aparecen. Las palabras no me explican el contexto, sino que es el contexto el que me explica las palabras. Ante la oración "tengo dolor de muelas" puedo pensar e inventar muchos contextos, lo que vuelve problemática la investigación porque me llama a buscar un algo común en la significación de las palabras. Pero el contexto no se vuelve significativo por las palabras, sino que las palabras se vuelven significativas por el contexto. Así, ante la oración "tengo dolor de muelas" dicha en el contexto de este trabajo se tiene una significación distinta a la que tendría si la misma oración aparece en un consultorio dental. La respuesta -lo que hago con las palabras- es distinta.

Así pues, el lenguaje deja su lugar a los juegos de lenguaje donde se entretienen el lenguaje y las actividades, el significado esencial ( una referencia común ) deja su lugar a los

parecidos de familia donde los juegos componen una familia o, si se quiere, los juegos componen familias. Todo ello bajo un contexto. Es decir, tras los juegos de lenguaje y los parecidos de familia se encuentran los contextos en que éstos aparecen. Se puede pensar que los juegos componen una familia de dos maneras ( en realidad se puede pensar de múltiples maneras, pero aquí se resaltan dos ), como los juegos de lenguaje de la palabra dolor o los juegos de lenguaje con la oración "tengo dolor de muelas". En ambos casos los juegos componen familias en las que las palabras mantienen entre sí semejanzas de familia. No hay un único significado que sea común a todos estos juegos, sino ciertos parecidos de familia y esto es implícito en un contexto. La idea de los juegos de lenguaje es una consecuencia de la explicación del lenguaje como un algo heterogéneo ( como el lenguaje privado lo era de la explicación del lenguaje como un algo homogéneo ). La homogeneidad y uniformidad del lenguaje se transforma en la heterogeneidad y multiplicidad de los juegos de lenguaje y de los contextos.

Las consecuencias de la heterogeneidad de los juegos de lenguaje tocan, inclusive, a los fundamentos y supuestos de esta tesis. Por ejemplo, en el primer capítulo se definió lo que se entendía por comunicación. Bueno pues, podemos hablar de los juegos de lenguaje de la comunicación. Ello implica que al definir aquí lo que se entiende por comunicación, se está cegado por el ideal, si con ello se pretende presentar una definición válida absolutamente para todos los casos. Entonces habría que reconocer y explicitar que lo que se presentó como comunicación es lo que se entiende por ello en este contexto, y que la comunicación se puede entender de otra manera en otro contexto. Pero, ¿ como es que se relacionan los juegos con el contexto ?, ¿ que hace a un juego ser un juego ?, ¿ hay reglas en dichos juegos ? En la siguiente sección de este apartado se intentará dar respuesta a estas interrogantes.



## 1.2) Los juegos de lenguaje, las reglas y el contexto

El concepto de juegos de lenguaje es muy complejo. En su aparente sencillez se oculta una gran diversidad de caminos de interpretación. Resulta curioso observar que incluso hay por ahí un texto de Françoise Davoine que se presenta como una novela de clínica psicoanalítica<sup>57</sup> cuya trama se teje con los hilos del pensamiento de Wittgenstein. En dicha obra se plantea la idea del juego de lenguaje de la locura. El juego se juega mediante lo que ahí se denomina "transferencia psicótica", que es algo así como un intercambio significativo del lenguaje. El juego de la locura que se juega entre el paciente y el terapeuta se basa en ciertas reglas que se establecen de acuerdo al paciente en turno ( el terapeuta es el mismo ) y, también en base a ciertas reglas concomitantes al juego de lenguaje que se juega. Para poder jugar el juego, el terapeuta tiene que asimilarse o participar de la locura ( con ello juega el juego de lenguaje de la locura ) del paciente hasta alcanzar, de este modo, una cierta comunidad de lenguaje. Pero la comunidad efectiva del lenguaje solo se alcanza cuando, una vez que se está jugando el juego de la locura, se modifican y se crean reglas de acuerdo a la locura específica del paciente en turno. Unas son las reglas que regulan el juego de lenguaje de la locura y otras las que regulan el juego de lenguaje de la locura específica que se juega con un paciente determinado. De hecho, esto -se pretende- llega al extremo de que en la terapia se confunden el terapeuta y el paciente lo que da por resultado que, en ocasiones, el paciente deviene terapeuta del psicoanalista.

El comentario a la obra de Davoine es interesante porque permite advertir una interpretación de las reglas que no coincide necesariamente con la ya citada de Saul Kripke. Me parece que este aceptaría que la comunidad actualizada del lenguaje coincide con lo que aquí se está diciendo respecto a jugar el juego de lenguaje de la locura. Jugar el juego coincide con la necesidad de jugar bajo una comunidad actualizada de lenguaje. En este caso

<sup>57</sup> Cfr. Davoine, Françoise, La Locura Wittgenstein, Ed. Epele ( en México, por la Editorial Psicoanalítica de la Letra ), Col. libros de artefacto, México, 1994.

se aludiría a una comunidad entre el paciente y el terapeuta, previa al desarrollo del juego con un paciente determinado. Sin embargo, pese a que Kripke y Davoine coinciden en este punto, parecen separarse en lo que se sigue de él. Kripke piensa que se trata de un argumento escéptico en torno a la significatividad del lenguaje<sup>88</sup>, de ahí que piense que el argumento está encaminado a cuestionar esta comunidad actualizada del lenguaje para sustentar, por decirlo así, la coincidencia del diálogo entre hablante y oyente en la práctica. Lo anterior no deja de tener ciertos fundamentos en la obra de Wittgenstein, pero encuentro que pasa por alto algunas distinciones que se hacen ahí. Estas sí son tomadas en cuenta por Davoine, lo que le permite pasar de las reglas del juego que se juega a las reglas del juego que se juega con un paciente determinado.

Me inclino a pensar que el problema radica en el lugar que se otorga al problema de las reglas dentro del pensamiento de Wittgenstein. Es decir, si el asunto de las reglas aparece con relación a la teoría de la significación que se está revisando y como crítica de esta teoría, o el asunto de las reglas tiene que ver, más bien, con la propuesta de Wittgenstein ("el orden que se establece para una finalidad determinada") sobre una tentativa de explicación en torno al lenguaje. En pocas palabras, el asunto de las reglas aparece como crítica a la idea de "el" lenguaje o como autocrítica y explicación de los juegos de lenguaje. Me inclino, al igual que me parece lo hace Davoine, por la segunda posibilidad.

Hay dos razones que me inclinan a pensar que la posibilidad correcta es la de ver las reglas con relación a los juegos de lenguaje. La primera es que si de acuerdo con Kripke, a la altura en que este toma la discusión de las Investigaciones Filosóficas, se acepta que hay ahí una especie de diálogo con un escéptico, entonces habría que aceptar, bajo los mismos

---

<sup>88</sup> Cfr. Kripke, Op. Cit. Conozco otra obra que intenta seguir el camino señalado por Kripke y que, además, intenta presentar una perspectiva histórica respecto al problema que denominan escéptico. Ahí se presenta lo que llaman el escépticismo de Wittgenstein. La obra es Cabanchik, Samuel, El Reves de la Filosofía Lenguaje y Escepticismo, Ed. Biblos, Buenos Aires, 1993.

términos, que previo al diálogo con el escéptico hay un diálogo con un dogmático que parecería iniciar en el primer párrafo de las *Investigaciones Filosóficas*. Es decir, se parte de una teoría homogénea del lenguaje y de su crítica. En la crítica se propone una explicación heterogénea del lenguaje y se somete a crítica. Mirar solo el escepticismo es ignorar la teoría homogénea y la propuesta heterogénea del lenguaje. La segunda razón surge de la misma lectura de los juegos de lenguaje valorando el que este sea concebido como "un todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entrelazado".

En el concepto de juego de lenguaje la noción misma de 'juego' nos remite a pensar en la actividad. En una actividad entrelazada, interrelacionada con el lenguaje. Por interrelación se entiende aquí ese entrelazamiento del lenguaje con las acciones. En esta interrelación parecen destacar dos características. Por un lado, a la aparente uniformidad del lenguaje se le contraponen la diversidad de las acciones, se diría que la homogeneidad del lenguaje es desmitificada por la diversidad de las acciones, esto es, que hay palabras que aparecen en distintas actividades con distintos significados. Por otro lado se presenta el caso inverso, pues a la aparente multiplicidad de las acciones se le contraponen una cierta uniformidad en el lenguaje, esto es, que las diversas actividades parecen unificarse de distintos modos ( y distintas unificaciones ) mediante el lenguaje. A la identidad u homogeneidad del lenguaje se le enfrenta la diferencia de las actividades en que aparece dicho lenguaje y a la inversa.

Lo anterior pretende proponer que el concepto de juego de lenguaje pretende ser un medio entre la identidad y la diferencia. Es decir, entre la aparente homogeneidad ( teórica ) del lenguaje y la multiplicidad ( real, práctica ) de las actividades y contextos ligados al lenguaje, aparece la heterogeneidad de los juegos de lenguaje. Otra manera de decirlo es que los juegos de lenguaje se presentan como mediación entre la comunicación absoluta ( con todos ) pretendida por las teorías homogéneas del lenguaje y la incomunicación derivada de la aceptación de la multiplicidad o diversidad absoluta de las actividades. Ante los extremos del expresar para todos ( el que pueda comunicarme con todos ) y el expresar para sí mismo

( el que sólo yo me entienda, como se vio al hablar del lenguaje privado y del solipsismo comunicativo ) aparece el expresar para alguien ( para aquellos con los que se comparte una cierta pre-comprensión ) en los juegos de lenguaje.

Se me ocurre otra manera de presentar todo esto, aunque no intentaré explicarlo como debiera, pues desviaría de tal modo la tesis que habría que realizar otra sólo para aclarar el asunto. La pretendida homogeneidad del lenguaje, o al menos la teoría del lenguaje como forma universal presentada bajo la relación signo-referencia, presenta al lenguaje como algo fuera del espacio y del tiempo en el sentido de que se pretende que a determinado signo del lenguaje le corresponde determinada referencia. La referencia está fuera del espacio y del tiempo. Lo que varía es el signo, por ejemplo, entre los chinos y los holandeses. Y cuando parece cambiar la referencia, se busca un algo común que las unifique, se busca una esencia que corresponda al signo, y esto común queda fuera del espacio y del tiempo. Por otro lado, se presenta quien sostiene la temporalidad y espacialidad del lenguaje, quienes piensan que el lenguaje no se da sino en el hecho fáctico del habla, en el acto de hablar. Visto así, el habla es algo individual, porque siempre habla alguien, pero cuando éste habla, lo hace en determinado contexto espacio-temporal. En este sentido el lenguaje está inmerso en el espacio y el tiempo, y la referencia es, entonces, relativa al espacio y al tiempo de quien habla y, en general, al contexto en que habla. Esto hace del lenguaje un caos, pues equivale a sostener que no hay dos hombres que hablen el mismo lenguaje por la dependencia que hay de la referencia con el hablante ( lo que significa que el lenguaje de cada hombre es un lenguaje privado apareciendo con ello el solipsismo comunicativo ). La idea es que con los juegos de lenguaje se presenta una propuesta intermedia entre ambos extremos. Si pregunto ¿ cuál es el fundamento de estos juegos de lenguaje ? se responderá las formas de vida. Pero esto se verá en el siguiente apartado.

Ahora hay que indagar sobre la relación entre los juegos de lenguaje, las reglas y el contexto. Al comentar la obra de Devoine se mencionó dos tipos de reglas. Unas que

regulan el juego de lenguaje que se juega y otras que regulan ( que se modifican y se crean ) de acuerdo a la locura específica del paciente en turno. Las primeras unifican el juego (determinan el juego que se juega ) y las segundas dan cuenta de la diferencia en un mismo juego ( del juego que se juega con una persona determinada ). Con ello, el juego de lenguaje conduce a pensar en la actividad y en cierta regularidad de la misma<sup>87</sup>. Hay que preguntar ¿ que distingue a un juego de otro?, si no hay "el" lenguaje sino "los" lenguajes ¿que distingue a estos últimos ? Bueno, lo que los distingue es el contexto y ciertas reglas. Es decir, hay cierta regularidad en los distintos juegos que los hace ser juegos -y juegos distintos-, donde las reglas 'regulan' la regularidad. Pero las reglas 'regulan' ( cumplen un papel dentro del juego ) de distinta manera. Dice Wittgenstein

"Tiendo, pues, a distinguir también en el juego entre reglas esenciales e inesenciales. El juego, quisieramos decir, no solo tienen reglas, sino también un quid" ( P. 564)

Se habla de reglas esenciales e inesenciales. Las reglas esenciales determinan, delimitan el juego que se juega. Determinan los límites del juego. Hacen, por ejemplo, la diferencia entre el juego de ajedrez y el juego de damas, entre el juego de dar órdenes y actuar siguiendo órdenes del de actuar en teatro. Las reglas esenciales estatuyen una cierta comunidad en el juego de lenguaje ( y hay que recordar que un juego de lenguaje es un entretreimiento de lenguaje y acciones, por lo que la regla regula y estatuye no solo lo que se dice sino también lo que se hace. Aquí querría decir, lo que se hace-diciendo y lo que se dice-haciendo ). Por su parte las reglas inesenciales no constituyen una limitación del juego, sino que son límites que se establecen en el juego, en el momento concreto de jugar el juego. En este sentido no hay límites sino que se trazan. Por un lado se tienen límites y, por el otro, se establecen límites. Con ello Wittgenstein señala que no todo está delimitado en el juego.

<sup>87</sup> Aquí se pretende ver el papel de las reglas en el contexto de los juegos de lenguaje. No se pretende, por tanto, un análisis exhaustivo de las mismas.

"<<Pero entonces no está regulada la aplicación de la palabra; no está regulado el 'juego' que jugamos con ella>>. -No está en absoluto delimitado por reglas; pero tampoco hay ninguna regla para, por ejemplo, cuán alto se puede lanzar la pelota en el tenis, o cuán fuerte, y no obstante el tenis es un juego y tiene reglas también". (P 68).

Las reglas inesenciales pueden entenderse de otra manera . Una regla es inesencial porque no 'regula' el uso de una palabra, pues no hay límite trazado, pero se puede trazar<sup>90</sup>. Esto hace de los juegos de lenguaje algo que está limitado por un lado y abierto y sin límites por el otro. Esto parece ser determinante en el hecho de la "vida" de los juegos de lenguaje (el que tengan límites ilimitados) Aquí, por "vida" de los juegos de lenguaje, se entiende el que éstos no sean algo fijo, completo. Dice Wittgenstein

"Y esta multiplicidad ( se refiere a los generos de oraciones ) no es algo fijo, dado de una vez por todas, sino que nuevos tipos de lenguaje, nuevos juegos de lenguaje, como podemos decir, nacen y otros envejecen y se olvidan" (P.23)

De este modo parece que el papel de las reglas en el contexto de los juegos de lenguaje es, por un lado conservar y mantener vivos a juegos de lenguaje formando con ello una comunidad de lenguaje y, por otro lado, crear y dar vida a nuevos juegos de lenguaje, así como crear una comunidad efectiva -que se efectúa- en un momento específico .

Para finalizar con esto hay que dedicar unas breves palabras al contexto, pues este aparece como el fondo en que se dan los juegos de lenguaje. El contexto se entiende aquí como el entorno en que aparecen los juegos de lenguaje, y parece que el contexto es relevante para la determinación del juego de lenguaje ( y no sólo las reglas esenciales ) Desafortunadamente

<sup>90</sup> Cfr. Investigaciones, paragrafo 68

no puedo dedicarle a esto el espacio y la reflexión que se merece ( rebasa los límites "trazados" para esta tesis ). Sin embargo quiero señalar la relación entre el contexto y los juegos de lenguaje. Para ello puede pensarse en el juego de dar órdenes y obedecerlas cuando uno es prisionero y es torturado, y en dar órdenes y obedecerlas actuando en un teatro, inclusive en una obra en que se represente una tortura (pienso en la obra de "Pedro y el Capitán" de Mario Benedetti). En ambos casos se juega el juego de dar órdenes y obedecerlas en una tortura. Sin embargo el contexto es distinto, una es una tortura real y la otra es actuada. Ahí se da el parentesco de familia. Son dos juegos distintos emparentados entre sí, pero diferentes por el contexto. Su similitud está en el lenguaje y en las acciones, pero la diferencia está en el contexto. Que la diferencia está en el contexto puede verse por los resultados del juego de tortura. Por un lado, podría tenerse la muerte 'real' del prisionero durante la tortura y, por el otro, la muerte ficticia del actor que actúa como prisionero en la obra. La diferencia está en que un prisionero puede volver a jugar el juego de dar órdenes y obedecer en una tortura hasta morir y el otro, el otro no puede jugar ya ningún juego.

### 1.3) Las formas de vida

Se ha dicho ya que el fundamento de la mediación de los juegos de lenguaje está en las formas de vida. Desafortunadamente, considerando los límites del presente escrito ( la primera parte de las Investigaciones Filosóficas ), eso es casi todo lo que se puede decir respecto a las formas de vida, pues se habla muy poco de éstas en las Investigaciones. Sin embargo, se puede justificar por qué se piensa que las formas de vida son el fundamento de los juegos de lenguaje y presentar una breve especulación respecto a como entiendo las formas de vida. Seré pues, breve, respecto a este concepto

En la primera parte de las Investigaciones Filosóficas se menciona en tres ocasiones la forma de vida, en los parágrafos 19, 23 y 241 Dice Wittgenstein

"Puede imaginarse fácilmente un lenguaje que conste solo de órdenes y partes de batalla -O un lenguaje que conste solo de preguntas y de expresiones de afirmación y de negación. E innumerables otros- E imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida" ( P 19)

Más adelante dice:

"La expresión << juego de lenguaje >> debe poner de relieve aquí (está hablando de la multiplicidad de géneros de oraciones; es donde dice que hay múltiples géneros y que esa "multiplicidad no es algo fijo, dado de una vez por todas; sino que nuevos tipos de lenguaje, nuevos juegos de lenguaje, como podemos decir, nacen y otros envejecen y se olvidan") que 'hablar' el lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida". (P.23).



Por último dice:

"<<¿ Dicen, pues, que la concordancia de los hombres decide lo que es verdadero y lo que es falso ? >> -Verdadero y falso es lo que los hombres "dicen"; y los hombres concuerdan en el "lenguaje". Esta no es una concordancia de opiniones, sino de forma de vida" ( P 241)

A mi juicio, en los tres paragrafos resalta 1) que "imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida", 2) que "hablar el lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida" y, 3) que "no es una concordancia de opiniones, sino de forma de vida" Respecto a que imaginar un lenguaje es imaginar una forma de vida, nos presenta en que medida estan relacionados, en Wittgenstein, los conceptos de juego de lenguaje y de forma de vida La relación es una relacion interna, en el sentido de que al aparecer o imaginar una se imagina o aparece la otra Lo anterior significa que no se puede concebir un lenguaje ( o un juego de lenguaje ) sin concebir una forma de vida en que dicho lenguaje sea usado Es decir, no se puede concebir el habla sin concebir a quien habla y, con ello, al contexto en que habla

El segundo paragrafo puede servir para aclarar lo anterior y para arrojar cierta luz sobre la forma de vida En él se resalta que hablar el lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida, con esto se pone de relieve que el lenguaje es parte de una actividad, es decir, que en el lenguaje "se habla" el lenguaje de una actividad Por ejemplo, a la actividad de jugar ajedrez le corresponde un lenguaje de jugar ajedrez ( v fr. dar jaque al rey, enrocarse, etc. ) A su vez este juego de lenguaje forma parte de una forma de vida, esto es, que tanto el lenguaje como las actividades forman parte de una forma de vida Pero ¿ que es la forma de vida ?

Se tiene, por un lado, que el juego de lenguaje es un tejido de lenguaje y actividad (se habla no sólo con lo que se dice, sino tambien con lo que se hace ), que hay una relacion

interna entre el juego de lenguaje y la forma de vida ( imaginar uno significa imaginar al otro); y que hablar el lenguaje ( o jugar un juego de lenguaje ) forma parte de una forma de vida. En el último párrafo se habla -respecto a lo verdadero y lo falso- de una concordancia de forma de vida. Aquí hay que ser cuidadosos porque el tema de por si ya complicado puede volverse más complejo en su relación con lo verdadero y lo falso. Sin embargo, que "lo verdadero y lo falso es lo que los hombres dicen" se puede contrastar con el decir-hacer de los juegos de lenguaje. Una manera de explicar esto es poner atención a la concordancia de la forma de vida, es decir, esta esta a la base, esta concordancia es el fundamento de los juegos de lenguaje, en el sentido de que determinada forma de vida fundamenta el que se jueguen determinados (determinados en su característica, no en su número ) juegos de lenguaje.

Todo lo dicho no responde a la pregunta ¿ que es la forma de vida ? Sólo se sabe que es "algo" que mantiene una relación interna con los juegos de lenguaje, que éstos forman parte de una forma de vida y que, por lo tanto, la forma de vida es el fundamento de los juegos de lenguaje. Además, si se habla de concordancia de forma de vida parece, entonces, que se puede hablar de la discordia de la misma. Se tiene, pues, que la forma de vida es algo en lo que se concuerda o discuerda, además de tener relación con el lenguaje que se habla y la actividad que se desarrolla en la vida misma.

Hasta donde alcanzo a entender, la forma de vida parece coincidir con aquella pre-comprensión que fundamenta la comprensión y la comunicación. De modo que visto bajo este trasfondo, la forma de vida o pre-comprensión fundamenta a los juegos de lenguaje y a la comunicación, pues posibilita la concordancia y la discordancia con ella misma. Es decir, hay comunicación cuando se comparte ( concuerda ) e incomunicación cuando no se comparte (discuerda) la forma de vida. De manera que la comunicación e incomunicación no "aparecen" en un nivel teórico-lingüístico, esto es, no es el lenguaje bajo la forma signo-referencia la que explica la incomunicación, sino la concordancia o discordancia en la forma

de vida. También podría preguntarse ¿ porqué habla Wittgenstein tan poco de la forma de vida, siendo ésta tan importante ?, ¿ por qué es tan escueta su referencia a la forma de vida?, ¿ nos quiere decir algo con su silencio en torno a la forma de vida ?, ¿ lo que es la forma de vida es algo inexpresable ?, ¿ lo inexpresable es dado en la forma de vida ? Si las preguntas anteriores tienen alguna respuesta, no se dara aquí, eso se intentara en el tercer apartado de este capitulo. Hace falta un ejemplo de como se esta entendiendo la forma de vida, para dar un panorama general de la idea de Wittgenstein sobre el orden del lenguaje ("para una finalidad determinada" ) Un buen ejemplo de la forma de vida nos lo presenta la maravillosa obra de Miguel de Cervantes, "Don Quijote de la Mancha"

Don Quijote de la Mancha, dedicado a la caballeria andante, desarrolla no solo una actividad sino tambien un lenguaje acorde con esa actividad. El que la actividad implique un lenguaje se hace patente a lo largo de la obra. En este caso entiendo por forma de vida a la caballeria andante con todo el complejo de relaciones que ello implica, además del entorno y del papel en el entorno. El que la caballeria andante implique no solo una actividad sino tambien un lenguaje tejido con esa actividad se patentiza en las palabras dichas por Teresa Panza a su esposo Sancho Panza, cuando este se prepara para salir por segunda vez con Don Quijote. Dice ahí

"-Mirad, Sancho- replicó Teresa- despues que os hicisteis miembro de caballeria andante hablais de tan rodeada manera, que no hay quien os entienda."<sup>91</sup>

De este modo se pone de manifiesto el tejido que hay entre la actividad y el lenguaje, asi como la relacion interna que hay entre este tejido ( juego de lenguaje ) y la forma de vida (la

---

<sup>91</sup> Véase, Cervantes, Miguel de, Don Quijote de la Mancha, de Editores Mexicanos Unidos, col Literaria Universal, quinta edicion, Mexico, 1982, p. 320. Al tratarse de otra edicion, vease el capitulo V de la segunda parte.

actividad del caballero andante está entrelazada con el lenguaje del caballero andante y esto encuentra su fundamento en que la forma de vida del caballero andante es distinta a la forma de vida, por ejemplo, del campesino o del hacendado ).

Sin embargo, queda muy ambiguo el panorama de la visión de Wittgenstein sobre el lenguaje. Por ello, en el siguiente apartado, hablaremos del paisaje del lenguaje que habla del dolor.

2) EL JUEGO DE LENGUAJE DEL DOLOR

2.1) La sensación de dolor y el lenguaje natural

La reflexión que desarrolla Wittgenstein para esclarecer el funcionamiento del lenguaje que habla del dolor es muy compleja, porque se adentra en un diálogo en el que se presenta a sí mismo diversas objeciones a las que el mismo da respuesta. Abre un nuevo álbum de paisajes del lenguaje que habla del dolor. Por ello, se presenta nuevamente la necesidad de elegir un paisaje. La posibilidad elegida es la que parece presentar las conclusiones respecto al funcionamiento del lenguaje que habla del dolor. Esto quiere decir por lo pronto, que quien quiera objetar o revisar las objeciones y las respuestas, debe remitirse al texto de las Investigaciones, pues aquí no se encontrarán, dado que el representarlas conduciría a extender considerablemente el trabajo. La posibilidad a la que me refiero la señala el mismo Wittgenstein, así

"¿Cómo se 'refieren' las palabras a las sensaciones? -En eso no parece haber problema alguno; ¿pues no hablamos cotidianamente de sensaciones y las nombramos? ¿Pero como se establece la conexión del nombre con lo nombrado? La pregunta es la misma que esta ¿cómo aprende un hombre el significado de los nombres de sensaciones? Por ejemplo, de la palabra <<dolor>>. Aquí hay una posibilidad. Las palabras se conectan con la expresión primitiva, natural, de la sensación y se pone en su lugar. Un niño se ha lastimado y grita, luego los adultos le hablan y le enseñan exclamaciones y más tarde oraciones. Ellos le enseñan al niño una nueva conducta de dolor. << Dices, pues, que la palabra 'dolor' significa realmente el gritar? >>.  
-Al contrario; la expresión verbal del dolor reemplaza al gritar y no lo describe." (P.244)

En la posibilidad que señala Wittgenstein para entender la conexión del nombre con lo nombrado se destacan tres aristas, a saber las palabras ( dolor ), la expresión primitiva de la sensación ( gritar ) y la sensación ( la sensación de dolor ). Por un lado aparece la expresión o manifestación de la sensación y la sensación de dolor ( donde la manifestación es la conducta natural de la sensación ) y, por otro lado, las palabras. En otras palabras, hay una distinción entre las palabras del lenguaje y las sensaciones y manifestaciones de dolor. Las palabras emergen de la enseñanza, mientras que las sensaciones y manifestaciones emergen, por decirlo así, de la naturaleza. El problema es entender como se da la conexión de las palabras con las sensaciones. Wittgenstein sugiere que entre las palabras y las sensaciones hay, de manera "natural", unas expresiones primitivas que están conectadas con las sensaciones. Dichas expresiones muestran, manifiestan naturalmente a las sensaciones. Las manifestaciones son el "lenguaje natural" de las sensaciones de dolor. Wittgenstein pregunta:

"¿ Pues cómo puedo siquiera pretender colocarme con el lenguaje entre la manifestación del dolor y el dolor ?" ( P. 245 )

Con esto parece indicar que concebir a las palabras del lenguaje que habla del dolor bajo la fórmula signo-referencia implica la pretensión de colocarse entre la manifestación del dolor y el dolor. Esto es, que las palabras del lenguaje comparten el mismo status ontológico que las manifestaciones de dolor. Y ahí habita el problema, pues las manifestaciones son concebidas como el lenguaje natural de las sensaciones del dolor ( por ejemplo, una cortada y un grito ), ¿ pero las palabras comparten la "naturalidad" de las manifestaciones ? Bueno, la respuesta depende de como se conciba la conexión de las palabras con la sensación. La idea de Wittgenstein es que las palabras como expresión verbal reemplazan al lenguaje natural, es decir, a las manifestaciones, y con ello se crea una nueva conducta de dolor. En la nueva conducta las palabras reemplazan a la manifestación de dolor. En este caso se puede preguntar ¿ las palabras refieren entonces a la sensación ? y la respuesta es no, la referencia sale sobrando en la medida en que podamos pensar que las expresiones primitivas de la

sensación "referir" o no a las misma sensación. Hay otra manera de explicarnos la conexión de las palabras con la sensación, pero su análisis queda a cargo del lector o como tema de otro trabajo. Me refiero a la relación que parece entrelazarse entre la intención y el referir: que cuando el lenguaje funciona bajo la fórmula signo-referencia el referir implica, necesariamente, la intención de hacerlo. En cambio, cuando se habla de expresiones naturales, la conexión primitiva parece excluir la intención o, al menos, hacer que esta la entienda el hablante de otra manera. Con lo anterior se pretende señalar un camino que no se va a seguir, pero ¿ por donde vamos a seguir ahora ? veamos, tenemos que a la sensación de dolor le corresponde una expresión primitiva de dolor que es, por así decirlo, un lenguaje natural. Dicho lenguaje es la manifestación "externa" del dolor. Algo que se "palpa" con los sentidos en oposición a la sensación que se padece. Se tiene también, que dicho lenguaje natural es reemplazado por la expresión verbal, con lo que se crea una nueva conducta de dolor. Ahora puede preguntarse ¿ que pasa entonces con la sensación de dolor ?, ¿Wittgenstein es un conductista disfrazado ?

## 2.2) La sensación de dolor, el lenguaje discursivo y el lenguaje común

El que en el lenguaje se reemplaza la conducta de dolor por una expresión verbal asegura que los otros entiendan nuestras palabras, y nos previene de la supuesta privacidad del lenguaje que habla del dolor, pues la sensación se entrega desnuda, como manifestación a los demás. Aquí el argumento es complicado, difícilmente se esquivo la oscuridad, pues a pesar de que la manifestación de dolor nos hace entender la sensación del otro, la sensación, en cuanto tal, queda oculta. Solamente que la sensación ya no es de conocimiento exclusivo de quien la padece y, por tanto, no es un padecimiento privado ( en el sentido en que se entendía en el lenguaje privado ). Mas que quedar oculta, lo que sucede con la sensación es que no juega ningún papel en el juego de lenguaje del dolor. Dice Wittgenstein

"¿ Qué pasa, pues, con el lenguaje que describe mis vivencias internas y que sólo yo mismo puedo entender ? ¿ 'Como' designo mis sensaciones con palabras ? - ¿ Del modo en que lo hacemos ordinariamente ? ¿ Están entonces mis palabras de sensaciones conectadas con mis manifestaciones naturales de sensaciones ? - En este caso mi lenguaje no es 'privado'. Otro podría entenderlo tan bien como yo " ( P 256 )

Las palabras del lenguaje se conectan con la manifestación natural de las sensaciones. Las palabras no adquieren una relación directa con las sensaciones ( como en el referir ) sino mediante el reemplazo que hacen de la expresión natural. En este sentido se puede decir que las palabras "refieren" a la sensación, solo si es posible decir que la manifestación natural "refiere" a la sensación. Pero para dar el salto del referir, al 'referir natural' de la manifestación, hay que pasar por la "intención" del referir ( algo así como un referir siendo consciente de ello ) a la "intención" de la manifestación natural de la sensación. Pero ¿ se puede decir que hay intención en la manifestación natural de la sensación ? ¿ quien tiene, en este caso, la intención ? ( aquí se hablaría del referir como un acto inconsciente de intención,



pero ¿ hay intenciones inconscientes ? en todo caso, de haber aquí una intención, ésta sería distinta a la del referir en el caso consciente ).

En la manifestación natural del dolor se nos presenta de manera palpable la sensación de dolor. El dolor pierde así su privacidad, pues se nos presenta "manifestado". Al reemplazar a la expresión natural de la sensación, esto es, al sustituir al lenguaje natural por palabras, se crea un lenguaje discursivo, una nueva conducta de dolor que se opone al lenguaje privado. Se opone al lenguaje privado porque el lenguaje discursivo, como nueva conducta de dolor, es un lenguaje común. Es un lenguaje común porque otros pueden entenderlo, y pueden entenderlo porque aquello que manifiesta es patente para nosotros -esta a la vista- como lo es la manifestación natural del dolor. Con ello parece crecer la importancia que se confiere a la manifestación natural del dolor como conducta de dolor ( parte de esta trascendencia de la manifestación consiste en que esta posibilita la creación de un lenguaje discursivo y con ello, una nueva conducta de dolor ). Dice Wittgenstein

" Sólo de lo que se comporta como un ser humano se puede decir que 'tiene' dolor " (P.283)

En estas palabras se destaca no únicamente la conexión entre la conducta y la sensación de dolor, sino también el papel relevante de la conducta en el reconocimiento de la sensación. Es la conducta la que muestra nuestra sensación al otro. Para mí, como sujeto que padece la sensación, es ésta la que me habla, para los otros es mi conducta, como manifestación de la sensación, la que les habla de mi sensación. La palabra está conectada con la conducta, es una nueva conducta que es una producción artificial que contrasta con la "naturalidad" de la conducta primitiva. La yuxtaposición e, para ser preciso, el reemplazo de la conducta primitiva por la nueva conducta discursiva es la que produce el error que conduce al solipsismo comunicativo. Parece que puede decirse aquí lo que dice Wittgenstein hablando de la imagen: "Es cierto que digo 'Ahora tengo tal e cual imagen', pero la palabra

'tengo' es sólo un signo para el otro..." (P 402) En el lenguaje discursivo del dolor, las palabras que reemplazan a la manifestación son signos para el otro; para el sujeto que padece el dolor, no son signos, pues él es quien padece el dolor

En el lenguaje discursivo del dolor, nuestro lenguaje se transforma en un lenguaje común porque puede ser entendido por otros. Las palabras son signos para el otro. Su carácter de "signo para otro" le viene dado por el origen social de lenguaje discursivo esto es, que se aprende el lenguaje discursivo en el seno de una comunidad. El carácter social del lenguaje discursivo del dolor se muestra en que los signos son signos para el otro. Con el signo aparece el otro, el evento. El lenguaje discursivo es un lenguaje aprendido en el seno de una comunidad, lo que indica que se presupone la comunidad que, por decirlo así, se realiza o actualiza al momento de emplear el lenguaje discursivo. El signo es signo para el otro, no para el que usa el signo. En el lenguaje discursivo se entiende el discurso porque este ha sido previamente diciendo y forjado para ser entendido. Por ello dice Wittgenstein "El concepto 'dolor' lo has aprendido con el lenguaje." (P 384).

Con lo anterior se ha intentado seguir el trayecto que va de la sensación de dolor a la manifestación de dolor hasta el reemplazo de este por el lenguaje discursivo. El reemplazo de la expresión natural por la expresión verbal deja fuera del juego de lenguaje que habla del dolor a la sensación de dolor. Esto es interesante por varias razones primero, porque presupone la comunidad de la expresión natural de la sensación ( ya se dijo "solo de lo que se comporta como un ser humano se puede decir que tiene dolor" ) Esta comunidad de la expresión natural parece emerger de la misma naturaleza humana, al respecto dice Wittgenstein:

"<< Pero lo que tú dices no viene a ser que no hay, por ejemplo, ningún dolor sin conducta de dolor ? >> -Viene a ser esto sólo de seres humanos vivos y de lo que se les asemeja ( se comporta de modo semejante ) podemos

decir que tienen sensaciones, ven, están ciegos, oyen, están sordos, son conscientes o inconscientes." (P.281).

La segunda razón radica en que el reemplazo de la expresión natural por la verbal las coloca a ambas en un mismo nivel, en el sentido de que son, por así decirlo, la cara externa de la sensación interna. Son el "dato" que se nos entrega a la vista. La comunidad de la expresión natural ( su regularidad ), reemplazada posteriormente por una comunidad de la expresión verbal, parece brotar y tener su origen en una única fuente: la sensación de dolor. Dice Wittgenstein:

"Querriamos, no obstante, continuar diciendo <<La sensación de dolor es la sensación de dolor -tanto si la tiene él, como si la tengo yo, y sea como fuere como luego a saber si la tiene o no >>" (P.351)

Hay, pues, una fuente constituida por la sensación de dolor de donde brota la manifestación o expresión natural de dolor que luego es reemplazada por el lenguaje discursivo. De aquí que la regularidad de la expresión natural de dolor tiene su origen en la sensación de dolor y ésta en la naturaleza humana y en lo que se le asemeja en comportamiento. Aquí hay que preguntar ¿ por qué, si es el reemplazo de la conducta -la manifestación del dolor- lo que permite transformar la expresión natural en expresión verbal, se reserva un lugar tan especial para la sensación de dolor ?

La misma pregunta se debe plantear de otra manera. En el lenguaje discursivo la expresión natural es reemplazada por la expresión verbal. Siendo la expresión natural la conducta con que se manifiesta en el sujeto su padecimiento de dolor, entonces la expresión verbal, tras el reemplazo, viene a ser una nueva conducta de dolor. La conexión del lenguaje discursivo con la conducta parece suprimir, en el aprendizaje del mismo, la importancia que se le confiere a la sensación de dolor. En efecto, para el aprendizaje ( y la enseñanza ) lo que

cuenta es la conducta y no la sensación, pues es la conducta la que es reemplazada. sin conducta no hay reemplazo y, por lo mismo, no hay expresión verbal. La relevancia que parece concederse a la sensación de dolor como fuente de la conducta se contrapone a la relevancia de la misma conducta, ya que es esta la que posibilita su propia "discursividad" al ofrecer la posibilidad de ser reemplazada por la expresión verbal. Esto significa que para el intercambio del lenguaje discursivo lo esencial es la conducta, no la sensación, pues es con base en la conducta como se edifica el lenguaje discursivo del dolor. Esto conduce a que, en el diálogo, en el momento de jugar el juego de lenguaje del dolor, la sensación de dolor se torna inesencial. La sensación de dolor no ocupa ningún papel en el juego ¿, que pasa entonces con la sensación de dolor ?, ¿ como es que no ocupa ningún papel en el juego ?, ¿Wittgenstein es un conductista?

### 2.3) La sensación de dolor y el juego de lenguaje del dolor

La afirmación de que en el juego de lenguaje del dolor, la sensación de dolor no juega ningún papel, parece sorprendente. Esto quiere decir que cuando intento hablar con alguien de mi sensación de dolor, esta, sorprendentemente, no juega ningún papel. Es decir, al hablar de ella no me "refiero" a ella. Los signos que empleo al hablar de la sensación de dolor no se refieren a ella, en el sentido en que se ha expuesto la teoría del signo-referencia. Para Wittgenstein, en este caso, los signos no refieren sino que reemplazan a las manifestaciones. En el juego de lenguaje del dolor la nueva conducta de dolor ( la expresión verbal ) no requiere de la presencia de la sensación de dolor. Ante esto se pregunta Wittgenstein :

"<<Pero admitirás, a pesar de todo, que hay una diferencia entre conducta de dolor con dolor y conducta de dolor sin dolor >> -¿ Admitirlo? ¿Que mayor diferencia podría haber! -<< Y sin embargo llegas una y otra vez al resultado de que la sensación es una nada >> -No, en absoluto. ¿No es un algo, pero tampoco es una nada! El resultado era solo que una nada presta el mismo servicio que un algo sobre el que nada puede decirse. Rechazamos sólo la gramática que se nos quiere imponer aquí " ( P. 304 )

El problema se plantea aquí en términos de la diferencia entre conducta ( léase expresión natural o expresión verbal ) de dolor con dolor y conducta de dolor sin dolor. La diferencia, pues, parece radicar en la presencia del padecimiento de la sensación de dolor. Sin embargo, en el lenguaje discursivo, en la nueva conducta de dolor, el padecimiento no presta ningún servicio. El lenguaje discursivo se implementa a partir de la conducta y no en base a la sensación, por ello la sensación no ocupa ningún papel. El juego de lenguaje del dolor, jugado en base a la expresión verbal, se efectúa con o sin la participación de la sensación de dolor. No se niega la sensación de dolor, lo que se niega es la necesidad de su

participación en el juego. El funcionamiento del lenguaje que habla del dolor en el juego de lenguaje del dolor es independiente de la presencia o la ausencia de la sensación. El juego funciona cuando aparece la sensación, pero también funciona si esta no aparece, pues la sensación no interviene en el juego. Si la sensación no interviene en el juego entonces ¿qué es lo que hace del juego un juego de lenguaje del dolor? Bueno el juego lo determina, aparentemente, el mismo lenguaje junto con las acciones y el contexto. Es decir, la expresión verbal junto con las acciones con que está entretreída y el contexto en que se da, lo que supone una cierta regularidad. Dice Wittgenstein

"Sólo en los casos normales nos es claramente prescrito el uso de una palabra, sabemos, no tenemos duda, que hemos de decir en este o aquel caso. Cuanto mas anormal es el caso, mas dudoso se vuelve lo que debemos decir entonces. Y si las cosas fueran totalmente distintas de como efectivamente son -si no hubiera, por ejemplo, ninguna expresión característica de dolor, de miedo, de alegría; si la regla se convirtiera en excepción y la excepción en regla, o si ambas se convirtieran en fenómenos de aproximadamente la misma frecuencia -entonces nuestros juegos de lenguaje normales perderían con ello su quid."  
( P. 142 )

Estas líneas señalan que es la existencia de una expresión característica de dolor la que permite reemplazar la expresión natural por la expresión verbal. Además se señala la necesidad de cierta regularidad para efectuar dicho reemplazo sin que pierda el juego de lenguaje su quid. Al respecto hay que tener presente lo que se ha dicho de las reglas y el contexto, sobre todo, lo referente a las reglas esenciales e inesenciales. La sensación no ocupa un lugar en el juego porque el juego se instituye a partir de lo manifiesto, esto es, a través de la expresión verbal.

Si la sensación no entra en el juego de lenguaje, sino que el lugar que se le concede es en

realidad ocupado por la nueva conducta de dolor, podría pensarse que en Wittgenstein nos tenemos que enfrentar con un conductista. Sin embargo negar que la sensación sea un elemento del juego no es negar su existencia. Hay sensaciones de dolor, sólo que éstas no participan en el funcionamiento del juego. El lenguaje es, por decirlo así, superficial cuando se trata de las sensaciones de dolor. Comúnmente, al entender al lenguaje como una forma universal que funciona a través de signos y referencias, se piensa en las sensaciones como referencias de nuestro lenguaje de sensaciones. Si es así, entonces la sensación entra en el juego como referencia de los signos, pero esto, como se explica, conduce al solipsismo comunicativo. En la práctica, la sensación no ocupa ningún papel, porque en la práctica se ve la conducta, no la sensación. Por ello lo que se niega no es la sensación, sino la relación entre ésta y el lenguaje, esto es, no se cuestiona la relación entre la sensación, la manifestación y el lenguaje, lo que se cuestiona es la explicación que se da de ello, es decir, la gramática que se pretende inferir de ello. Dice Wittgenstein

"<< ¿No eres después de todo un conductista enmascarado? ¿No dices realmente, en el fondo, que todo es ficción excepto la conducta humana? >>  
-Si hablo de una ficción, se trata de una ficción 'gramatical' " ( P. 307 ).

La ficción es, pues, una ficción gramatical. Esto indica que el problema no radica en concebir las sensaciones, sino en la gramática con que se pretende que hablamos de ellas. La ficción está en la gramática, esto es, en el lenguaje. Esta ficción gramatical está emparentada con el estar "cegado por el ideal", el ideal es aquí la ficción gramatical. En ambos casos se presenta la idea de concebir al lenguaje como un orden único que funciona mediante signos que refieren. Lo ideal está en concebir al lenguaje como un orden único. La ficción está en concebir su funcionamiento como un referir mediante signos. Es esta ficción la que conduce al solipsismo comunicativo. Es la visión del lenguaje la que nos envuelve y desploma en el abismo de la soledad. Es la ficción, el ideal, lo que nos condena, en el solipsismo comunicativo, a no salir de nosotros mismos. Sin embargo, tanto la visión como

la condena a que nos conduce son producto de la ficción. La ficción del lenguaje .

Para Wittgenstein no se trata de la existencia única de la conducta -por supuesto, existe también la sensación- sino que en el lenguaje que habla del dolor, en el juego de lenguaje del dolor, lo determinante es la conducta. El juego se construye a partir de ella. El error no consiste en pensar que la sensación de dolor esta detrás del lenguaje que habla del dolor. El error radica, por el contrario, en concebir que con el lenguaje nos "referimos" a nuestras sensaciones, en la idea de que con la sensación se singulariza, mediante el referir, nuestro lenguaje. Por otro lado, hay aquí una cierta confusión, un problema inquietante en torno a la idea del papel que juega o no juega la sensación de dolor en el juego de lenguaje del dolor. La confusión radica nuevamente en la diferencia entre la conducta de dolor con dolor y la conducta de dolor sin dolor. Pues se dice no hay diferencia, la sensación no ocupa ningún papel en el juego, para sostener después que no se niega la sensación, sino que esta ahí sin entrar en el juego. El problema es ¿cómo permanece ajena al juego estando ahí ? En el último apartado de la tesis se intentará dar una respuesta a este problema, integrándolo a todo lo que aquí se ha sostenido.



3) COMUNICACIÓN E INCOMUNICACIÓN EN EL LENGUAJE QUE HABLA DEL DOLOR.

3.1) La comunicación

Se ha dicho que el problema del juego de lenguaje del dolor consiste en que la sensación de dolor no ocupa ningún papel en el juego, a pesar de estar ahí. La paradoja que hay aquí, habita en la idea que se tiene de la comunicación. Si la sensación está presente lo más sencillo es pensar que nos referimos a ella con el lenguaje, para comunicarla. El referir interviene en la comunicación porque se tiene la idea de que comunicar es algo así como transmitir pensamientos o, en este caso, sensaciones. La idea que se tiene de la comunicación es análoga a la que se tiene del lenguaje, esto es, que el lenguaje funciona de una única manera. Aquí, se piensa, la comunicación funciona de una única manera ¿cuál? depositando mis pensamientos en los suyos. La respuesta de Wittgenstein será entonces la misma que da respecto al lenguaje: si la comunicación funciona así, pero no en todos los casos. Dice Wittgenstein:

"<< ¡ Pero cuando me imagino algo, 'ocurre' también algo! >> Bien, ocurre algo -¿ y para qué hago entonces algún ruido? Sin duda, para comunicar lo que ocurre. -Pero, ¿ como se comunica algo? ¿ Cuando se dice que se comunica algo? - ¿ Cual es el juego de lenguaje del comunicar? "

Yo quisiera decir: tu consideras demasiado evidente el hecho de que se le pueda comunicar algo a alguien. Es decir estamos tan acostumbrados a la comunicación a través del habla, en la conversación, que nos parece como si todo el quid de la comunicación consistiera en que otra persona aprehende el sentido de mis palabras -algo mental-, en que por así decirlo lo recoge en su mente. Y aunque entonces haga algo con ello, eso ya no pertenece a la finalidad inmediata del lenguaje." (P. 363)

En este párrafo que habla del "juego de lenguaje del comunicar" se manifiesta que el comunicar es también un tejido de lenguaje y de acciones ( pues es un juego de lenguaje ). Interviene, por tanto, no sólo lo que se dice, sino lo que se dice y se hace. Sin embargo, la costumbre de comunicarse mediante el habla nos engaña, pues nos hace pensar que la comunicación consiste precisamente en transmitirle al otro lo que pensamos o sentimos mediante el habla. El habla aparece como el vehículo que permite comunicarnos. Un vehículo porque transporta, del hablante al oyente, lo que aquel quiere decir. En este sentido, la comunicación se basa únicamente en lo que se dice, y la actividad queda fuera de la comunicación. Pero la comunicación (según Wittgenstein) es también un juego de lenguaje, por lo tanto las acciones deben intervenir en el juego. Por otra parte, la comunicación parece reducirse a la transmisión del mensaje. Si el oyente no permanece pasivo en su accionar ante el mensaje es decir, "si se hace algo con ello eso ya no pertenece a la "finalidad" inmediata del lenguaje". Wittgenstein pretende que esta manera de entender al lenguaje y a la comunicación, es errónea. Nuevamente, el pretender que la comunicación es la finalidad del lenguaje, entendiéndolo por comunicación la transmisión de un mensaje, es estar "cegado por el ideal". En el párrafo 304, después de presentar la paradoja respecto a la diferencia entre la conducta de dolor con dolor y la conducta de dolor sin dolor, dice :

"La paradoja desaparece solo si rompemos radicalmente con la idea de que el lenguaje funciona siempre de 'un' solo modo, sirve siempre para la misma finalidad transmitir pensamientos -sean estos luego sobre cosas, dolores, lo bueno y lo malo o lo que fuere" (P.304)

El problema o la paradoja a la que se llega al plantear que en el juego de lenguaje del dolor la sensación de dolor no ocupa ningún papel -a pesar de estar ahí- se desvanece si se rompe con la idea de que la comunicación es la única finalidad del lenguaje o si se acepta que hay

distintos modos de comunicacion<sup>92</sup>: La paradoja es fruto de la comprensión ( o si se quiere: de la incomprensión ) que se tiene del lenguaje. Si se profundiza en la comprensión, desaparece la paradoja

La finalidad del lenguaje, en el caso del juego de lenguaje del dolor, no puede ser la comunicacion, si se entiende por comunicacion el transmitir pensamientos. Esto sucede por dos razones: primero, porque si las palabras fueran signos que remiten a otra cosa, esta nos seria desconocida y no podriamos aprenderla en el lenguaje, pues no puede verse lo referido a través del signo, este es, no podriamos comunicar nuestro dolor por lo que permaneceriamos en un solipsismo comunicativo. Segundo, porque el lenguaje que se emplea para hablar del dolor no "transmite" pensamientos. Mas bien es una nueva conducta de dolor y, en este caso, la sensacion queda fuera del juego. No se "transmite" la sensacion sino que se manifiesta. El manifestarse del dolor lo deja fuera del juego de transmitir el dolor. Aqui la transmision del dolor implicaria una especie de transferencia para comunicarle al otro mi dolor. Implicaria "transferirle" mi dolor porque es un padecimiento que se da en mi, en una singularidad sensitiva ( el otro puede padecer un dolor, pero no el mio, a menos que se lo transfiera ). Si la finalidad del lenguaje que habla del dolor no es la comunicacion entonces ¿ cual es ? Bueno, otras posibilidades pueden ser: coincidir, provocar una reaccion, inducir una conducta, etc.

Al conceder una finalidad al lenguaje, distinta a la comunicacion, se hace desaparecer la paradoja, pues si se habla un lenguaje en el que no se transmiten pensamientos, sentimientos, etc., éstos pueden estar ahí, sin formar parte del juego. Como en el ajedrez, no es importante que el otro haya "pensado" o tenga "intenciones" cuando hace una jugada. Lo importante es que su jugada me permite realizar a mi un nuevo movimiento. Si mi movimiento ( mi

<sup>92</sup> Aquí -como espero que el lector note- se da ( aparentemente ) un enfrentamiento con lo que se ha expuesto, respecto a la comunicacion, en el primer capitulo del presente trabajo. La "confrontacion" sera constante de aqui al final de la tesis

conducta ) fue previsto por su pensamiento, no interesa al juego. Lo que entra en el juego es mi nuevo movimiento. El movimiento -y no el pensamiento- es lo que permite jugar el juego. El que mi movimiento coincida con lo que él pensó, no pertenece al juego, al juego sólo pertenece mi movimiento, lo importante es que mi movimiento coincida con su movimiento. La coincidencia en los movimientos es lo que nos permite jugar el juego ( con esto quiero decir: que el otro mueva sus piezas de acuerdo con las reglas del juego -del ajedrez- )

Otra manera de explicar esto es diciendo que la finalidad del lenguaje no se reduce únicamente a la comunicación, sino que otra finalidad es provocar la acción del otro. Es decir, que mi conducta lingüística "coincida" en un juego con la conducta del oyente. Es aquí donde la idea de Wittgenstein parece rozarse con el conductismo, pero no es así. No se trata únicamente de conducta, no se afirma que el hombre solo sea su conducta, sus actos. Existen, por supuesto, las sensaciones. Las sensaciones están ahí, pero para el juego de lenguaje del dolor lo esencial es la conducta. Puede decirse en el juego de lenguaje del dolor, el lenguaje se mueve por la superficie, no toca a la sensación. Lo importante no es que el otro reciba el pensamiento que le transmito, pues no le transmito "nada". Lo importante es que haga algo al escuchar mi lenguaje, no que lo entienda y se apropie de él.

Encuentro otra manera que me parece menos complicada para explicar lo anterior. Mencioné que la paradoja se desvanece si se rompe con la idea de que la comunicación (entendida como transmisión) es la única finalidad del lenguaje, o también, si se acepta que hay distintos modos de comunicación. Desde luego, al hablar de distintos modos de comunicación no me refiero a los medios ( v. gr. teléfono ), sino a que podemos definir de distintos modos la comunicación. La que se discute arriba podría definirse así: la comunicación es la transmisión de pensamientos, sensaciones, etc., mediante el lenguaje. En este sentido la comunicación está al final del diálogo. La finalidad del lenguaje es la comunicación de nuestros pensamientos a través de la transmisión de los mismos mediante el lenguaje. La comunicación, la comunidad de pensamientos, sensaciones, etc., está al final del

diálogo, del uso del lenguaje. Por decirlo así, el todo de nuestra relación discursiva se alcanza juntando las partes de nuestros discursos, en el diálogo realizado a través del lenguaje. Las "partes" pueden juntarse porque se transmiten mediante el lenguaje<sup>93</sup>.

Sin embargo podríamos entender la comunicación de otro modo, pensar en la comunidad no como el objeto y la finalidad de la comunicación, sino como el origen de la misma. Aquí podría definirse la comunicación como la comunidad que se reconoce compartida, que se realiza en el lenguaje. También como la comunidad que se identifica o coincide en el lenguaje. En este sentido, la comunicación y la comunidad están en el origen, como posibilidad del diálogo ( del diálogo y no de un mero intercambio discursivo ). Aquí la finalidad del lenguaje no es la comunicación (entendida como transmisión ), a menos que esta se entienda de otro modo. La otra manera de entender la comunicación es, pues, la que supone una comunidad de origen. Como la comunidad ya está "dada", lo que se hace al hablar es actualizarla en la práctica, identificando al otro como participante de nuestra comunidad mediante su conducta ante nuestras palabras. No se trata de transmitir pensamientos que el otro debe aprehender para actuar. No hay transmisión , ni hace falta porque lo que se "pretende" transmitir está ya en el otro. Lo que se busca, pues, es armonizar, coincidir con el otro en el hacer. En este sentido pueden entenderse las palabras de Wittgenstein cuando da su famoso ejemplo de las cajas de escarabajos.

"... Pero si ahora la palabra "escarabajo" de estas personas tuviese un uso ?  
-Entonces no sería el de la designación de una cosa. La cosa que hay en la caja no pertenece en absoluto al juego de lenguaje, ni siquiera como un algo: pues la caja podría incluso estar vacía " (P.293)

<sup>93</sup> El todo no estaría completo, en el caso del lenguaje que habla del dolor, si nuestras sensaciones no pueden ser transmitidas o transferidas mediante el discurso. Este es el caso del solipsismo comunicativo.

Estas palabras indican que cuando las palabras tienen un "uso", cuando están implicadas en un "hacer" dejan fuera al objeto que se pretende designar. Lo importante es, por decirlo así, la armonía en el uso y en el hacer ( pues "la caja podría incluso estar vacía" ) Lo anterior parece "pillarnos" en falta, pues la supuesta comunidad de origen no parece necesaria, pues el "uso" se establece aun si la caja está vacía ( supongase que el contenido de la caja es la sensación de dolor ) Sin embargo la comunidad recae ahora en otro lugar. Esto permite una nueva distinción, ya que no se trata de una comunidad de origen, ni de una comunidad final. Pero persiste la comunidad "funcional" en el juego que se juega. Aquí la armonía y la coincidencia recaen en el juego, no en la comunidad originaria, aunque es posible por esta, lo que indica que se entiende de otra manera lo de la comunidad. El diálogo que se entabla en este juego consiste en un intercambio discursivo ( se intercambian, por así decirlo, "frases hechas", esto es, frases que se usan de acuerdo a ciertas circunstancias. Frases aprendidas cuyo uso es mecánico. De ahí que se hable de armonizar en el uso ) por parte del hablante y del oyente. Por ser un juego de lenguaje, la armonía no consiste únicamente en lo que se dice, sino mas bien en lo que se dice-haciendo. En este caso el lenguaje se deshiza en la superficie sin tocar el fondo ( el fondo no es necesario para deshizarse ) Al resultado de este intercambio no podría llamarsele comunicación, pues lo esencial es el acuerdo en la práctica. No en el contenido de la práctica, pues hay acuerdo y armonía sin contenido ( aquí, por contenido, entiendo el sustrato que se piensa, hay detras del lenguaje. Si se piensa aquí en un sustrato, este correspondería a la comunidad de hablantes que juegan el juego )

Con estas tres distinciones se pone de manifiesto la complejidad del asunto. Es suficiente para entender que la sensación de dolor puede estar ahí sin tomar un papel en el juego de lenguaje del dolor. En resumen, se puede decir que la distinción queda así: primero, hay una comunicación donde lo esencial es el transmitir pensamientos, sensaciones, etc., donde la comunidad de lo hablado se haya al final del diálogo. Segundo, hay una comunicación donde lo esencial es la identificación de una comunidad ( el que algo nos sea común ) compartida y, tercero, hay una comunicación "funcional" que bien podríamos llamar con mayor propiedad,

"armonía", pues en ella lo esencial es el acuerdo, la armonía en el uso y en la práctica del lenguaje en el juego de lenguaje que se juega.

Ahora puedo preguntar por el fundamento o la naturaleza de esa comunidad originaria, y por lo que indica esa armonía, esa coincidencia de la que se habla. Además, ¿ estas reflexiones respecto a la comunicación no contradicen las sostenidas en el primer capítulo ?, y ¿ qué pasa con lo inefable, con lo inexpresable ?, ¿ dónde queda lo inefable ?, ¿ no cambia su naturaleza ?, ¿ qué lugar ocupa aquí la forma de vida ?

### 3.2) Comunicación y formas de vida; la sensación y lo inefable

Ahora se abordará el segundo de los tres modos de comunicación distinguidos en la sección anterior. Del primero ya se ha hablado en el segundo capítulo. El tercero requeriría un trabajo independiente, aunque conserva múltiples relaciones con el segundo. Ambos requieren una coincidencia de lenguaje, aunque sólo al segundo podría llamársele propiamente comunicación. Ahora hay que reflexionar sobre esa comunidad de origen y esa armonía que acaece en el uso del lenguaje.

Los modos de comunicación vistos en la sección anterior pueden dar la idea de que hay aquí una contradicción con la idea sostenida al principio. El error consistiría no tanto en cómo se entiende la comunicación, sino en que se pretenda que la comunicación funcione así en todos los casos, esto implica la coexistencia de diversos modos de comunicación. Por lo tanto, lo que procede ahora es preguntar ¿cómo es posible la coexistencia de esos diversos modos de comunicación? y la respuesta no puede ser otra que la coexistencia de diversos juegos de lenguaje ( a los distintos juegos les corresponde un juego distinto de comunicar o de armonizar ). Por ello si pregunto por el fundamento de esos diversos modos de comunicación, me veo obligado a preguntar por el fundamento de los diversos juegos de lenguaje.

Cuando se pregunto por el fundamento de los juegos de lenguaje se dijo que era poco lo que podría decirse respecto a la forma de vida, teniendo como base la primera parte de las Investigaciones Filosóficas, de ahí que ahora sólo me queda especular. De modo que si a la pregunta por el fundamento de la coexistencia de los modos de comunicación se responde con los juegos de lenguaje y, al inquirir sobre el fundamento de estos se responde con la forma de vida, se ve, pues, que el fundamento de los modos de comunicación es, en última instancia, la forma de vida. Expuestas así las cosas se entiende entonces, que es la forma de vida la que crea la posibilidad ( y la necesidad ) de aprehender y participar en los distintos



juegos de lenguaje, y de alcanzar en ellos la comunicación y la armonía en sus diversos modos. En el caso específico del lenguaje que habla del dolor no se da la comunicación como transmisión de pensamientos, sentimientos, etc., pues ésta conduce al solipsismo comunicativo. Queda pues, en el juego de lenguaje del dolor, la posibilidad de comunicación como identificación de comunidad y la de la armonía. Con "armonía" me refiero al intercambio discursivo, en este caso público, es decir, que los demás entienden y, más que entender, comparten. Se comparte porque se ha sido entrenado para ello, para reemplazar la expresión natural por la expresión verbal. La comunidad de este lenguaje rinde sus frutos en la vida práctica. Rinde sus frutos ahí porque es esta armonía la que permite el funcionamiento social. Permite el funcionamiento social porque en la comunidad de lenguaje esto es, en su armonía en la conversación, acontece lo que se espera que suceda ( se espera que suceda por una especie de acuerdo, algo así como una regla de conducta ). Al respecto dice Wittgenstein

"<< He oído que vendrá, lo he esperado todo el día >> Esto es un informe acerca de cómo he pasado el día. -En una conversación, llego a la conclusión de que es de esperar un determinado acontecimiento, y saco esta conclusión con las palabras: << Así, pues, ahora debo esperar su llegada >> A esto se le puede llamar el primer pensamiento, el primer acto de esta espera. -A la exclamación << ¡ Lo espero anhelante ! >> se le puede denominar un acto de espera." (P.586)

Este párrafo ilumina la idea del decir-haciendo del juego de lenguaje. En el caso del juego de lenguaje del dolor al decir-hacer del hablante le corresponde un decir-haciendo del oyente produciendo la armonía. Esta armonía varía en los distintos contextos. Este decir-haciendo como estímulo y como respuesta, muy próximo al conductismo, tiene su fundamento en la forma de vida, pues son los miembros de la forma de vida a la que pertenecemos los que nos enseñan o entrenan a reemplazar la expresión natural por la

expresión verbal, y a reaccionar a ésta de manera regular. Esto, como dice Wittgenstein, parece un "conductismo disfrazado". Sin embargo no es así porque hay una forma de vida que, como sustrato, sostiene la convención y la armonía. Es decir, no sólo hay una expresión natural, sino también una sensación que le es propia a dicha forma de vida sobre la que se levanta el andamiaje del lenguaje. Ya se dijo que Wittgenstein indica que "sólo de lo que se comporta como un ser humano se puede decir que tiene dolor". Es pues, en base a este comportamiento como se construye el lenguaje que habla del dolor. Hay que reiterar que, para efectos prácticos, la conducta de dolor sin dolor y la conducta de dolor con dolor es la misma, como "conducta". Esto es importante, pues la armonía del juego de lenguaje persiste a pesar de no entrar en juego la comunicación como transmisión del pensamiento. Por otro lado, la comunicación entra en juego siempre y cuando se entienda por comunicación el participar con el otro en la forma de vida<sup>104</sup>. Ya se dijo que la forma de vida coincide con la pre-comprensión que fundamenta la comprensión y la comunicación.

Por otra parte hay que preguntar ¿qué papel juega aquí lo inefable? ¿qué relación tiene con todo esto? La idea es sencilla. La sensación de dolor que pareciera en sí misma inefable e incommunicable, pues el juego de lenguaje del dolor se construye a partir de la conducta y no de la sensación, es comunicable cuando se comparte y no es comunicable cuando no se comparte. Cuando se comparte desaparece de lo inefable su carácter de incommunicable entre aquellos que lo comparten, y cuando no se comparte no es comunicable y, por tanto, nos es inefable.

Aquí es importante dejar claro el papel de lo inefable, así como aclarar en qué consiste. Si

<sup>104</sup> Aquí hay un problema que no se abordará en la presente tesis. Me refiero a cómo compaginar los distintos juegos de lenguaje, no sólo con quien comparte nuestra forma de vida, sino también con quienes no la comparten. Para explicar esto y profundizarlo se requiere una investigación y un trabajo particular sobre el concepto de forma de vida. Esto no sólo excede los límites del presente trabajo, sino que muestra la carencia del mismo. Pues los elementos que se encuentran respecto a la forma de vida, en la primera parte de las Investigaciones Filosóficas son muy escasos.

entiendo bien a Wittgenstein -léase: si mi especulación no es banal- la sensación de dolor no pierde su característica de inefabilidad a pesar de ser comunicable. Esto es, en otras palabras, lo que me parece que intenta aclarar y declarar Wittgenstein con sus reflexiones relativas al lenguaje privado. Es decir, se piensa que la sensación de dolor por ser inefable, es incomunicable, haciendo de ella un lenguaje privado. Me sería incomunicable porque a pesar de "nombrar" mi sensación de dolor no sería entendible por otro, porque éste no tiene "mi sensación" y, por tanto, me sería inefable. Tendría entonces, respecto a mi sensación de dolor, un lenguaje privado que me conduciría al solipsismo comunicativo. En este punto interviene Wittgenstein para explicar que si bien la sensación de dolor es inexpresable como tal, no implica que nos conduzca a un lenguaje privado y, con ello, al solipsismo comunicativo. Por el contrario, lo inefable es comunicable con aquellos con los que lo compartimos.

La idea es que Wittgenstein declara que existe lo inefable<sup>92</sup> (al menos en el caso de la sensación de dolor ) pero aclara que esto no implica que se tenga con ello un lenguaje privado. Por el contrario, al erigirse la gramática o el lenguaje discursivo en base al lenguaje natural lo que se alcanza es un lenguaje común que los demás pueden entender. Un lenguaje que permite comunicar lo inefable, pues es algo que se comparte. Este compartir como fundamento que se realiza en la comunicación, es un compartir latente que se actualiza. Lo que se comparte es la forma de vida, de este modo se resalta la importante relación que hay entre lo inefable y la forma de vida. Inclusive, parece posible poder afirmar que, en cierto sentido, lo inefable es lo que caracteriza la forma de vida (distintos inefables darán lugar a distintas formas de vida ). Sin embargo esta afirmación es muy aventurada debido a la poca información que se tiene respecto a la forma de vida. Esto reclama una investigación apropiada para el caso.

---

<sup>92</sup> A esta supuesta declaración de la sensación de dolor como algo inefable, le dedicare la siguiente sección, que es la última del presente trabajo.

Es de esta manera que me parece que Wittgenstein rompe su silencio. No debe tirar la escalera después de usarla<sup>96</sup>, pues el lenguaje a pesar de todo permite comunicar lo inefable, pues al descartar al lenguaje privado no descarta a lo inefable. Descarta la incomunicabilidad y el solipsismo que se derivan del lenguaje privado. Aclarando con sus conceptos, que lo inefable es comunicable cuando se comparte una forma de vida. El que la forma de vida pueda identificarse con "el espíritu con que escribo" del que se habló en el segundo capítulo es algo muy atrayente. A partir de ahí puede explicarse la diversidad y la divergencia de las interpretaciones de la obra de Wittgenstein. Sin embargo, no es posible insertar ese trabajo en este. Me atengo a señalar la posibilidad. Por último, me parece que se debe aclarar la relación que se establece entre la sensación de dolor y lo inefable. Exponer por que se piensa que la sensación de dolor es inefable y reflexionar un poco respecto a la pregunta que emerge de ello: ¿quién o qué se manifiesta con lo inefable? Entremos, pues, con esta idea a la última sección de la tesis.

---

<sup>96</sup> Véase en el Tractatus el 6.54.

### 3.3) El lenguaje que habla del dolor o la palabra disfrazada

En la sección anterior y en esta me veo obligado a navegar en la especulación. Por ello estas secciones corresponden a una inquietud que me lleva más a proponer que a sostener el contenido de las mismas. La impresión que queda ahora es que cuanto más se avanza en esta tesis, menos es lo que se tiene que decir. Sin embargo es preciso decir algo, aunque su fundamento no sea la obra, sino las conclusiones a las que se llegó tras su lectura. Por lo tanto, es necesario realizar una breve recapitulación de algunas de las conclusiones presentes en la tesis. Para hacer de ellas el fundamento sobre el cual habrá de decir lo que aparece en esta sección.

La sensación de dolor, analizada bajo las lentes de la teoría del lenguaje como forma universal que funciona bajo la idea del signo y la referencia, se transforma en la semilla donde brota el lenguaje privado. En el lenguaje privado se relaciona a la sensación de dolor con lo inefable e incommunicable. Si la sensación de dolor es o no inefable no importa, de cualquier modo es incommunicable. El que nos parezca incommunicable es lo que lo hace ser inefable. La falta de comunicación es la que nos encierra en la muralla de nosotros mismos (más sensaciones de dolor tal cual son, no salen de mí), hace de nuestras sensaciones de dolor, sensaciones inefables y nos reduce al solipsismo que, en este caso, es un solipsismo comunicativo. Pero para Wittgenstein el lenguaje no funciona así. Lejos de tener una naturaleza homogénea, es de naturaleza heterogénea. Con ello en mente propone una nueva explicación sobre el funcionamiento del lenguaje. Aparecen los parecidos de familia, las reglas, los juegos de lenguaje y las formas de vida. En base a estos propone una explicación sobre el funcionamiento del lenguaje en el caso de la sensación de dolor. En el juego de lenguaje del dolor, la expresión natural es remplazada por la expresión verbal. A partir de ahí se desarrolla el juego de lenguaje del dolor con un lenguaje discursivo cuyo fundamento se encuentra en el remplazo.

El reemplazo de la expresión natural por la expresión verbal no fundamenta únicamente al lenguaje discursivo, sino que con éste aparece también el lenguaje común. Esto quiere decir que el lenguaje que habla del dolor es entendible para los demás, lo que significa que la sensación de dolor es comunicable. La comunicabilidad de la sensación de dolor bajo el trasfondo de esta explicación se opone a la incomunicabilidad de la misma en la explicación del lenguaje como forma universal. El solipsismo comunicativo derivado de la incomunicación se desvanece al ser comunicable la sensación de dolor. Se rompe, pues el silencio, jugando en los distintos juegos de lenguaje. La comunicabilidad de la sensación de dolor conlleva a entender de otra manera a la comunicación, pues el reemplazo de la expresión natural por la expresión verbal no "incluye" la transmisión de la sensación mediante la palabra. Por comunicación no se entiende ya el "transmitir" pensamientos o sensaciones, etc., sino el compartirlos. No se niega la comunicación por transmisión, sino que se propone otra alternativa para la comunicación: la de participar o compartir algo previo (lo que hace inoperante el transmitir). Ese algo previo que se comparte, esa pre-comprensión, es la forma de vida. De este modo, en el lenguaje que habla del dolor hay comunicación, no porque se transmita algo, sino porque se comparte una forma de vida.

Una vez que se ha llegado a la comunicación de la sensación de dolor cabe preguntar ¿qué pasa entonces con lo inefable?, ¿la sensación de dolor es inefable o no? a lo que hay que responder con una afirmación que intente aclarar con brevedad. La pregunta se presenta ya que anteriormente la incomunicación (en la teoría homogénea) develaba, a lo inefable, puesto que se pensaba como no comunicable era inefable. Sin embargo, para Wittgenstein, sí se puede comunicar (cuando se comparte la forma de vida, y sólo con aquellos con los que la compartimos) la sensación de dolor. Esto haría pensar que al aparecer la comunicación desaparece lo inefable, y que si no aparece nos vemos condenados al solipsismo comunicativo a causa de lo inefable. Pero no hay que olvidar que esa sería la consecuencia de una explicación homogénea del lenguaje y esta no corresponde con la explicación propuesta por Wittgenstein. La de él es una explicación heterogénea, por lo que

no se puede afirmar que al aparecer la comunicación desaparece lo inefable, sino que al aparecer la comunicación aparece lo inefable, y al desaparecer lo inefable desaparece la comunicación. Puede decirse en un sentido que la comunicación vela lo inefable y en otro sentido que devela lo inefable. Aunque pareciera que lo correcto es decir que lo inefable es lo que se vela o devela a sí mismo. Ahora explicaré brevemente estas últimas afirmaciones.

Pienso que de las explicaciones de Wittgenstein parecen emerger dos tipos o clases de inefables (por ello hay dos sentidos), al menos en relación con la sensación de dolor. Por un lado está lo que es inefable e incommunicable, en donde lo inefable es incommunicable cuando no se comparte la forma de vida. En el caso de la sensación de dolor esta no es comunicable cuando no compartimos la forma de vida en que la sensación está inscrita. Es en este sentido en el que me permito insinuar que la comunicación o, para ser preciso la falta de comunicación, devela a lo inefable. Por decirlo así, la falta de comunicación "patentiza" que ahí hay algo inefable, que hay, en otras palabras, una discrepancia en la forma de vida. Lo inefable es aquí lo que no se puede decir (o transmitir) "con" el lenguaje. Por otro lado está lo que es inefable pero comunicable, donde lo inefable es comunicable cuando se comparte la forma de vida. En este caso la sensación de dolor es comunicable porque se comparte la forma de vida en la que la sensación está inscrita. Este es el sentido en el que insinúo que la comunicación vela a lo inefable. El lenguaje oculta a lo inefable bajo el manto de la comunicación, pues parecería que la comunicación hace evidente la ausencia de lo inefable. Sin embargo la comunicación aparece cuando se comparte la forma de vida, pues es una "concordancia en la forma de vida". En el juego de lenguaje del dolor no se "transmite" sino que se "manifiesta" el compartir de la sensación de dolor. Lo inefable es aquí lo que no se puede transmitir "con" el lenguaje, pero que se comparte "en" el lenguaje.

Ahora bien a estas conclusiones se les puede presentar, por lo pronto, dos objeciones: que permanece implícita la identificación de la sensación de dolor y lo inefable (no afirmo que la totalidad de lo inefable se reduzca a la sensación de dolor, sino a la inversa) y,

que se presenta a lo inefable como algo independiente de la comunicación. Estas objeciones reclaman una respuesta que no puede presentarse aquí más que en forma concisa. Con esto en mente expondré las últimas reflexiones de la presente tesis.

En el lenguaje que habla del dolor, bajo la perspectiva de Wittgenstein, la expresión natural es reemplazada por la expresión verbal dando origen al lenguaje discursivo y común. De esta manera es posible entender que las palabras del lenguaje discursivo que versan sobre la sensación de dolor son "palabras disfrazadas", pues son expresiones naturales revestidas, en la oralidad, como expresiones verbales. De ahí que la gramática del lenguaje nos lleva al solipsismo cuando intentamos "cegados por el ideal" utilizarla para explicar al lenguaje que habla del dolor. Siguiendo el cauce de esa idea, la sensación de dolor nos resulta inefable, en el sentido de que no somos nosotros, como individuos, quienes hablamos de nuestra sensación "singular" de dolor, es más bien nuestra naturaleza ( nuestra forma de vida ) la que "habla" a través de nosotros como individuos. Ella "habla" con su expresión natural que posteriormente reemplazamos por una expresión verbal. En este sentido, en el lenguaje que habla del dolor, el "habla" habla de nuestra naturaleza, de nuestra forma de vida. Es decir, que yo como individuo no hablo de mi sensación de dolor "con" el lenguaje. Es, por el contrario, la sensación de dolor la que habla "en" el lenguaje y revela la forma de vida a la que pertenezco. Habla a través de mí como individuo. Lo inefable es aquí lo que se devela a sí mismo en el lenguaje.

En el mismo sentido puede decirse que no es la comunicación o la falta de comunicación la que da vida o aniquila a lo inefable. Más bien es lo inefable lo que permite (y determina) la comunicación o la incomunicación. De este modo el lenguaje pone de manifiesto lo que se puede o no decir "con" él y, lo que se dice "en" él. El lenguaje que habla del dolor es un "lenguaje disfrazado" de nuestra forma de vida. Considero que no puede decirse más respecto a esto dentro de los límites que se han fijado para la presente tesis. Los vacíos y las dudas que esta puede suscitar deberán ser llenados extendiendo los límites en otro trabajo.



porque es claro, a todas luces, la insuficiencia del esclarecimiento del concepto de la "forma de vida" dentro de estos límites. Habría, pues, que indagar sobre el concepto de la "forma de vida" en otras obras de Wittgenstein, modificando los límites.

Por último, y para concluir, habría que hacer hincapié en que la relación de lo inefable ( en este caso, de la sensación de dolor ) con la forma de vida, juega un papel trascendente para la comunicación o incomunicación entre los hombres. La incomunicación no conduce pues, al solipsismo comunicativo. No se trata de una soledad ni de un aislamiento con raíz en la singularidad ( derivada de una teoría lingüística ) ontológica. La incomunicación tiene raíces ontológicas ( en la medida que el concepto de forma de vida es un concepto ontológico ) tanto como la comunicación. Por lo que la "soledad ontológica" del solipsismo comunicativo es rota por la "comunidad ontológica" de la comunicación, en una forma la vida, dada.

### CONCLUSIONES

Me parece que ha quedado demostrado que hay ciertos presupuestos que nos conducen al problema de la comunicación. De igual forma considero que se ha demostrado que a Wittgenstein le interesa y lo conflictua el problema de la comunicación de lo inefable, tal y como lo hemos comprobado en la crítica a la visión homogénea del lenguaje de Agustín de Hipona y en el caso del lenguaje que habla del dolor. Ahora bien, creo que para concluir el presente escrito es necesario evaluar los resultados de la perspectiva con que hemos abordado y elaborado la tesis. Me refiero a la reflexión sobre la comunicación y lo inefable. La evaluación se puede efectuar realizando un breve examen de las consecuencias de la propuesta de Wittgenstein, que nuestra perspectiva hizo emerger. Desde luego dicho examen pretende, únicamente, realizar un esbozo.

Comencemos el examen repasando la fuente del error. El error, en cuanto al dolor, consiste en concebir que con el lenguaje nos referimos a nuestras sensaciones, de donde surge la idea de que con el lenguaje se uniformiza nuestra sensación, y que con la sensación se singulariza nuestro lenguaje. Este es el fundamento de quienes sostienen que conocen sus sensaciones porque tienen sobre ellas un derecho epistemológico, de donde es fácil colegir el surgimiento del lenguaje privado y del solipsismo comunicativo. Si radicalizamos las consecuencias de esta idea, nos encontraremos con que estamos, por así decirlo, encerrados en el interior de unas esferas que nos impiden el contacto con el mundo exterior, en el sentido de que sólo yo me entiendo porque sólo yo conozco lo que digo. El permanecer en el interior hace que todo nos sea inefable, en el sentido de que no hay nadie capaz de entender lo que decimos, y que permanecemos incomunicados, como entes solitarios que sólo pueden acceder a un verdadero diálogo cuando hablan consigo mismos: nuestros discursos son soliloquios, somos soliloquios ambulantes.

La lectura de Wittgenstein nos permite romper con el solipsismo, a costa de renunciar al

derecho epistemológico rompiendo con la idea de la singularidad sensitiva. No es necesario romper la esfera que nos envuelve para transmitir algo a otra esfera, pues otras esferas tienen ya lo que se piensa transmitir. Las palabras del lenguaje que habla del dolor, son palabras disfrazadas: no somos nosotros los que hablamos de nuestras sensaciones a través del lenguaje, es nuestra naturaleza, nuestra forma de vida, la que habla a través de nosotros en el lenguaje. Pero el lenguaje de nuestra naturaleza nos es inefable, no lo podemos decir con el lenguaje, únicamente podemos desocultar su presencia en el lenguaje. Efectivamente, Wittgenstein nos enseña que "en" el lenguaje -cotidiano- se manifiesta lo oculto "con" el lenguaje, y nos enseña, también, que "con" el lenguaje se desoculta lo oculto "en" el lenguaje.

Lo inefable no es, en Wittgenstein, lo que nos condena a la soledad extrema del solipsismo comunicativo. Lo inefable sigue siendo un límite para la comunicación, pero el límite que establece no es el de lo que nos es incomunicable, sino de lo que nos es comunicable. En la versión del lenguaje que critica Wittgenstein, las cosas nos son comunicables hasta que aparece lo inefable y nos sumerge en la incomunicación. Lo inefable es lo que no podemos comunicar. En cambio, la propuesta de Wittgenstein respecto a este punto (hay que recordar que en la tesis seguimos un solo paisaje) parece sugerir lo contrario: las cosas nos son comunicables mientras aparece lo inefable, y dejan de serlo cuando este no aparece, cuando no lo compartimos con el otro. Lo inefable, pues, lejos de ser lo que impide la comunicación, es lo que la posibilita. Y lo inefable nos es dado en la forma de vida en que nos desenvolvemos. En este sentido lo inefable determina nuestro campo de comunicación: nos comunicamos sólo con quien comparte con nosotros lo inefable, y permanecemos incomunicados con aquellos que no lo comparten.

La pre-comprensión de lo inefable, la participación en una comunidad compartida de lo inefable es la condición que hace posible la comunicación de la sensación de dolor. Pero no hay que olvidar que la comunicación aparece en un juego de lenguaje, y que hay múltiples

juegos. La multiplicidad trae consigo la ambigüedad, pero la ambigüedad no es aquí un defecto del lenguaje, por el contrario, es la ambigüedad la que hace hablar a nuestra naturaleza en el lenguaje. De ahí se sigue que buscar un lenguaje "perfecto" es una idea ilusoria, pues la comunicación es posible por la ambigüedad. Un lenguaje lógicamente perfecto, en primer lugar, no daría lugar a la certeza en nuestra comunicación, sino que recaería en la incomunicación al eliminar la ambigüedad. En segundo lugar, un lenguaje perfecto no es posible porque su existencia requiere la eliminación de lo inefable ( lo que implica la uniformización de las formas de vida ) pero al eliminar lo inefable se elimina la comunicación, recayendo en el solipsismo comunicativo. El hablante de un lenguaje lógicamente perfecto sólo puede entenderse a sí mismo. Así, el lenguaje perfecto profundiza y expande los errores que quiere corregir, creando lo que podría llamarse un "vacío perfecto" que, de ser posible, no es deseable.

La metáfora de los parentescos de familia parece poner de relieve el origen común de una serie de relaciones entre los juegos de lenguaje, pero las relaciones no se disuelven en el origen común, sino que parecen ser las emanaciones del mismo. Esto indica el carácter fundante de las formas de vida como origen común, como la comunidad compartida que da origen al complejo de relaciones entre los juegos. Por su parte, el funcionamiento del lenguaje que habla del dolor pone de manifiesto el paralelismo del lenguaje con la vida, el "acuerdo" del lenguaje con la naturaleza del hablante. Siguiendo nuestra reflexión en esta línea podemos deducir que la incomunicación no es un defecto del lenguaje, sino una cualidad característica de la naturaleza humana. Son las diferencias en nuestra condición y en nuestra naturaleza las que imposibilitan la comunicación total y absoluta. Las diferencias emergen de la forma de vida, y las diferencias están conectadas con nuestra participación en lo inefable, la desigual pre-comprensión de lo inefable propicia las diferencias de las formas de vida. Sin embargo, esto requiere una mayor elucidación en función de la aclaración de la forma de vida, lo que rebasa los límites de la presente tesis.

Las implicaciones de esta comprensión del lenguaje son más palpables en el estudio de otras áreas: en la ética, en la estética, en la filosofía política, en la filosofía de la educación, en la antropología filosófica, en la ciencia, etc. Es lamentable que no se puedan desarrollar aquí esas implicaciones, por lo que quedan a cargo del lector interesado en ello.

Hay otra consecuencia implícita en esta modesta reflexión sobre la comunicación, la incomunicación y lo inefable en torno al lenguaje que habla del dolor. Me refiero a que en ella se presenta un intento modesto por fundamentar -en base a la reflexión sobre la comunicación y la incomunicación en un nivel ontico-la ontología, al evidenciar la necesidad de una pre-fundamentación ontológica de la comunicación si no se quiere permanecer encerrado en la esfera del solipsismo. Esto último extiende sus raíces en el desarrollo de esta misma tesis, pues resalta la condición necesaria que posibilita la comunicación, y con ello, la correcta comprensión de la misma y de la primera parte de las Investigaciones Filosóficas. De donde se sigue que los que no cumplen con esta condición pueden hablar ( y parlotear ) todo lo que quieran, dando origen a la diversidad y a la divergencia interpretativa de la obra, aunque sin "comunicarse" con Wittgenstein. La condición no explícita ( el cerrojo que sólo llama la atención a quienes pueden abrirlo y cuya llave no tienen los demás ) es la de compartir una forma de vida y, por ende, coincidir en el interés y el conflicto por la comunicación de lo inefable. Así pues, la correcta comprensión de la obra, que presupone un cierto espíritu y un cierto interés en el lector, establece, de antemano, un vínculo con Wittgenstein una comunidad pre-comprensiva. Por ende, toda interpretación correcta es posible únicamente como diálogo, porque sólo hay diálogo y comunicación ahí, donde se comparte algo. De no ser así el trabajo se transforma en poesía, en un canto solitario ante un auditorio sordo.

BIBLIOGRAFÍA

- Agustín, San. Confesiones. Ed Espasa-Calpe, Col Austral # 1199, decimo tercera edición, México, 1987.
- Aristóteles. Tratados de Lógica (El Organón). Ed. Porrúa, Col. Sepan Cuántos # 124, octava edición, México, 1987
- Bally, Charles. El Lenguaje y la Vida. Ed Losada, Col. Filosofía y Teoría del Lenguaje, séptima edición, Buenos Aires, 1977
- Baum, Wilhelm. Ludwig Wittgenstein. Ed. Alianza, Col. El Libro de Bolsillo, # 1356, Madrid, 1988
- Beuchot, Mauricio. Aspectos Históricos de la Semántica y la Filosofía del Lenguaje. Ed. UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Col. Cuadernos del Seminario de Poética # 11, México, 1987.
- Beuchot, Mauricio. Ensayos Marginales Sobre Aristóteles. Ed. UNAM, Cuadernos del Centro de Estudios Clásicos # 22, México, 1985
- Cabanchik, Samuel. El Revés de la Filosofía Lenguaje y Escepticismo. Ed. Biblos, Buenos Aires, 1993
- Cervantes, Miguel de. Don Quijote de la Mancha. Editores Mexicanos Unidos, Col. Literaria Universal, quinta edición, México, 1982
- Coseriu, Eugenio. Introducción a la Lingüística. Ed. UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, México, 1990
- Davoine, Françoise. La Locure Wittgenstein. Ed. Epeeel. ( en México, por la Editorial Psicoanalítica de la Letra ), Col. Libros del Artefacto, México, 1994
- Frondizi, Risieri. El Punto de Partida del Filosofar. Ed. Losada, Col. Biblioteca Filosófica Buenos Aires, 1945
- García Olvera, Francisco. Anthropos. El Misterio del Hombre. Ed. UNAM, ENEP Acatlán, Cuadernos de Investigación # 16, México, 1991
- Gurméndez, Carlos. Breve Discurso sobre el Placer y la Alegría, el Dolor y la Tristeza. Ed. Ediciones Literarias # 24, Madrid, 1987.

- Janik, A. y Toulmin S. La Viena de Wittgenstein, Ed. Taurus, Col. Ensayistas # 126 Madrid, 1974.
- Kenny, Anthony, Wittgenstein, Ed. Alianza Universidad # 328, Madrid, 1982.
- Kripke, Saul, Wortgenstei Reglas y Lenguaje Privado, Ed. UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Col. Filosofía Contemporánea, México, 1989.
- Lowenstein, Otto E., Los Sentidos, Ed F C E., Col. Breviarios # 203, segunda reimpresión, México, 1980.
- Malcolm, Norman, Ludwig Wittgenstein, Ed. Mondadori, Col. Biblioteca Mondadori # 11, Madrid, 1990.
- Mehta, Ved, La Mosca y el Frasco, Ed F C E., Col. Popular # 156, Madrid, 1976.
- Mundie, C W K., Una Crítica de la Filosofía Lingüística, Ed F C E., Col. Breviarios # 249, México, 1975.
- Muñoz Rodríguez, Vicente, Introducción a la Filosofía del Lenguaje, Ed. Anthropos, Col. Autores, Textos y Temas, Filosofía # 18, Barcelona, 1989.
- Pears, David, Wittgenstein, Ed. Grijalbo, Col. Maestros del Pensamiento Contemporáneo # 5, Barcelona, 1972.
- Pequeño Larousse Ilustrado, Ed. Larousse, México, 1981.
- Prades Celma, J L. y Sanfelix Vidarte, V., Wittgenstein Mundo y Lenguaje, Ed. Cincel, serie Historia de la Filosofía # 46, primera reimpresión, Madrid, 1992.
- Rhees, Rush (Compilador), Recuerdos de Wittgenstein, Ed. F. C. E., Col. Breviarios # 491, México, 1989.
- Saussure, Ferdinand de, Curso de Lingüística General, Ed. Fontamara # 25, cuarta edición, México, 1991.
- Tomasini Bassols, A ( y otros ), Homage a Wittgenstein, Ed. Universidad Iberoamericana, Departamento de Filosofía, Col. Cuadernos de Filosofía # 15, México, 1991.
- Tomasini Bassols, A., El Pensamiento del Último Wittgenstein, Ed. Trillas, México, 1988.

- Van Peursen, C. A., Ludwig Wittgenstein: Introducción a su Filosofía, Ed. Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1973.
- Villanueva, Enrique, Lenguaje y Privacidad, Ed. UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Col. Filosofía Contemporánea, México, 1984
- Wittgenstein, Ludwig, Tractatus Logico-Philosophicus, Ed. Altaya, Col. Grandes Obras del Pensamiento # 37, Barcelona, 1994
- Wittgenstein, Ludwig, Los Cuadernos Azules y Marrón, Ed. Planeta-Agostini, Col. Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo # 93, Barcelona, 1994.
- Wittgenstein, Ludwig, Investigaciones Filosóficas, Ed. Critica-UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, serie Clásicos, Barcelona, 1988
- Wittgenstein, Ludwig, Observaciones, Ed. Siglo XXI, México, 1981.
- Wittgenstein, Ludwig, Comentarios sobre La Rama Dorada, Ed. UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Col. Cuadernos # 43, segunda edición, México, 1997.