

El otro Wittgenstein o la «embestida contra los límites del lenguaje»¹

*The other Wittgenstein or “running against the
limits of language”*

ARMIN BURKHARDT

Otto-von-Guericke-Universität Magdeburg (Alemania)

Recibido: 05.08.2021

Aceptado: 11.11.2022

RESUMEN

El trabajo de Wittgenstein es el documento de una lucha filosófica de toda la vida por comprensiones en el límite de lo pensable y su expresión adecuada, basada en la idea de limitar el alcance de lo racionalmente expresable desde adentro para ganar intuiciones más allá. Como consecuencia de su forma de pensar de doble cara, a menudo se puede sentir una tensión entre pensamientos o formas de argumentación aparentemente opuestas que a veces conducen a malas interpretaciones. En este artículo se mostrará que la idea de «correr contra los límites del lenguaje» (y tratar de echar un vistazo al otro lado) fue absolutamente central para la filosofía temprana y posterior de Wittgenstein, sin embargo, todavía dejando la puerta entreabierta para explicaciones metafísicas. A partir de la concepción de un Wittgenstein de doble cara, al mismo tiempo positivista y metafísico, se puede explicar mas convincentemente la función de su introducción del concepto de «juegos de lenguaje». Se vuelve posible también arrojar nueva luz sobre su concepción de la semántica y el así llamado «argumento del lenguaje privado».

1 Este texto es la versión revisada y actualizada de una conferencia que di en el seminario de Pedro Chamizo Domínguez los días 22, 23 y 29 de abril de 2009 durante una estancia de investigación en Málaga. Aunque ya han pasado muchos años, quisiera agradecer a Pedro una vez más la invitación y su hospitalidad. Además, quiero agradecer mucho en este lugar a Claudia Fernández-Fernández por su minuciosa corrección lingüística de mi texto.

PALABRAS CLAVE
 JUEGO DE LENGUAJE, DECIDIBILIDAD, LÍMITE DEL
 LENGUAJE, LENGUAJE PRIVADO, SEMÁNTICA, SEMIÓTICA.

ABSTRACT

Wittgenstein's work is the document of a lifelong philosophical struggle for insights at the borderline of the thinkable and their adequate expression, based on the idea of limiting the scope of the rationally expressible from within in order to gain intuitions beyond. As a consequence of his double-sided way of thinking, there may often be felt a tension between seemingly opposing thoughts or ways of argumentation which sometimes led to misinterpretations. In this paper it will be shown that the idea of «running against the limits of language» (and trying to get glimpses into the other side) was absolutely central for Wittgenstein's early as well as for his later philosophy, however, still leaving the door ajar for metaphysical explanations. From the conception of a double faced, at the same time positivist and metaphysical Wittgenstein the role of his introduction of the concept «language games» can be explained more convincingly. New light can also be shed on his conception of semantics and the so-called «private language argument».

KEYWORDS

LANGUAGE GAME, EXPRESSIBILITY, LANGUAGE LIMITS,
 PRIVATE LANGUAGE, SEMANTICS, SEMIOTICS.

I. PREFACIO

EL NÚMERO DE LOS ESCRITOS ocupándose hoy de Wittgenstein y de su pensamiento filosófico es prácticamente interminable. Normalmente sus propios escritos, que son obras publicadas póstumamente casi todas, son interpretados en el sentido de la filosofía analítica, a saber, como críticas al pensamiento metafísico mediante la crítica del lenguaje. En lo que sigue quiero aclarar que el pensador austriaco que pasó la mayor parte de su vida académica en Inglaterra, mientras que una parte de su alma se quedaba siempre en Viena, no era solamente el exponente sobresaliente de la filosofía analítica en el marco de la tradición de Frege, Russell y el Círculo de Viena, sino que esto fue meramente un lado de su pensamiento. Presentaré una interpretación de Wittgenstein según la cual era un anti-ontológico pero no un anti-metafísico. Trato de mostrar cómo se puede extender la interpretación trascendental del *Tractatus* también a las Investigaciones

filosóficas, porque el vínculo principal entre las dos concepciones consiste en el modelo de la «embestida contra los límites del lenguaje» que se debe considerar la idea filosófica principal de su vida. Su intención era la de definir el terreno sólido de lo decible con «sentido» para mostrar, al mismo tiempo, el valor excepcional e incomparable de lo indecible, que es el «sinsentido». Esta anfibología o bifacialidad de la filosofía de Wittgenstein no consiste tanto en las dos posiciones diversas, la del *Tractatus* y la de las *Investigaciones filosóficas*, sino en el hecho de que hay, en los dos (y en otros) escritos, un Wittgenstein que habla de lo decible y otro, su sosia, que pretende callarse lo indecible. Y es exactamente el último al que él mismo consideraba el más importante. Una lectura minuciosa de sus escritos muestra que su verdadero objetivo era explorar los límites del pensamiento o de lo cognoscible y que los otros campos principales de su investigación –el estado ontológico del significado, el origen de la conexión entre la palabra y su(s) significado(s), la posibilidad de un lenguaje privado y la expresión lingüística de las emociones– tienen que ser interpretados a la luz de este objetivo².

II. EL OTRO WITTGENSTEIN

Al menos, después de la publicación del libro memorable *La Viena de Wittgenstein* de Allan Janik y Stephen Toulmin (1973, trad. castellana 1983), todos deberían haberse sorprendido, con respecto al primer trabajo importante del filósofo austriaco, de «cómo fue posible que un documento escrito como estadio final y definitivo de la ‘filosofía trascendental’ postkantiana, al que le movía el objetivo de liberar la ética de toda especie de empirismo de bases científicas, fuera al punto puesto patas arriba y se le usase para justificar la restauración, precisamente, de un sistema empirista» (Janik y Toulmin, 1983: 263). Janik y Toulmin ya nos han presentado el otro Wittgenstein, que tiene que ser considerado como el verdadero y propio. La tensión entre las dos caras del «filósofo más desconocido de nuestra época» (Bachmann, 1960: 7, traducción propia) fue ya reconocida –y antes de conocer el trabajo tardío– por la poeta austríaca Ingeborg Bachmann cuando en 1960 escribió:

² En lo que sigue me refiero principalmente a algunos de mis escritos sobre Wittgenstein, en particular a mi artículo «Wittgenstein und die Grenzen der Sagbarkeit» [Wittgenstein y los límites de lo decible] (Burkhardt, 1990).

No las frases clarificadoras, negativas que limitan la filosofía a un análisis lógico del lenguaje científico y entregan la investigación de la realidad a las especialidades científicas, sino su lucha desesperada por lo inexpresable, que carga el *Tractatus* de una tensión en la que se anula a sí mismo—, su fracaso en la determinación positiva de la filosofía, que se convierte en fecunda ignorancia entre los demás neopositivistas, merece un pensamiento renovado y constantemente a renovar (Bachmann, 1960: 8, traducción propia).

Le toca a la historia de la filosofía la tarea de examinar si el *Tractatus*, tomado en sentido falso o al menos incompleto con frecuencia, ha sido realmente el «estadio final y definitivo de la ‘filosofía trascendental’»; lo que aquí nos interesa es la segunda parte de la cita de Janik y Toulmin según la cual cada tentativa de convertir en científico, por así decirlo, incluso a la ética está en abierta contradicción con las intenciones filosóficas de Wittgenstein³.

Este Wittgenstein «verdadero y propio», según mi interpretación, es un filósofo para el cual, durante toda su vida, el concepto de límite era de suprema importancia, y que trataba, siempre de nuevo, de sondear el ámbito interior de lo que es decible con sentido, de tocar los límites de la expresabilidad lingüística, de describirla y de echar una mirada al otro lado de esos límites, a la esfera reservada para lo indecible. Así Wittgenstein trata de resumir en su prólogo, que «el sentido entero» de su libro ha sido siempre malinterpretado por Russell, Carnap y otros, con las palabras siguientes:

Lo que siquiera puede ser dicho, puede ser dicho claramente; y de lo que no se puede hablar hay que callar. El libro quiere, pues, trazar un límite al pensar o, más bien, no al pensar, sino a la expresión de los pensamientos: porque para trazar un límite al pensar tendríamos que poder pensar ambos lados de este límite (tendríamos, en suma, que poder pensar lo que no resulta pensable).

Así pues, el límite sólo podrá ser trazado en el lenguaje, y lo que reside más allá del límite será simplemente absurdo (TLP, prefacio)⁴.

3 «La poesía y la ética como áreas centrales del pensamiento de Wittgenstein no se redescubrieron hasta mediados de la década de 1980 y hasta hoy son marginadas por los filósofos analíticos observadores». [«Poesie und Ethik als Kernbereiche des Wittgenstein’schen Denkens wurden erst seit der Mitte der achtziger Jahre wiederentdeckt und werden bis heute von observanten Analytischen Philosophen marginalisiert»] (Kroß, 2012: 23, traducción propia).

4 El original alemán aquí dice «Unsinn», un sustantivo que se traduce mejor por tonterías o insensatez o sinsentido.

Mantenemos que Wittgenstein distingue entre el pensamiento y la expresión lingüística del pensamiento y que dice que, mientras que no se puede trazar un límite al pensamiento, sí es posible trazar los límites de lo decible y que, así, es posible también decir lo que no se puede decir, aunque el resultado de este esfuerzo sea «simplemente absurdo» (o un «sinsentido»). Lo que nos parece extraño o peculiar consiste en el hecho paradójico de que para Wittgenstein evidentemente el «absurdo» (el «sinsentido») es lo que efectivamente importa. Más adelante en el *Tractatus* (TLP, 6.13; 6.421) dice que la lógica, la ética y la estética son trascendentales y que, por consiguiente, están situadas en los límites de lo decible, que son, al mismo tiempo, los límites del sentido. Wittgenstein juega con la ambigüedad del concepto de «sentido» cuando, por un lado, lo entiende, con Frege, como el pensamiento («Gedanke») (véase Frege, 1966; 1975), que sirve de base a la proposición concebida como representación lingüística de un estado de cosas («Sachverhalt»), mientras que, por otro lado, habla del «sentido del mundo» que «tiene que residir fuera de él», porque es imposible que en el mundo haya valores (TLP, 6.41). Lo que, según el criterio del sentido del lenguaje representativo o reflejante, es decir, desde el punto de vista del sentido₁, tiene que ser considerado como el «absurdo» (o «sinsentido») que está situado fuera de lo decible, se muestra, de hecho, como el reino del sentido₂ oculto del mundo, que es el sentido trascendental. Estas formulaciones de Wittgenstein son demasiado firmes para ser simplemente rechazadas, encogiéndose de hombros, como meros antojos de un hombre por otro lado genial o, como escriben Janik y Toulmin con franca ironía, «como actitud de prima donna». Wittgenstein, a saber, escribió una carta en octubre o noviembre de 1919 a Ludwig von Ficker, en la que le explica el sentido del *Tractatus*, las siguientes líneas, muy conocidas, pero no siempre suficientemente tenidas en cuenta:

[...] 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 Ud. 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. Mi libro, en efecto, delimita por dentro lo ético, por así decirlo; y estoy convencido de que, estrictamente, SOLO puede delimitarse así. [...] Le aconsejaría ahora leer el prólogo y el final, puesto que son ellos los que expresan con mayor inmediatez el sentido⁵.

5 Briefe, 96f. – Citado según la Introducción de la versión castellana del *Tractatus* (TLP, p. ix).

Es simplemente más que evidente que Wittgenstein quiere decirle al editor de la revista literaria «Der Brenner», en el contexto de una posible publicación de su obra en ella, que el sentido propio del *Tractatus* tiene que establecerse en el ámbito de la ética (y añadido: de la estética y del arte) –un hecho que se omite muy fácilmente–. Junto a su referencia al prólogo y al final de su libro en lo que dice no puede querer expresar otra cosa que el problema de los límites de lo decible, que para él mismo, era el problema central de su trabajo. Ahora bien, mi tesis es que en el transcurso de su vida este problema fundamental y esta manera de pensar de Wittgenstein no han cambiado en ningún momento. De otra forma algunos comportamientos y algunas de sus observaciones en su obra tardía no tendrían ningún sentido.

III. EL PROBLEMA DE LOS LÍMITES DE LO DECIBLE EN EL TRACTATUS

Las preguntas famosas de la filosofía kantiana son las siguientes tres: 1. ¿Qué puedo saber?; 2. ¿Qué tengo que hacer?; 3. ¿Qué puedo esperar? (KRV A 805; traducción propia), es decir, las preguntas de la epistemología, de la ética y de la teología, respectivamente. En el *Tractatus* de Wittgenstein la respuesta a la primera viene dada por la lógica, la respuesta a la segunda por la ética y la estética que Wittgenstein considera como «una y la misma cosa» (TLP, 6.421), y la respuesta a la tercera por la religión. Todas son llamadas «trascendentales», porque constituyen el espacio más allá de los límites de lo decible, el espacio más allá del «espacio lógico» que es el absurdo (el sinsentido), y que, mientras Wittgenstein lo llama lo «místico» (TLP, 6.522), puede ser que otros lo llamaran la «metafísica». Kant, en la *Crítica de la razón pura*, trata de fundamentar la metafísica como ciencia, pero precisamente por la tentativa, rechazada por Wittgenstein, de motivar la posibilidad de juicios sintéticos a priori. A la pregunta de Kant «¿cómo es posible la metafísica como ciencia?» (KRV, B 22; traducción propia), Wittgenstein respondería que la metafísica es posible, pero no lo es como ciencia. La metafísica para él no es una ciencia que se ocupe de la producción de proposiciones que expresan estados de cosas y de su verificación empírica, sino más bien una actitud mental o una actitud de vida, una actitud más o menos individual. La metafísica es el fundamento «místico» de todos los valores, de los cuales, con los métodos y herramientas científicas o filosóficas, no se puede decir nada en absoluto, pero que merecen toda

nuestra estima y todo nuestro respeto. El «pájaro azul de la metafísica» (Engelmann, 1970: 67) no se coge por el lenguaje: de la metafísica y de lo «místico» no se puede «decir» nada «con sentido», pero se puede «mostrar» con las proposiciones «absurdas». Lo que efectivamente importa es la escalera que se tiene que arrojar «después de haber subido por ella» (TLP, 6.54)⁶, porque consta de escalones, es decir, de proposiciones que no siguen el modelo de la lengua puramente descriptiva y representativa, que no se refieren a una realidad extralingüística y, por tanto, no pueden ser ni verdaderas ni falsas (en el sentido del Tractatus).

«Lo que siquiera puede ser dicho, puede ser dicho claramente; y de lo que no se puede hablar [«reden»] hay que callar» (TLP, p. 11). Esta frase del prólogo, que se corresponde casi literalmente con la última frase del Tractatus, expresa que lo que se sitúa a este lado de los límites de lo decible es lo que es decible con sentido₁; lo que es decible con sentido₁, pero, es solo de lo que se puede «hablar» (en la lengua concebida en el Tractatus) y así forma parte del ámbito de lo lingüísticamente discutible o expresable; de lo cual no se puede hablar, es decir, hablar «con sentido₁» en el sentido del Tractatus. Hay que callarse, pero solamente en el ámbito del lenguaje como discurso («Rede») o como habladurías («Gerede»), que describen estados de cosas («Sachverhalte»), que son verdaderos si se corresponden con los «hechos» («Tatsachen»). Hablar («reden») incluye cualquier oración lingüística, hablar («sprechen»), al contrario, se refiere a la enunciación sustanciosa de signos lingüísticos. Por esto Wittgenstein al final de su libro dice: «De lo que no se puede hablar [«sprechen», es decir, hablar sustanciosamente] hay que callar» (TLP, 7). Este «callar» es el no decir nada conscientemente de alguien que pueda hablar y tuviera algo que decir. Es un callar-de y por esta razón Wittgenstein lo formula de este modo.

«Pero es precisamente el lenguaje del poeta [y añadido: y el del metafísico también] que es la forma de declaración a la exclusión del cual se dirigen los esfuerzos de la filosofía de Wittgenstein» (Engelmann, 1970, 105). En su ir más allá de este lenguaje de lo decible, es decir, en su trasgresión a los ámbitos de la metafísica, la ética, la estética, la literatura y las letras etc. se encuentra la luz; el «callar» como callar-de, por un lado, es la renuncia consciente a las oraciones del lenguaje de representación o reflexión, del

⁶ Metáfora que, como la descripción de la lengua como «ciudad» (IF, §18), Wittgenstein adopta de Mauthner (1969: 27 y 1-2).

sentido₁, pero es, por otro lado, paradójicamente, el verdadero y propio «decir».

El «callar» es el modo de hablar que no se refiere meramente a los estados de cosas, que no solamente refleja una realidad presupuesta, sino que es la transgresión lingüística verdadera, consciente y progresiva de los límites del lenguaje que son, al mismo tiempo, los del pensamiento⁷. Lo que parece, desde el lado del lenguaje de representación y de su criterio de sentido₁, como el «absurdo» de [sic!] lo cual hay que callarse, se revela como el verdadero sentido₂ en comparación con el cual lo que se puede decir según los principios del lenguaje de la representación degenera en puras habladorías, que no conseguirán nunca tocar los valores propios. «Lo propio», ya lo dice el poeta alemán del siglo XIX E. T. A. Hoffmann, «lo propio no te lo puedo decir con palabras, la lengua de ningún hombre es capaz de ello»⁸.

Así la paradoja indisoluble o el secreto insalvable o insuperable del lenguaje es que se puede usar para transgredir sus propios límites. Y esto es exactamente lo que Wittgenstein hace escribiendo su *Tractatus*. Porque la lógica es la forma que sirve de base a todas las proposiciones, ella misma incluida, pues no se puede decir, es inexpresable: «Está claro: las leyes lógicas no pueden estar sometidas a su vez a leyes lógicas» (TLP, 6.123). Describiéndola se calla-de ella metafísicamente. Otro tipo de «callar-de» que se habría propuesto Wittgenstein debería haber sido, p. ej., el arte, un lenguaje metafórico, no-propio, plástico, figurativo, un hablar en imágenes, que se debe distinguir estrictamente del discurso solamente representativo. De este ámbito y en este lenguaje no se puede decir nada «con sentido₁», porque se refiere a un mundo ficticio y su modo de hablar todavía no está estrechamente asociado con los estados de cosas reflejados por el lenguaje

7 Este problema se refleja en la obra de Ingeborg Bachmann cuando escribe: «Le hubiera gustado posicionarse afuera, mirar por encima de la frontera y desde allí mirar detrás de sí mismo y del mundo y del lenguaje y de cada condición. Le hubiera gustado volver con un nuevo lenguaje que fuera adecuado para expresar el secreto experimentado». [«Er hätte sich gern außerhalb aufgestellt, über die Grenze hinübergesehen und von dorthin zurück auf sich und die Welt und die Sprache und jede Bedingung. Er wäre gerne mit einer neuen Sprache wiedergekehrt, die getaugt hätte, das erfahrene Geheimnis auszudrücken»] (Bachmann, 1974: 26; traducción propia).

8 Traducción propia. El original alemán es: «[...] das Eigentliche, das kann ich dir nicht mit Worten sagen, keines Menschen Zunge ist dessen fähig» (Hoffmann, 1982: 245).

ideal del Tractatus, y por tanto no está bajo su control. De esto solamente se puede hablar presuponiendo un más allá de lo decible, es decir, que de lo trascendental solo se puede hablar en un modo propiamente trascendental. Si nos viramos y hablamos desde el punto de vista de lo decible, el resultado es el siguiente: de la esfera de lo cual hay que callarse en el sentido₁ del discurso representativo, hay que callarse desde el punto de vista de este discurso, para no hablar sin sentido₁. Pero es el absurdo, el sinsentido al cual deseamos siempre llegar, porque los valores, como ya sabemos, según Wittgenstein, se encuentran más allá de la plena realidad.

De esto se sigue que el absurdo es el sentido₂, que es la base de cada hablar con sentido₁ y que tiene que estar fuera o más allá del mundo. El Tractatus no es solamente la explicación, sino la demostración de esta concepción. ¿Y cómo se llega al absurdo como el sentido propio? Por trascender lo que es decible sobre la base de las reglas convencionales en las cuales concordamos, mediante el uso productivo de esas reglas, mediante el no hablar en modo representativo, reflejante, sino hablando en imágenes, es decir, en modo metafórico, metonímico, sinecdótico o, en una palabra: «tropical». Lakoff y Johnson, en su libro «Metaphors We Live By» (1980) y otros, han podido demostrar cómo el lenguaje familiar se ha llenado de sistemas de metáforas. El hablar tiene que pasar a través del callar. En este contexto el poeta alemán Paul Celan ha hallado la fórmula adecuada de la «palabra que proviene del callar» [«erschwiegenes Wort»] (Celan, 1975: 138)⁹.

«El mundo es todo lo que es el caso» (TLP, 1), pero que se puede describir. El sujeto es «un límite del mundo» (TLP, 5.632), porque no es posible reflejar y reproducir simbólicamente el ámbito del pensamiento, de las percepciones y de las sensaciones individuales y privadas. La ética y la estética son inexpresables porque el lenguaje como medio abstracto, como herramienta general, no permite la expresión de lo particular. En las creaciones artificiales del «verdadero» poeta «ética» y «estética» coinciden. El sujeto como límite, por esto, también significa un límite del lenguaje. Por cierto, no estamos errando cuando leemos los pasajes sobre el solipsismo y los límites subjetivos del lenguaje (TLP, 5.6-5.641) como reflexiones de la filosofía de Fritz Mauthner y de Hugo von Hofmannsthal.

⁹ Traducción propia. La traducción «la palabra lograda al silencio» (www.babelmatrix.org/works/de/Celan%2C_Paul-1920/Argumentum_e_Silentio/es/33142-Argumentum_e_silentio; 24/07/2021) no expresa completamente el sentido original.

Lo que se puede «decir», en cambio, es lo que está asegurado por las relaciones entre proposición, estado de cosas (o «pensamiento» en el sentido de Frege) y hechos, es decir, por las proposiciones empíricas y verificadas de las ciencias naturales. En las oraciones metafísicas, por el contrario, no se describen estados de cosas posibles y aparecen signos a los cuales no corresponde ningún significado, es decir, ningún objeto, y por tanto tampoco ningún hecho. Por otro lado, el análisis, la clarificación y aclaración de las proposiciones de las ciencias naturales —«entonces, cuantas veces alguien quisiera decir algo metafísico, probarle que en sus proposiciones no había dado significado a ciertos signos»— es el propio método legítimo de la filosofía, «el único estrictamente correcto» (TLP, 6.53). Sin embargo, la falta de progreso del conocimiento resultaría insatisfactoria: la filosofía se desharía sin que quedara nada en las ciencias naturales, es decir, «en algo que nada tiene que ver con la filosofía» (TLP, 6.53) y estaría condenada a la completa desaparición. Desde el punto de vista de este mundo sería justo, pero fatal al mismo tiempo, porque:

Sentimos que aun cuando todas las posibles cuestiones científicas hayan recibido respuesta, nuestros problemas vitales todavía no se han rozado en lo más mínimo. Por supuesto que entonces ya no queda pregunta alguna; y esto es precisamente la respuesta (TLP, 6.52).

Las palabras de Wittgenstein aquí efectivamente están muy bien seleccionadas: «Sentimos» (TLP, 6.52), dice, que no hay una respuesta a nuestros problemas vitales, no podemos plantear las cuestiones respectivas porque no es posible vestir las palabras (o proposiciones) con sentido₁ y por esto no pueden encontrar respuesta. «La solución del problema de la vida se nota en la desaparición de este problema» (TLP, 6.521). Para Wittgenstein, tales problemas no se resuelven teóricamente, porque para ellos no hay expresión adecuada; esta es la razón «por la que personas que tras largas dudas llegaron a ver claro el sentido de la vida, no pudieran decir, entonces, en qué consistía tal sentido» (TLP, 6.521); conseguían encontrar el sentido₂ extra-verbal, pero este se separa al ser agarrado por el lenguaje. En el fondo Janik y Toulmin dicen lo mismo cuando escriben: «la filosofía del Tractatus es un intento por mostrar, a partir de la propia naturaleza de las proposiciones, que la poesía no consiste en proposiciones. En esta visión-del-mundo la poesía es la esfera en la que se expresa el sentido de

la vida; una esfera que, por tanto, no puede ser expresada en términos factuales» (Janik/Toulmin, 1983: 246).

Aquí Wittgenstein es el sucesor inmediato del escepticismo lingüístico de Mauthner y de Hofmannsthal. Quiero mencionar aquí solamente dos citas bastante conocidas de estos autores de finales del siglo XIX. En la famosa «carta» (1951: 7-20) Lord Chandos, en palabras de Hofmannsthal, hablando con su hija, tenía la impresión de que «las palabras abstractas se descomponían en su boca como hongos podridos»¹⁰. Y Mauthner en sus «Beiträge zu einer Kritik der Sprache», que Wittgenstein conocía y del cual tomó, p. ej., su famosa metáfora de la escalera que se arroja después de usarse, escribió, entre otras cosas: «Mediante el lenguaje los hombres se han impedido por siempre conocerse unos a otros» (1969: 56). Más tarde, en sus investigaciones sobre la posibilidad del lenguaje privado y la interpretación semiótica del dolor en el problema de la decibilidad de lo individual, Wittgenstein se hará estas preguntas de nuevo, pero bajo otra perspectiva.

IV. EL PROBLEMA DE LOS LÍMITES DE LO DECIBLE EN EL WITTGENSTEIN «MEDIO» Y EN LAS INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

En las Investigaciones filosóficas Wittgenstein nos presenta una modificación radical de la concepción del lenguaje de reflexión o de representación tal y como lo había descrito el *Tractatus*. Según mi interpretación todavía conserva el acceso trascendental-filosófico, es decir, las consideraciones de Wittgenstein sobre lo que está más allá de lo decible, de lo «místico».

Una vez excluidas del ámbito de lo decible «con sentido₁» en el *Tractatus* la lógica, la ética, la estética, el arte y la religión continúan siendo excluidas en las Investigaciones filosóficas, por razones diversas. En el *Tractatus* se excluían por razones lógicas, semánticas o, si se quiere, semióticas; mientras que en las Investigaciones filosóficas, son excluidas por razones gramático-semánticas, o sea, pragmáticas. En el pensamiento del segundo Wittgenstein la filosofía ya no tiene la tarea de aclarar, clarificar o repetir mecánicamente las proposiciones de las ciencias naturales. Su nueva tarea es más bien la de establecer lo ya conocido, describir el habla ordinaria en

¹⁰ No es sorprendente el hecho de que haya una formulación casi paralela en los cuentos de Bachmann: «Las palabras salieron de sus bocas como mariposas muertas» [«Die Worte stürzten wie tote Falter aus ihren Mündern»] (1974, 117).

los «juegos de lenguaje» de cada día, donde las lenguas se aprenden y usan obrando.

Según el nuevo modo de pensar de Wittgenstein la conexión entre el lenguaje y la realidad ya no se establece mediante la forma lógica de las proposiciones, sino mediante el a priori social de la conformidad simultánea de los hablantes de una realidad común preestablecida, lingüística y cognoscitiva: «el concepto de saber se ajusta al de juego de lenguaje» (SC, §560). Esta conformidad existe gracias a las convenciones y tradiciones sociales; y no es otra cosa que una concepción del mundo compartida por los que pertenecen a la misma «forma de vida» («Lebensform») ¹¹. Es posible leer las Investigaciones filosóficas también como el intento de limitar el interior de lo decible, y no hay ningún indicio de que su nuevo enfoque hubiera modificado de ningún modo su estima por la ética, la estética, el arte y la religión. Al contrario, casi en todos sus escritos –pero particularmente en los que han compilado de forma póstuma sus alumnos y colegas– al menos hay observaciones aforísticas sobre estos temas.

Ya en 1929, en sus conversaciones con Waismann y Schlick, Wittgenstein usa la expresión «correr/embestir contra las barreras del lenguaje», dice:

Puedo muy bien imaginar qué quiere decir Heidegger con su ser y angustia. El hombre tiene la tendencia a correr contra las barreras del lenguaje [alem.: «gegen die Grenzen der Sprache anzurennen»]. Piensen por ejemplo en el asombro que causa saber que algo existe. El asombro no se puede expresar en forma de pregunta, ni tampoco hay respuesta para él. Cuanto podamos decir, podemos a priori considerarlo como sinsentido. A pesar de todo, corremos contra las barreras del lenguaje. Esta corrida la vio ya Kierkegaard y la caracterizó con gran similitud (como corrida contra la paradoja). Esta corrida contra las barreras del lenguaje es la ética. Considero importante que se ponga fin a tanta charlatanería sobre la ética –que si existe un conocimiento, que si existen los valores, que si se puede definir el bien, etc.–. En la ética siempre se intenta decir algo que no concierne ni puede concernir a la esencia del asunto. A priori es cierto que cuanto se quiera dar como definición de bien, será siempre una equivocación; lo que propiamente se quiere indicar corresponde a la expresión (Moore). Pero la tendencia, el correr contra, señala algo. Esto ya lo sabía San Agustín cuando decía: ¿Qué?, tú, alimaña inmunda, ¿no querías decir un disparate? ¡Pues dilo, no importa! (WWK, 61f).

11 O, como dice Mauthner (1969, 25), «la comunidad de la concepción del mundo» [«die Gemeinsamkeit oder Gemeinheit der Weltanschauung», traducción propia]. La palabra «Gemeinheit» en alemán significa tanto «comunidad» como «bajeza». Probablemente Mauthner quería expresar los dos significados.

Más o menos un año después parece que parcialmente retire esta expresión:

¿Es correr contra las barreras del lenguaje? El lenguaje no es una jaula. Sólo puedo decir que no me burlo de esa tendencia de los hombres; antes bien me quito el sombrero (WWK, 104).

Pero en las Investigaciones filosóficas escribe estas líneas efectivamente notables, que son bastante chocantes para los filósofos a primera vista:

Los resultados de la filosofía son el descubrimiento de alguno que otro simple sinsentido y de los chichones que el entendimiento se ha hecho al chocar con los límites del lenguaje. Éstos, los chichones, nos hacen reconocer el valor de ese descubrimiento (IF, 119).

Durante algún tiempo no tomé en serio estas frases de Wittgenstein y, como muchos otros, interpreté este parágrafo como el ataque polémico-irónico típico de la filosofía analítica contra el pensamiento metafísico engañado y embrujado por el lenguaje (véase sobre todo Carnap, 1931). Ahora, sin embargo, pienso que esta interpretación es completamente falsa, porque Wittgenstein aquí expresa precisamente lo contrario, es decir, expresa su estima por chocar contra los límites del lenguaje. Hay que leer este pasaje literalmente: los «chichones» de Wittgenstein, que muestran propiamente el valor de «chocar con los límites del lenguaje», son, por así decirlo, los síntomas o los trofeos de esta operación del pensamiento humano –su observación no tiene un sentido irónico en absoluto–. Y cuando habla del «sin-sentido» o –si se quiere– de las tonterías de este esfuerzo del chocar con los límites del lenguaje, ¿por qué no habría podido usar esta palabra en el sentido del *Tractatus*? ¿Por qué tendría que cambiar su noción de «absurdo» o «sinsentido», sea «simple» o no, que en el *Tractatus* señalaba precisamente el ámbito del valor propio? Además, hay un pequeño problema, pero importante, con la traducción castellana: el verbo «chocar (con)» no expresa la intencionalidad de la acción que está semánticamente presente en el original alemán «Anrennen an» («correr contra») que quizá se traduciría mejor por «embestirse» o «embestida (contra)». De todos modos, Wittgenstein ya escribe en el año 1947: «No tienes que avergonzarte de hablar sinsentido. Pero tienes que escuchar tu sinsentido» (VB, 108, traducción propia). Las imágenes del chocar con/embestirse contra los límites y del llegar a otro lado aparecen también en el

intento de Wittgenstein de formular su «objetivo en filosofía»: «Mostrarle a la mosca la salida de la botella cazamoscas» (IF, § 309). Esta también es una metáfora que sirve al objetivo de afirmar y demostrar la posibilidad de transgredir los usos lingüísticos del día a día.

Del Wittgenstein del «descanso» entre el *Tractatus* y las Investigaciones filosóficas, es decir, del que participaba de las reuniones del Círculo de Viena, nos informa B.F. McGuinness en la presentación del libro «Ludwig Wittgenstein y el Círculo de Viena»:

Wittgenstein, muy ocupado con otras cosas y especialmente con la construcción, no se hallaba siempre dispuesto a tratar cuestiones filosóficas. Muchas veces prefería leer poesías (especialmente de Rabindranath Tagore), de ordinario dando la espalda a los oyentes (WWK, 13).

Este comportamiento un poco extraño de Wittgenstein, ¿era pura impertinencia, una actitud asocial o ignorancia de las reglas sociales, franca excentricidad, abierto desprecio de los miembros del Círculo de Viena o de su filosofía? ¿Era meramente el intento de provocación de un solitario? Nada de todo esto. Pienso que era demasiado inteligente y culto como para hacer algo de este estilo. ¿Por qué no entender su comportamiento como un acto semiótico significativo? Ya el hecho de que Wittgenstein leyera textos literarios a los miembros del Círculo de Viena era consecuente y consistente con lo que había dicho en el *Tractatus*. Es la consecuencia lógica de su pensamiento. Quería simplemente «mostrar» lo que no se puede «decir». Lo que había que «decir» ya lo había dicho, aunque en frases con sentido₂, que se refieren solamente al ámbito del «sentido₁» en sí sin valor. En la esfera de lo que se tiene que «callar», es decir, donde se tiene que hablar otro lenguaje no-representativo, no-reflejante, sino imaginativo, figurativo y donde viven –al lado de los filósofos– principalmente los poetas. Y, por cierto, no se puede hablar de menosprecio total del valor del arte, ya que Wittgenstein apoyó con una donación anónima a poetas contemporáneos como Georg Trakl, Rainer Maria Rilke o Else Lasker-Schüler, aunque probablemente no conociera muy bien sus obras en concreto¹². ¿Por qué habría tenido que desestimar a los hombres de letras si antes los subvencionaba? En las Investigaciones filosóficas todavía está dispuesto a admitir dos tipos distintos de comprensión, uno que permite la sustitución

12 Véase p. ej. Wuchterl (1979, 52, 56-57). Entre otros es Engelmann quien describe el aprecio de Wittgenstein por la literatura, la música y el cine (1970, 62-73).

de una frase por otra, y otro que no lo permite como acaece, p. ej., en el proceso de comprensión de una poesía. Continúa, pues, admitiendo dos tipos de «sentido». Dice:

Hablamos de entender una oración en el sentido en que ésta puede ser sustituida por otra que diga lo mismo; pero también en el sentido en que no puede ser sustituida por ninguna otra. (Como tampoco un tema musical se puede sustituir por otro).

En el primer caso es el pensamiento de la proposición lo que es común a diversas proposiciones; en el segundo, se trata de algo que sólo esas palabras, en esa posición, pueden expresar. (Entender un poema).

¿Pero cómo se puede explicar, en el segundo caso, la expresión, cómo se puede transmitir la comprensión? Pregúntate: ¿Cómo hacemos que alguien entienda un poema o un tema musical? La respuesta a esto dice cómo se explica aquí el sentido (IF, §§ 531, 533).

Si se considera también su distinción, que hace en el contexto de algunas reflexiones sobre la metáfora, entre un significado «primario» y un significado «secundario» que no es un significado «metafórico» [«übertragen» en el original alemán, es decir ‘figurativo’ o ‘trasladado’] (IF, p. 495) porque lo que se quiere decir puede ser dicho solamente mediante los significados «normales», resulta, pienso, lo siguiente: en los «juegos de lenguaje normales» (IF, § 142) los signos lingüísticos se usan en su significado₁ normal, es decir son «dichos»; en los juegos de lenguaje «anormales», en vez de, p. ej. en los literarios, «se muestra» otro significado₁ que, sin embargo, no se podría decir observando las reglas normales del lenguaje. Por tanto, también en las oraciones metafóricas, los signos tienen su sentido «ordinario» (véase IF, p. 494f), pero mediante ellas «se muestra» algo más que se puede decir solamente en contra de las reglas, un significado₂.

Según una interpretación canónica, Wittgenstein critica la filosofía por su reflexión sobre las palabras aisladas de sus contextos, mientras que él mismo, como es sabido, sostiene que «El significado de una palabra es su uso en el lenguaje» (IF, § 43) y que, por tanto, no se comprende qué es el significado, si no se considera el contexto. Wittgenstein critica y se burla del filósofo que «para poner de manifiesto cuál es la relación entre el nombre y lo nombrado, mira fijamente a un objeto ante sí y a la vez repite innumerables veces un nombre o también la palabra ‘esto’» (IF, § 38). (Desde luego, esto es una auto-crítica al *Tractatus* (TLP, 3.202 *passim*) y

al «atomismo lógico» de Russell (véase 1984, 175-281, 321-343)). Y por tanto añade la frase que ahora en filosofía analítica se lee por doquier: «Pues los problemas filosóficos surgen cuando el lenguaje hace fiesta» (IF, § 38). El lenguaje «hace fiesta» cuando no es usado en los juegos de lenguaje normales de cada día; y fuera de los contextos normales, según la interpretación canónica, una palabra no tiene un significado determinado y de ahí surge la obsesión de los metafísicos por especular sobre los significados de las palabras aisladas: libertad, razón, virtud, valor, etc., que produce tonterías increíbles. ¿Y qué pasaría si el «hacer fiesta» del lenguaje hubiese sido algo positivo para Wittgenstein y se tuviera que interpretar esta frase literalmente en vez de entenderla como crítica irónica? Con esta acepción la frase «Pues los problemas filosóficos surgen cuando el lenguaje hace fiesta.» significaría que los problemas filosóficos comienzan donde termina el hablar de cada día, porque los problemas filosóficos están más allá del día a día. Según mi concepción del Wittgenstein bifacial se podría decir que las dos interpretaciones son verdaderas. Es verdad que no tenemos que perdernos en las nubes de la especulación, que no tenemos meramente que «pensar», sino «mirar» (IF, § 66); y que tenemos que tener en cuenta la adquisición y el uso de nuestras palabras en las acciones lingüísticas y extra-lingüísticas en los juegos del lenguaje particulares, que son parte del conjunto de nuestra forma de vida. Pero también es verdad que podemos dejar el día a día y el lenguaje ordinario convencional solamente si, jugando al juego del lenguaje poético o filosófico, nos pensamos al otro lado de lo decible, del ámbito del sinsentido o, si queréis, de las tonterías y de las nubes. Wittgenstein, para mí, era realista e idealista al mismo tiempo, pero insistía también en la prioridad metodológica del lado realista.

Para mí, la verdad wittgensteiniana es que hay ciertas formas de filosofar que no son adecuadas: la que no tiene los pies en la tierra y olvida tener en cuenta este lado de los límites, y la que busca la verdad solamente en la realidad presupuesta y olvida también considerar el más allá de los límites. El primer modo de pensar es falso porque descuida su base, es decir, la conexión del pensamiento con el lenguaje y la conexión del lenguaje y de la comprensión y la adquisición de ambos con los actos de cada día; el segundo modo lo es, porque no reconoce la posibilidad de transgredir los límites o, todavía peor, ni siquiera trata de chocar o embestir contra estos en busca de verdades más profundas.

V. EL CONCEPTO DE «JUEGO DE LENGUAJE» EN LAS INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

El escándalo era y continúa siendo que comprendemos los significados, pero no sabemos ni por qué los comprendemos ni qué son. El Wittgenstein tardó se ocupa de este problema, porque la teoría del *Tractatus* presupone la correspondencia entre el lenguaje y el mundo, entre el enunciado y los hechos, o al menos presupone su posibilidad, pero no explica cómo se forma o cómo se efectúa (véase Hintikka/Hintikka, 1985: 3). En el *Tractatus*, la conexión entre lenguaje y mundo se constituye por la relación entre los nombres y los objetos o entre los enunciados y los estados de cosas, y a las proposiciones de los enunciados, si son verdaderas, le corresponden los hechos del mundo. En otros términos, la conexión entre lenguaje y mundo simplemente existe como un presupuesto, como un hecho ya establecido que no necesita explicación. En las Investigaciones filosóficas, Wittgenstein muestra que esta conexión resulta de la adquisición del lenguaje en el proceso de socialización y de su uso en las situaciones sociales. Y por esto Wittgenstein comienza sus «experimentos de pensamiento» con una descripción del proceso de «adiestramiento» (IF, § 5 *passim*) que atraviesan los niños. La conexión entre palabra y mundo se constituye, primero, mediante «definiciones ostensivas» y mediante «explicaciones del significado» después. Es el efecto de la práctica social. Ya que Wittgenstein rastrea los significados de las palabras en las situaciones sociales, donde se combinan estrechamente con las acciones, antes de afrontar la teoría del significado del segundo Wittgenstein, es necesario hacer una interpretación de su concepto de «juego de lenguaje».

Al principio de cada socialización humana hay adquisición del lenguaje por parte de los niños. Por esto no es casualidad, que Wittgenstein empiece su libro con la cita de San Agustín que es uno de los pocos autores en la historia intelectual que vio la importancia fundamental de la adquisición del lenguaje. En el primer párrafo, es decir, en un lugar muy significativo, Wittgenstein cita el siguiente pasaje de las «Confesiones» de San Agustín:

Quando ellos (los mayores) nombraban alguna cosa y consecuentemente con esa apelación se movían hacia algo, lo veía y comprendía que con los sonidos que pronunciaban llamaban ellos a aquella cosa cuando pretendían señalarla. Pues lo que ellos pretendían se entresacaba de su movimiento corporal: cual lenguaje natural de todos los pueblos que con mímica y juegos de ojos, con el

movimiento del resto de los miembros y con el sonido de la voz hacen indicación de las afecciones del alma al apetecer, tener, rechazar o evitar cosas. Así, oyendo repetidamente las palabras colocadas en sus lugares apropiados en diferentes oraciones, colegía paulatinamente de qué cosas eran signos y, una vez adiestrada la lengua en esos signos, expresaba ya con ellos mis deseos (IF, § 1).

Este pasaje de San Agustín está muy bien escogido, porque implica una crítica fundamental al empirismo lógico (incluida la concepción del *Tractatus*) y ya muestra lo que quiere explicar Wittgenstein: el sentido y los significados de las palabras no se realizan milagrosamente en las proposiciones, sino que se establecen en las situaciones en las cuales se usa el lenguaje, y primero en aquellas en las que los niños aprenden las palabras por definiciones ostensivas.

Wittgenstein continúa, en primer lugar, con una crítica de la semántica referencialista, que está también incluida en la concepción de San Agustín, es decir, una crítica a la concepción del lenguaje según la cual la función de las palabras consiste en la denominación de los objetos (en el sentido de «*Bedeutung*» de Frege) y resume su noción de «figura del lenguaje humano» con las siguientes palabras: «Cada palabra tiene un significado. Este significado está coordinado con la palabra. Es el objeto por el que está la palabra» (IF, § 1). Wittgenstein rechaza una teoría tal, porque no distingue entre los diversos tipos de palabras ni considera el uso efectivo de ellas en las acciones del hombre. Según la concepción de San Agustín hay una correspondencia convencional o tradicional entre los objetos y las palabras, la única función de estas es denominarlos. A esta teoría semántica realista Wittgenstein la llama «una imagen primitiva del modo y manera en que funciona el lenguaje» (IF, § 2) e introduce aquí el ejemplo de un «lenguaje primitivo» en el que un albañil, A, que «construye un edificio con piedras de construcción» y su ayudante de construcción, B, se sirven de un lenguaje que consta de las palabras «cubo», «pilar», «losa» y «viga»: «A las grita – B le lleva la piedra que ha aprendido a llevar a ese grito» (IF, § 2). Aquí las palabras no se usan simplemente para denominar ciertos objetos, sino para ejecutar acciones no-lingüísticas, es decir, p. ej., la construcción de una casa. O, estrictamente hablando, en este ejemplo del albañil y su ayudante las palabras denominan o se refieren a los objetos: el cubo, el pilar, la losa y la viga. Pero esto todavía no es una descripción suficiente, porque se ve claramente que aquí las palabras tienen además otro fin, no se

usan solamente para nombrar los objetos, sino para ejecutar una orden, la de llevar los objetos denominados, y acompañan o sirven al trabajo.

En el párrafo 6 Wittgenstein también critica la concepción semántica idealista según la cual una palabra presenta «a la mente la figura de la cosa» de manera que «Pronunciar una palabra es como tocar una tecla en el piano de la imaginación». Añade que «en el lenguaje de § 2 no es la finalidad de las palabras evocar imágenes», pero admite también que esto sin embargo es posible y que «Pudiera ciertamente descubrirse que es provechoso para la verdadera finalidad». Por tanto, Wittgenstein no excluye ni el uso denominativo ni el representativo, solo dice que esto todavía no es una descripción suficiente de la función del lenguaje. El lenguaje se muestra como parte de una actividad, de una práctica social; las palabras son, para exceder las reglas semánticas normales usando una metáfora técnica, herramientas (véase IF, § 11) en el mecanismo social. Y en relación con esta idea, Wittgenstein encuentra las siguientes formulaciones bien conocidas:

En la práctica del uso del lenguaje (2) una parte grita las palabras, la otra actúa de acuerdo con ellas; en la instrucción en el lenguaje se encontrará este proceso: El aprendiz nombra los objetos. Esto es, pronuncia la palabra cuando el instructor señala la piedra. – Y se encontrará aquí un ejercicio aún más simple: el alumno repite las palabras que el maestro le dice – ambos procesos se asemejan al lenguaje. Podemos imaginarnos también que todo el proceso del uso de palabras en (2) es uno de esos juegos por medio de los cuales aprenden los niños su lengua materna. Llamaré a estos juegos «juegos de lenguaje» y hablaré a veces de un lenguaje primitivo como un juego de lenguaje.

Y los procesos de nombrar las piedras y repetir las palabras dichas podrían llamarse también juegos de lenguaje. Piensa en muchos usos que se hacen de las palabras en juegos en corro.

Llamaré también «juego de lenguaje» al todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretelado (IF, § 7).

Cuando se lee atentamente lo que Wittgenstein dice en este párrafo, descubrimos que un juego de lenguaje consta de tres aspectos: 1. actuar conforme a las palabras, 2. nombrar a los objetos señalados y 3. la repetición de las palabras dichas, o, en otros términos, la «práctica del uso del lenguaje», es decir, el juego de lenguaje tiene un aspecto pragmático, un aspecto semántico y un aspecto fonético, que están asociados. El alumno aprende la forma material de las palabras repitiendo, (en muchos casos) aprende sus significados nombrando los objetos correspondientes y luego

las emplea o activa o pasivamente. Wittgenstein, en un primer paso, llama a «todo el proceso del uso de palabras en (2)», de la comunicación entre el albañil y su ayudante, un juego de lenguaje. En un segundo paso incluye en el concepto de «juego de lenguaje» también «los procesos de nombrar las piedras y repetir las palabras dichas». Y, en un tercero y último paso, dice que llamará «'juego de lenguaje' al todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretejido». Así, el juego de lenguaje consiste en el signo lingüístico bilateral con sus dos lados, uno semántico y uno fonético; y en el uso de estos signos en las situaciones sociales. El juego de lenguaje es la unidad pragmática mínima que, no obstante, presupone el signo lingüístico con sus dos lados, el semántico y el fonético. Además, el nombrar de los objetos y la repetición de la pronunciación de las palabras también puede constituir un juego de lenguaje para él. Con este concepto de juego de lenguaje se supera el dilema de la filosofía meta-física o mejor meta-social criticada por Wittgenstein, y desaparece la imagen, antes citada, del filósofo que «para poner de manifiesto cuál es la relación entre el nombre y el nombrado, mira fijamente a un objeto ante sí y a la vez repite innumerables veces el nombre o también la palabra 'eso'» (IF, § 38).

Respecto al último paso de la explicación de Wittgenstein del concepto de juego de lenguaje, es decir, el paso desde las unidades particulares al lenguaje en su conjunto y a las actividades desde las cuales este se entreteje, se necesitan aún algunas clarificaciones que se pueden hacer con la ayuda del párrafo 66 de las Investigaciones filosóficas, donde Wittgenstein analiza el concepto de juego. Parece claro que lo que refiere al significado de «juego» vale también para el concepto de «juego de lenguaje».

Evidentemente Wittgenstein introduce el concepto de juego de lenguaje porque quiere acentuar el hecho de que el uso del lenguaje sigue reglas convencionales. En el § 66 confirma que no hay «algo de común» a los diversos juegos, pero que se ven «semejanzas, parentescos». Dice:

Considera, por ejemplo, los procesos que llamamos «juegos». Me refiero a juegos de tablero, juegos de cartas, juegos de pelota, juegos de lucha, etc. ¿Qué hay común a todos ellos? – No digas: «Tiene que haber algo común a ellos o no los llamaríamos 'juegos'» – sino mira si hay algo común a todos ellos. – Pues si los miras no verás por cierto algo que sea común a todos, sino que verás semejanzas, parentescos y por cierto toda una serie de ellos. Como se ha dicho: ¡no pienses, sino mira! Mira, por ejemplo, los juegos de tablero con sus variados parentescos. Pasa ahora a los juegos de cartas: aquí encuentras muchas correspondencias con la primera clase,

pero desaparecen muchos rasgos comunes y se presentan otros. Si ahora pasamos a los juegos de pelota, continúan manteniéndose varias cosas comunes pero muchas se pierden. – ¿Son todos ellos ‘entretenidos’? Compara el ajedrez con el tres en raya. ¿O hay siempre un ganar y perder, o una competición entre los jugadores? Piensa en los solitarios. En los juegos de pelota hay ganar y perder; pero cuando un niño lanza la pelota a la pared y la recoge de nuevo, ese rasgo ha desaparecido. Mira qué papel juegan la habilidad y la suerte. Y cuán distinta es la habilidad en el ajedrez y la habilidad en el tenis. Piensa ahora en los juegos de corro: aquí hay el elemento del entretenimiento, ¡pero cuántos de los otros rasgos característicos han desaparecido! Y podemos recorrer así muchos otros grupos de juegos. Podemos ver cómo los parecidos surgen y desaparecen.

Y el resultado de este examen reza así: Vemos una complicada red de parecidos que se superponen y entrecruzan. Parecidos a gran escala y de detalle (IF, § 66).

En el párrafo siguiente a estas semejanzas las llama «parecidos de familia» («Familienähnlichkeiten»), un concepto bastante importante en su concepción semántica. Respecto a nuestro intento de establecer o definir las características del juego de lenguaje, que es también un juego, retenemos dos puntos: primero, que Wittgenstein aquí no menciona el carácter del juego porque ya había introducido la categoría de «juego de lenguaje», a saber, su dependencia de reglas públicas. (Esto lo hace en el párrafo 564 cuando dice: «Tiendo, pues, a distinguir también en el juego entre reglas esenciales e inesenciales. El juego, quisiéramos decir, no solo tiene reglas, sino también un quid»). Y, segundo, que Wittgenstein usa como ejemplo el juego del niño que lanza la pelota a una pared y la recoge. En este ejemplo, por cierto, no está la característica de ganar o perder, pero en este juego tampoco hay reglas. Y así concluyo que aquí no se trata de un juego. Es una consecuencia de la ambigüedad de la palabra alemana «Spiel», que puede significar los juegos particulares definidos por sus respectivas reglas y la actividad misma de jugar con o sin reglas. Y mientras que no haya juegos sin reglas definidas, se puede jugar libremente sin tener que obedecer regla alguna. Así, yo mismo, en contra de lo que Wittgenstein dice sobre las «semejanzas familiares», diría que es parte del concepto de juego que haya reglas que lo definen («reglas constitutivas» en el sentido de Searle, 1974: 33-42) y que esto, la intención de acentuar la regularidad del uso del lenguaje era precisamente la razón por la que Wittgenstein había introducido la categoría del «juego de lenguaje». Puede ser que este aspecto falsee, o al menos refute, una parte de su teoría semántica. Probablemente, no obstante, el paso final del párrafo 7, es decir, la definición del juego

de lenguaje como «también [...] [el] todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretelado», tendría que ser entendido en el sentido del «jugar» espontáneo del niño con la pelota. Por tanto, se puede pensar que así Wittgenstein distingue entre los juegos definidos por ciertas reglas y el jugar del lenguaje en las actividades sociales en general. Pero también se puede establecer que la idea del jugar del niño que lanza la pelota a la pared sin que sea guiado por reglas abre la puerta a la creatividad y libertad lingüística que consiste, como ya se he dicho, en la violación o la ignorancia de las reglas del uso de expresiones metafóricas y otras formas similares, es decir, en el uso de tropos.

En los parágrafos siguientes Wittgenstein nos muestra que las palabras del lenguaje no denominan todas y que no denominan siempre. Compara las funciones diversas de las palabras con «las herramientas de una caja de herramientas» (IF, § 11) con sus fines muy diferenciados. Sin embargo, aunque no niega que también se dé el uso denominativo de las palabras, sí rechaza la idea de que todas las frases tengan un contenido. Por un lado, están las expresiones «elípticas», p. ej., el grito «¡Losa!» para hacer traer una losa o el grito «¡Socorro!» para apelar a la ayuda de alguien. Para Wittgenstein son «elípticas» meramente «en comparación con un determinado modelo de nuestra gramática» (IF, § 20), porque se podría concebir la versión más larga expresada con una frase completa del tipo «¡Tráeme una losa!» como prolongación de la proposición simple de «¡Losa!». Por otro lado, rechaza «La opinión de Frege de que una aserción encierra una suposición» (IF, § 22). Este punto de vista todavía es bastante común hoy en día y se basa, propiamente, en la posibilidad ofrecida por nuestro lenguaje de escribir cada proposición asertiva de la siguiente forma:

«Se asevera que tal y tal es el caso». - «Pero ‘Que tal y tal es el caso’ no es siquiera una oración en nuestro lenguaje – no es aún una jugada en el juego de lenguaje. Y si en vez de ‘Se asevera que ...’ escribo: ‘Se asevera: tal y cual es el caso’, entonces las palabras ‘Se asevera’ son aquí sencillamente superfluas.

Muy bien podríamos escribir también toda aserción en la forma de una pregunta seguida de afirmación; digamos: «¿Llueve? ¡Sí!». ¿Mostraría esto que toda aserción encierra una pregunta? (IF, § 22).

Wittgenstein no niega el derecho a emplear un signo de aserción en contraposición a un signo de interrogación, pero agrega: «Sólo es erróneo cuando se da a entender que la aserción consta entonces de dos actos, el considerar y el aseverar (adjuntar el valor de verdad o algo similar) y que ejecutamos estos actos siguiendo el signo de la oración aproximadamente como cantamos siguiendo las notas» (IF, § 22). Vemos cómo esto ha sido efectivamente lo que hacía la teoría de los actos de habla como expuesta por Austin (1962) y Searle (1969), que se presentan como sucesores inmediatos de Wittgenstein, con la distinción entre el acto ilocutivo y su contenido proposicional ofreciendo así una mezcla indigesta del primero y del segundo Wittgenstein, es decir, una combinación de la idea de la proposición que refleja un cierto hecho o estado de cosas con la teoría de los juegos de lenguaje. Wittgenstein, sin embargo, me parece, ha visto clarísimamente que un acto no puede nunca tener un contenido y que, por consiguiente, la idea del acto que tiene un contenido proposicional, o sea intencional, es una tontería, porque contradice al concepto mismo del acto: un acto puede tener un objetivo que lo dirige o un fin, pero no tiene nunca un contenido. Wittgenstein dice:

¿Pero cuántos géneros de oraciones hay? ¿Acaso aserción, pregunta y orden? – Hay innumerables géneros diferentes de empleo de todo lo que llamamos «signos», «palabras», «oraciones» [«Sätze»]. Y esta multiplicidad no es algo fijo, dado de una vez por todas; sino que nuevos tipos de lenguaje, nuevos juegos de lenguaje, como podemos decir, nacen y otros envejecen y se olvidan. (Una figura aproximada de ello pueden dárnosla los cambios de la matemática).

La expresión «juego de lenguaje» debe poner de relieve aquí que hablar el lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida.

Ten a la vista la multiplicidad de juegos de lenguaje en estos ejemplos y en otros:

Dar órdenes y actuar siguiendo órdenes –

Describir un objeto por su apariencia o por sus medidas –

Fabricar un objeto de acuerdo con una descripción (dibujo) –

Relatar un suceso –

Hacer conjeturas sobre el suceso –

Formar y comprobar una hipótesis –

Presentar los resultados de un experimento mediante tablas y diagramas –

Inventar una historia; y leerla –

Actuar en teatro –

Cantar a coro –

Adivinar acertijos –

Hacer un chiste; contarlo –

Resolver un problema de aritmética aplicada –
 Traducir de un lenguaje a otro –
 Suplicar, agradecer, maldecir, saludar, rezar.
 – Es interesante comparar la multiplicidad de herramientas del lenguaje y de sus modos de empleo, la multiplicidad de géneros de palabras y oraciones, con lo que los lógicos han dicho sobre la estructura del lenguaje. (Incluyendo el autor del *Tractatus logico-philosophicus*) (IF, § 23).

De estos ejemplos de juegos de lenguaje que nos presenta Wittgenstein poquísimos tienen algo parecido a un contenido: solamente, p.ej., el relatar un suceso o el hacer un chiste y, si tienen un contenido, el llamado «acto de habla» consiste exactamente en la formulación misma de este contenido. Actos de habla –si efectivamente los hay– no son otra cosa que interpretaciones de oraciones en términos de conceptos de actos contenidos en la lengua respectiva (véase Burkhardt, 1986).

Los juegos de lenguaje son fragmentos típicos de la vida social, situaciones típicas en las cuales se combinan acciones y oraciones, es decir, unidades pragmáticas. En referencia a la teoría de los «marcos» («frames») se podría decir que son los «scripts», esto es, los conjuntos de personas, objetos, sucesos y acciones que todos los miembros de una comunidad lingüística conocen, porque los han aprendido durante su vida social, han sido condicionados para comprenderlos y actuar en ellos de un cierto modo en el proceso de socialización que se establece en la práctica cotidiana. Y, para responder a la pregunta que he puesto al principio de este capítulo, la conexión entre lenguaje y mundo se forma en los juegos de lenguaje, y el modo principal de esta formación es el «adiestramiento», el aprendizaje por su uso repetido en situaciones sociales.

VI. LA CONCEPCIÓN SEMÁNTICA DE LAS INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

En el segundo Wittgenstein, en comparación con el primero, la concepción de lo inefable en la filosofía «teórica» es distinta: aún no es la lógica la que es trascendental e inefable, sino la semántica (véase, p. ej., Hintikka/Hintikka, 1985: 4). Aunque su definición del significado como «uso» no es trivial en absoluto y, de cualquier manera, ha ayudado a la teoría semántica en su progreso, no la he considerado nunca particularmente provechosa, porque suele evocar algunas preguntas nuevas a las cuales no responde, ya que es muy difícil dar una respuesta a través de ella: ¿qué es

el uso de una palabra?, ¿en qué consiste?, ¿cómo se puede describir?, ¿hay efectivamente palabras que no tienen un contenido cognitivo?, etc. Me parece mucho más útil el intento de definición del parágrafo 560 de las Investigaciones filosóficas donde se lee:

«El significado de una palabra es lo que la explicación del significado explica». Es decir: si quieres entender el uso de la palabra «significado», averigua [en alemán «sieh nach» ‘mira a’] lo que se llama «explicación del significado».

Y en el *Libro azul* dice:

What is the meaning of a word?

Let us attack this question by asking, first, what is an explanation of the meaning of a word; what does the explanation of a word look like?

[...]

Asking first «What’s an explanation of meaning?» has two advantages. You in a sense bring the question «what is meaning?» down to earth. For, surely, to understand the meaning of «meaning» you ought also to understand the meaning of «explanation of meaning». Roughly: «let’s ask what the explanation of meaning is, for whatever that explains will be the meaning». Studying the grammar of the expression «explanation of meaning» will teach you something about the grammar of the word «meaning» and will cure you of the temptation to look about you for some object which you might call «the meaning».¹³

What one generally calls «explanations of the meaning of a word» can, very roughly, be divided into verbal and ostensive definitions. It will be seen later in what sense this division is only rough and provisional (and that it is, is an important point). The verbal definition, as it takes us from one verbal expression to another, in a sense gets us no further. In the ostensive definition however we seem to make a much more real step towards learning the meaning (BBB, 1).

Interpreto esto en la manera que aquí Wittgenstein describe un límite de lo decible: no existe el significado como algo que se adhiere a la palabra de cualquier modo, el significado existe, en sentido ontológico, meramente en nuestras explicaciones del significado, que, por su parte, son signos que están por o se refieren a otros signos. La explicación del significado explica propiamente las reglas del uso de una palabra, y esto incluye también informaciones que conciernen al contenido cognitivo en sentido estrecho. Pero no se pueden traspasar las palabras y encontrar allí una entidad llamada «el significado» (ni un objeto, ni una representación,

13 Se puede leer la segunda parte de esta cita como crítica del concepto de «Bedeutung» en el sentido de Frege.

ni una imagen). Se pueden, no obstante, encontrar sustituciones adecuadas que sean signos también, y que se puedan describir con ayuda de otros signos y así sucesivamente. La definición ostensiva de las situaciones de la adquisición del lenguaje también es un tipo de signo.

Si esta interpretación es correcta, Wittgenstein aquí expone una concepción del signo que es muy parecida a la que presentó antes que él el norteamericano Charles Sanders Peirce en su teoría de los «interpretantes» (véase 1932, 2.227 *passim*) y, en su sucesión, el italiano Umberto Eco (véase 1975: 101-107). En el ámbito de la semántica, los tres sostienen que no se puede «decir» el significado, sino solamente se puede «mostrar» con la ayuda de otros signos, que pueden sustituirlo. Los significados existen meramente en forma de sinónimos o paráfrasis, sean lingüísticos o no-lingüísticos. Son «interpretantes» (un término importante en Peirce), ya que ellos mismos son signos que indican el contenido de los signos; los interpretantes, por su parte, pueden ser interpretados mediante otros signos, al significado de los cuales se llega, de nuevo, solamente mediante otros interpretantes que los interpretan y sustituyen y así sucesivamente *ad infinitum*. De esta manera tiene lugar el proceso de «semiosis interminable», un laberinto enciclopédico, como ha sido descrito por Eco¹⁴.

El significado se muestra en los juegos de lenguaje y no se puede explicar, porque lo máximo que podemos hacer es sustituirlo por otras «explicaciones del significado». En este sentido el significado es indecible, porque no se consigue decir qué ES el significado, solamente se muestra en el uso práctico de las palabras por un lado y en las explicaciones con la ayuda de sustituciones, por otro. También es importante observar que Wittgenstein y Peirce buscan una conexión entre las «explicaciones del significado» o los «interpretantes» –que son explicados o interpretados, ellos mismos, por otras explicaciones u otros interpretantes y así sucesivamente *ad infinitum*– y el mundo, mientras la «semiosis interminable» sucede en sí misma. Claramente Wittgenstein vio que la definición verbal «en

14 Porque las posiciones semióticas y semánticas de Peirce, Eco y del tardío Wittgenstein son muy parecidas he llamado a esta teoría pragmatizada del significado «PEW-semantics» (Burkhardt, 1990, 94-95). Puede ser que, más tarde, en su «Semiotics and the Philosophy of Language» (1986), Eco haya abandonado esta concepción, al menos parcialmente, defendiendo la tesis de que los significados provienen de procesos inferenciales, es decir, que son interpretaciones basadas en abducciones (véase Eco, 1986: 8; Burkhardt, 2021: 83). [En la edición castellana de 1990 este pasaje no está].

un sentido no nos ayuda a progresar» (BBB, 1), porque nos lleva de una expresión semiótica a otra, y por esta razón insiste en la importancia de la definición ostensiva en el aprendizaje de una lengua.

Todavía quedan otros dos aspectos semánticos en la filosofía del segundo Wittgenstein que aquí no puedo desarrollar en detalle: los «parecidos de familia» que ya hemos tocado en el contexto del concepto de juego de lenguaje y los nombres propios que constituyen el modelo de consulta de la concepción meramente denominadora del lenguaje. Con el ejemplo de la palabra «juego» Wittgenstein introduce su concepto de «parecido de familia» para mostrar que no hay rasgos que sean comunes a todos los miembros de una clase o «familia» sino solamente semejanzas. Interpreto esto como la indicación de una posibilidad semántica, como un modelo que se aplica a ciertos casos de vaguedad e imprecisión, que efectivamente se encuentran en el uso común de las lenguas. Lo interpreto como un modelo para poder explicar también estas excepciones en las oraciones cotidianas. Pero no se puede generalizar esta teoría porque cada significado de cualquier palabra tiene un núcleo de rasgos que son comunes a los miembros de la clase en cuestión. Tiene que existir, al menos, un rasgo abstracto o categorial que todos los miembros de una clase tengan en común; p. ej., pueden existir una gran variedad de diversas sillas, con pies o sin pies, para una persona o para más personas, con respaldo o sin respaldo, con brazo o sin brazo y así sucesivamente, pero todos los miembros de la clase de las sillas tienen que ser muebles para sentarse (o semejante a ellos en el uso metafórico). Y si se trata de palabras gramaticales, como «el», «y» o «pero», o de palabras de discurso, como «sí», «entonces» o «eh», tiene que existir un núcleo de funciones (gramaticales o comunicativas) que sea común a los diversos usos. Es decir, que al menos hay un rasgo común que garantiza la cohesión semántica. Pienso, por tanto, que Wittgenstein quería solamente indicar una posibilidad extrema y excepcional. –Y, además, con respecto a la vaguedad e imprecisión de los significados o de los ámbitos de su aplicación, tiene toda la razón cuando dice que «el concepto de ‘juego’ es un concepto de bordes borrosos» (IF, § 71), y no es un milagro que Putnam (1975) haya adoptado esta idea y desarrollado su teoría de los «estereotipos» semánticos.

Respecto a la teoría de los nombres propios, Wittgenstein primero critica la terminología de Frege diciendo que: «la palabra ‘significado’ se

usa ilícitamente cuando se designa con ella la cosa que ‘corresponde’ a la palabra. Esto es confundir el significado del nombre con el portador del nombre. Cuando el Sr. N.N. muere, se dice que muere el portador del nombre, no que muere el significado del nombre» (IF, § 41). Y, así, de forma similar a cómo explica su idea de las semejanzas familiares, comienza a explicarnos que usamos los nombres «sin significado fijo», pero que «eso perjudica tan poco a su uso como al de una mesa el que descansa sobre cuatro patas, en vez de tres, y por ello se tambalee en ciertas circunstancias» (IF, § 79). Según la concepción de las «descripciones definidas» de Russell (véase p.ej. 1984: 39-56) podemos sustituir el nombre «Moisés» por las descripciones «el hombre que condujo a los israelitas a través del desierto», «el hombre que vivió en ese tiempo y en ese lugar y que fue llamado entonces ‘Moisés’», «el hombre que de niño fue sacado del Nilo por la hija del Faraón» etc., y «según asumamos una u otra definición la proposición ‘Moisés existió’ recibe un sentido distinto y lo mismo toda otra proposición que trate de Moisés» (IF, § 79). Wittgenstein, sin embargo, pone en duda que estemos siempre dispuestos a sustituir el nombre «Moisés» por alguna de estas descripciones, que tengamos «toda una serie de apoyos» a nuestra disposición, y que si quiera estemos dispuestos a apoyarnos en una descripción si se nos retirara el acceso al nombre y viceversa. Esto quiere decir que el sentido de un nombre propio consiste en el hecho de que para cada nombre que conocemos normalmente tenemos un envoltorio de criterios para juzgar si un cierto objeto o una cierta persona es el portador del nombre o no. Pero, añadido, este envoltorio no es una colección fija de criterios que sean comunes a todos los hablantes de un lenguaje. Estamos dispuestos a abandonar los criterios «secundarios» si resultan falsos, es decir, que continuaremos llamando a una cierta persona «Moisés», aunque descubramos, p. ej., que nunca fue sacado del Nilo o que no tuvo nunca un hermano llamado Aarón. Y Wittgenstein retóricamente se pregunta ¿dónde está el límite de lo «insignificante» o de lo secundario?¹⁵. Estoy completamente de acuerdo con lo que dice Wittgenstein, pero no se comprende por qué no admite en este caso que se refiere meramente a casos excepcionales de portadores muy distintos. ¿Por qué no debería ser útil con respecto a los nombres propios decir también que «Nombrar algo es similar a fijar un rótulo en una cosa» (IF, § 15); y que, por tanto, los

15 Curiosamente esta pregunta no se encuentra en la traducción castellana.

nombres propios se refieren a objetos distintos? Pienso, por ejemplo, que, si mi nombre se refiere a mí o, si se quiere, que me nombra, entonces, lo concebiría como un «designador rígido» en el sentido de Kripke (1972), ya que continúa nombrándome incluso si cambian mis características; es decir, si cambian las proposiciones que eran verdaderas sobre mí. Pero también es cierto que otros que usen mi nombre en los juegos de lenguaje sobre mí tengan una cierta concepción más o menos precisa o justificada, es decir, que tengan criterios con los cuales juzgan si se trata de mí o de otro, en definitiva, criterios de identificación. Y algunos criterios centrales, como, p. ej., que el portador del nombre sea un humano, no pueden ser violados sin romper la conexión entre el nombre y el portador¹⁶. El portador mismo, con la totalidad de sus rasgos individuales, continúa siendo indecible.

VII. EL «ARGUMENTO DEL LENGUAJE PRIVADO» Y LA EXPRESIÓN DEL DOLOR

El llamado «argumento del lenguaje privado» ha sido celebrado por muchos como el centro de la filosofía del segundo Wittgenstein, pero esto se debe a una equivocación basada en razones falsas. En mi interpretación de este argumento me refiero en primer lugar –además de lo que dice Wittgenstein en las Investigaciones filosóficas– al artículo de Newton Garver (1968) y, en particular, al de Merrill B. Hintikka y Jaakko Hintikka (1985).

Antes dije que en el *Tractatus* la conexión entre lenguaje, incluyendo los nombres, y mundo se presupone y simplemente existe. En las Investigaciones filosóficas, sin embargo, Wittgenstein trata ampliamente este problema (véase Hintikka/Hintikka 1985: 2 *passim*). En su introducción del concepto de «juego de lenguaje» ya hemos visto que el Wittgenstein de las Investigaciones filosóficas sostiene y demuestra que la conexión entre palabra y mundo proviene del «adiestramiento» lingüístico de los niños a los que los adultos muestran los objetos y ellos repiten las palabras que los nombran. Pero hemos visto también que Wittgenstein no considera suficiente una teoría semántica que se base solamente en el uso denominativo de las palabras, aunque no lo niegue. Mientras mantiene la opinión de que la conexión entre palabra y mundo resulta, en primer lugar, de los juegos de lenguaje iniciales donde los niños adquieren su lengua materna, y que el lenguaje es parte de una actividad o de una práctica

¹⁶ Mi posición respecto a los nombres propios está presentada y explicada en detalle en Burkhardt (2012).

social dentro de una forma de vida y, también admite la posibilidad de los usos denominativos y representativos de las palabras, afirma que no todas las conexiones y no todos los significados de las palabras se explican en términos de una concepción denominativa o representativa del signo. Ya en el primer párrafo había insinuado su opinión de que no todos los tipos de palabras se explican cómo denominaciones. Pero a la pregunta de si es apropiada la forma denominativa de San Agustín responde: «Sí, apropiada; pero sólo para este dominio estrictamente circunscrito, no para la totalidad de lo que pretendemos representar» (IF, § 3).

Su discusión de la idea de un lenguaje privado le sirve para mostrar que no se pueden concebir las expresiones lingüísticas de sensaciones individuales o privadas según el modelo denominativo. Dice:

¿Cómo se refieren las palabras a las sensaciones? – En ese no parece haber problema alguno; ¿pues no hablamos cotidianamente de sensaciones y las nombramos? ¿Pero cómo se establece la conexión del nombre con lo nombrado? La pregunta es la misma que ésta: ¿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 ponen 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 (IF, § 244).

Aquí Wittgenstein muestra cómo se establece la conexión entre las sensaciones y sus nombres o designaciones. De nuevo pone de relieve que los nombres de las sensaciones no se usan en modo denominativo y que la expresión lingüística del dolor, p. ej., ni siquiera describe el grito de dolor, sino que lo sustituye. Se hace la pregunta retórica «¿cómo puedo siquiera pretender colocarme con el lenguaje entre la manifestación del dolor y el dolor?» (IF, § 245). El grito de dolor y el retorcerse son las expresiones naturales e inmediatas de un organismo con dolores. Las palabras lingüísticas no nombran ni el dolor mismo ni su expresión natural, sino que sustituyen al grito y al retorcerse en el medio abstracto que es el lenguaje. Mediante el aprendizaje de la conexión entre el comportamiento del dolor, que es la expresión inmediata del dolor, y los nombres lingüísticos de las sensaciones se constituye la conexión entre los dolores y sus nombres. Esta conexión se produce en los juegos de lenguaje en los cuales los niños

aprenden la lengua. Pero no hay una conexión directa entre sensación y palabra, se necesita la expresión natural, el comportamiento, como entidad intermediaria.

Así pues, para Wittgenstein el modo de constitución de la conexión entre las sensaciones y sus nombres se identifica con cómo un ser humano aprende los significados de los nombres de las sensaciones. En su respuesta Wittgenstein refuta particularmente la concepción de Frege, quien había dicho, en su ensayo «El pensamiento. Una investigación lógica» que «Ningún otro tiene mi representación; pero muchos pueden ver el mismo objeto. Ningún otro tiene mi dolor» (1966: 42, traducción propia). Frege quiere decir aquí que, mientras que el «pensamiento» (el «sentido») es objetivo e intersubjetivo, las sensaciones son individuales y subjetivas. Si dos personas no pueden tener la misma representación, entonces no es posible ni una verificación ni una comunicación del contenido de una representación. Las sensaciones, y por tanto también las representaciones correspondientes, son privadas y no se expresan nunca mediante el lenguaje, al cual le toca la tarea de expresar los «pensamientos», es decir, las proposiciones que pueden ser verdaderas o falsas. La concepción de los nombres de las sensaciones del *Tractatus* implica una versión nomenclurista de la relación entre los nombres y los objetos. Es de suponer que aquí el acceso nomenclurístico se extiende también a la esfera de los nombres de las sensaciones. En las *Investigaciones filosóficas* Wittgenstein, en contraste, ataca esta idea de la subjetividad radical de las sensaciones diciendo:

¿Hasta qué punto son mis sensaciones privadas? – Bueno, sólo yo puedo saber si realmente tengo dolor; el otro sólo puede presumirlo. – Esto es en cierto modo falso y en otro un sinsentido. Si usamos la palabra «saber» como se usa normalmente (¡y cómo si no debemos usarla!) entonces los demás saben muy frecuentemente cuándo tengo dolor. – Sí, ¡pero no, sin embargo, con la seguridad con que yo mismo lo sé! – De mí no puede decirse en absoluto (excepto quizá en broma) que sé que tengo dolor. ¿Pues qué querrá decir esto, excepto quizá que tengo dolor? No puede decirse que los demás saben de mi sensación sólo por mi conducta – pues de mí no puede decirse que sepa de ella. Yo la tengo (IF, § 246).

La idea de Wittgenstein de que sólo yo mismo puedo saber si tengo dolores es falsa, por un lado, y un sinsentido, por otro. Es falsa porque la experiencia prueba que en muchos casos los demás son perfectamente capaces de juzgar si tengo dolores o no ya que lo pueden concluir de mi comportamiento, del hecho, p. ej., de que grito en voz alta con la cara

desfigurada por el dolor y que tengo las manos sobre el vientre. Es, además, un sinsentido (en el sentido de «tonterías») porque es ontológicamente falso y ajeno a la realidad decir que sólo yo puedo saber si tengo dolores. Y es falso aquí el uso de la palabra «saber», porque sugiere que haya una entidad más allá de la sensación misma del dolor, es decir, más allá de mi conocimiento del dolor, pero el dolor lo tengo ya y el tenerlo y su conocimiento son la misma cosa.

Con el lenguaje no se consigue llegar a sentimientos como el dolor porque se describen solo con términos generales, a veces metafóricos, como dolor de estómago, dolor punzante o cólico biliar. Debido a esto es correcto decir que se puede interpretar la conducta de dolor, de la cual el lenguaje es también parte, como síntoma y que, por tanto, uno es capaz de reconocer si otro tiene dolor. Sin embargo, una agudeza importante en el argumento de Wittgenstein consiste en el hecho de que la función de designación aquí no sirve para nada, porque las palabras no pueden conducir a ninguna denotación real: «si [se lee: solo en el caso en el que] se construye la gramática de la expresión de la sensación según el modelo de ‘objeto y designación’, entonces el objeto [como el famoso «escarabajo en la caja»] cae fuera de consideración por irrelevante» (IF, § 293; véase sobre todo IF, § 244 *passim*, corchetes propios). En consecuencia, en el caso de oraciones que contengan expresiones de dolor y otras expresiones emocionales, es al menos dudoso si, y en qué medida, pueden ser realmente verdaderas o falsas (Burkhardt, 2020: 14-15). El objeto cae fuera de la consideración semántica solamente si «la semántica del lenguaje de las sensaciones está construida según un modelo omitido» (Hintikka/ Hintikka 1985: 8; véase también p. 11, traducción propia). Las sensaciones –concretas o individuales– existen, pero no son expresables o decibles y menos aún definibles con ayuda del lenguaje y «en cierto sentido entran en el juego de lenguaje por el desvío de sus correlatos fisionómicos» (ibid.: 16, traducción propia).

Así pues, entendemos que Wittgenstein diga:

1. que la conexión entre el nombre y lo nombrado no se constituye siempre mediante una definición ostensiva;
2. que, en el caso de los nombres de las sensaciones, no es posible establecer directamente esta conexión, ni siquiera por definiciones ostensivas, pero existe la posibilidad de introducir o enseñar a otros el uso

de tal palabra, refiriéndose al comportamiento del dolor y/o dando una explicación lingüística;

3. que, así, la conexión entre el nombre y lo nombrado, en el caso de los nombres de sensaciones, se efectúa mediante la sustitución de la expresión natural del dolor por las palabras convencionales y públicas que expresan las sensaciones humanas, p. ej. el dolor;

4. que los demás normalmente son perfectamente capaces de saber si tengo un dolor porque lo infieren de mi comportamiento;

5. que es insensato decir que sé que tengo un dolor porque cuando tengo un dolor no sé algo, a saber, que tengo un dolor, sino simplemente lo tengo, y

6. que las sensaciones privadas concretas existen, pero son indecibles y como tales no son parte del juego de lenguaje.

El tema principal de las Investigaciones filosóficas es el surgimiento de la conexión (social) entre lenguaje y mundo, tema al que el *Tractatus* ni siquiera alude. Su actitud crítica respecto a la expresabilidad lingüística permanece y por esto los límites de la decibilidad son tratados por el segundo Wittgenstein. El «argumento del lenguaje privado» no sirve ni para explicar que no hay sensaciones privadas, ni para demostrar que no se puede introducir un sistema denominativo privado, sino solamente para establecer que las sensaciones quedan fuera del juego de lenguaje público y para aclarar el hecho de que se necesitan criterios públicos para juzgar si un determinado uso es lingüísticamente correcto y se refiere al mismo tipo de objeto o hecho precedente. Insiste así en la indecibilidad de lo privado y en la necesidad de control público de las palabras mismas y de su conexión con el mundo.

Aquí el argumento de Wittgenstein se dirige principalmente contra Hofmannsthal en su «carta» de Lord Chandos y Mauthner, para quien el lenguaje es «un medio principal de malentenderse» (1969: 56). Para ambos el ideal era un lenguaje capaz de expresar las cosas individuales como una sensación individual. Pero respecto a las expresiones de las sensaciones Wittgenstein nos dice que esta conexión no consiste en nombrar los objetos, es decir, las sensaciones, sino que se aprende a través de la conexión entre las palabras y el comportamiento, p. ej., entre las expresiones lingüísticas del dolor y el comportamiento del dolor. Además, Wittgenstein demuestra que un medio abstracto, como es el lenguaje, no puede expresar ni

denotar sensaciones individuales, porque esto contradeciría su función intersubjetiva y el carácter ontológico de las sensaciones mismas. Por lo tanto, en este sentido el escepticismo del lenguaje de Hofmannsthal, Mauthner y otros no puede justificarse filosóficamente.

El «juego de lenguaje», para Wittgenstein, es el lugar social donde se combinan o asocian lenguaje y mundo, y donde se refuerza día a día la seguridad en el uso de las palabras, que es la base de la posibilidad de la verdad o falsedad de las proposiciones (véase SC, 457- 630). Por esto, para él, es muy importante probar que el lenguaje no es posible sin la comunidad de los hablantes que lo usan y continúan usándolo en los «juegos de lenguaje».

Hasta ahora he tratado solamente casos en los cuales se refiere a sensaciones privadas, como el dolor. Pero la idea del lenguaje privado tiene también otra aplicación, la de usar las palabras con sentidos privados o según reglas privadas.

Para un lingüista es más que evidente que la idea de un lenguaje privado, en sentido estrecho, es contraria al concepto mismo de lenguaje, porque el carácter intersubjetivo es parte del concepto de lenguaje; es decir, que la frase «el lenguaje es intersubjetivo» es una proposición analítica y, en consecuencia, bastante trivial. Pero las razones por las que Wittgenstein introduce este argumento son algo diferentes.

Wittgenstein, en el parágrafo 258, se imagina a alguien que se propone llevar un diario en el cual anota la repetición de una cierta sensación que asocia al signo «S» y todos los días en los cuales ocurre la sensación escribe en un calendario el signo «S». Su interlocutor ficticio, que entiende que este procedimiento sea posible, lo concibe como «una especie de definición ostensiva» para sí mismo, pero no en el sentido de que se pueda indicar la sensación de forma concreta, sino que puede concentrar su «atención en la sensación – como si la señalase internamente». Para él esta concentración sirve para establecer el significado del signo, porque, por medio de ella, se imprima en la mente la conexión entre el signo y la sensación. Wittgenstein, sin embargo, refuta esta concepción observando que, primero, es imposible formular una definición de un signo tal, y, segundo, que imprimir en la mente no garantiza que el sujeto se acordará correctamente de la conexión entre signo y sensación en un futuro. Dice: «Pero en nuestro caso yo no tengo criterio alguno de corrección. Se querría decir aquí: es correcto lo

que en cualquier caso me parezca correcto. Y esto sólo quiere decir que aquí no puede hablarse de ‘correcto’ (IF, § 258). Por tanto, si no hay criterios públicos, no hay corrección y sin la posibilidad de corrección, no hay verdad. O, como dice en otro lugar de las Investigaciones filosóficas, «Un ‘proceso interno’ necesita criterios externos» (IF, § 280). La comunicación y el conocimiento de las palabras, sus significados y las reglas del lenguaje se basan en la «concordancia» entre los hablantes que, a su vez, se sostiene sobre el «adiestramiento» en los juegos de lenguaje. Y en este contexto dice las frases memorables:

«¿Dices, pues, que la concordancia [«Übereinstimmung» en alemán] 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. Ésta no es una concordancia de opiniones, sino de forma de vida (IF, § 241).

Ya se ve que la verdad de las proposiciones depende de la certeza del uso de las palabras que, por su parte, depende del control público mediante los «juegos de lenguaje», es decir mediante la comunicación cotidiana. Yo sólo, como Robinson en la isla antes de la llegada de Viernes, no puedo nunca juzgar ni la verdad de una proposición ni la corrección de mi uso de las palabras porque, en este caso, no tengo un criterio, sino que yo mismo soy el criterio y precisamente el único. Esto significa que para el sujeto aislado no hay criterios y así tampoco hay verdad. En un breve cuento bastante famoso titulado «La mesa es una mesa» el escritor alemán Peter Bichsel ha ilustrado lo que sucede cuando un individuo empieza a usar palabras con significados privados o a cambiar la relación convencional entre el significante y el significado de una palabra: un «hombre ya viejito» cualquiera, que lleve una vida solitaria y aburrida, un día decide que todo tiene que cambiar. Pero en vez de cambiar su entorno o los objetos aburridos que lo rodean comienza a cambiar los nombres de los objetos: llamaba cuadro a la cama, reloj a la silla, alfombra a la mesa, cama al periódico, espejo a la silla, etc. De la misma manera, cambió los significados de los verbos y formó las oraciones correspondientes. Al final se quedó muy triste, pues no podía comunicarse con la gente:

El hombre viejito de chaqueta gris no podía entender más a la gente que lo rodeaba, pero eso no era lo más grave. Mucho peor era que los demás ya no lo comprendían a él. Y esa fue la razón por la que nunca más habló.

Quedó mudo, hablando sólo para sí, y jamás pudo volver a decir siquiera «hola» (Bichsel, 1981).

Puede que la idea de escribir este cuento se le ocurriera a Bichsel leyendo este pasaje de la segunda parte de las Investigaciones:

Supongamos que yo hubiera concertado un lenguaje secreto con alguien; «torre» significa banco. Le digo «Ve ahora a la torre» – él me entiende y se atiene a ello, pero la palabra «torre» le parece extraña en este uso, todavía no ha ‘tomado’ el significado (IF, p. 136).

VIII. CONCLUSIÓN

El otro Wittgenstein es aquel cuyo objetivo fue a lo largo de su vida explorar los límites del lenguaje, que son también los del pensamiento. Como la poesía, para él la filosofía también es una constante «embestida contra los límites del lenguaje», con el objetivo de reducir el área de lo inexpresable y, por tanto, de lo impensable. Por lo tanto, no es de extrañar que, para él, todo lo importante y valioso esté al otro lado de los límites. Mientras que en el *Tractatus* había fallado tratando el problema del origen de la correspondencia entre lengua y mundo, el Wittgenstein tardío, además, muestra que esta relación se efectúa en los juegos de lenguaje, sobre todo en los de la primera socialización. En vez de seguir a Frege y su ecuación del significado como objeto de la referencia, en las Investigaciones atribuye «bordes borrosos» (IF, § 71) a los significados de las palabras y define el significado mismo anti-ontológicamente como la «explicación del significado», que es un «interpretante» en el sentido de Peirce. La idea principal de su argumentación contra la existencia de un lenguaje privado no es solamente la intuición de que sin criterios convencionales no existe siquiera la certeza sobre el uso correcto y continuado de las palabras aprendidas, sino también la intuición de que las expresiones de las emociones no refieren a nada y que las comprendemos por nuestra familiaridad con el comportamiento que uno demuestra, p. ej., al tener dolores. No solo la poesía y los campos distintos a la metafísica hacen uso de medios para cruzar los límites de lo decible, sino que el sujeto y lo subjetivo son ya límites de la expresabilidad lingüística. En este sentido no es verdad que «Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo» (TLP, 5.6), sino más bien que los límites de mi mundo significan los límites del lenguaje común.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Austin, J. L. (1962): *How to Do Things with Words. The William James Lectures delivered at Harvard University in 1955*. Oxford-New York: Oxford University Press.

Bachmann, I. (1960): «Zu einem Kapitel der jüngeren Philosophiegeschichte», en Ludwig Wittgenstein / Schriften. Beiheft. Mit Beiträgen von Ingeborg Bachmann - Maurice Cranston - José Ferrater Mora - Paul Feyerabend - Erich Heller - Bertrand Russell - Georg H. von Wright. Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag, 7-15.

Bachmann, Ingeborg (1974): «Das dreißigste Jahr», en I. Bachmann: *Das dreißigste Jahr. Erzählungen*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 4. Aufl., pp. 15-48.

Bichsel, P. (1981): «Una mesa es una mesa», en P. Bichsel: *Cosa de niños*. Barcelona: Editorial Laia.

Burkhardt, A. (1986): *Soziale Akte, Sprechakte und Textillokutionen. A. Reinach und die moderne Linguistik*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

Burkhardt, A. (1990): «Wittgenstein und die Grenzen der Sagbarkeit», en *Grazer Philosophische Studien* Vol. 38, pp. 65-98.

Burkhardt, A. (2012): «Nomen est omen? Der Eigenname und seine Bedeutung(en) aus philosophischer und linguistischer Sicht», en *Muttersprache. Vierteljahrsschrift für deutsche Sprache* 122, 215-232.

Burkhardt, A. (2020): «Wort und Wahrheit. Eine philosophisch-linguistische Ermahnung», en *Aptum. Zeitschrift für Sprachkritik und Sprachkultur* 16, pp. 1-31.

Burkhardt, A. (2021): «Spätere Schriften zur Semiotik und Sprachphilosophie», en E. Schilling (ed.): *Umberto Eco Handbuch. Leben - Wirkung - Werk*. Berlin: J.B. Metzler, 82-106.

Carnap, R. (1931): «Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache», en *Erkenntnis* 2, 219-241.

Celan, P. (1975): «Argumentum e Silentio», en P. Celan: *Gedichte I*. Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag, p. 138.

Eco, U. (1986): *Semiotics and the Philosophy of Language*. Bloomington: Indiana University Press.

Eco, U. (1975): *Trattato di semiotica generale*. Milano: Bompiani.

Engelmann, P. (1970): *Ludwig Wittgenstein. Briefe und Begegnungen*. Hrsg. von B.F. McGuinness. Wien-München: R. Oldenbourg.

Frege, G. (1966): «Der Gedanke. Eine logische Untersuchung», en G. Frege: *Logische Untersuchungen. Herausgegeben und eingeleitet von G. Patzig*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 30-53.

Frege, G. (1975) «Über Sinn und Bedeutung», en G. Frege: *Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünf logische Studien. Herausgegeben und eingeleitet von G. Patzig*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 4. Aufl., pp. 40-65.

Garver, N. (1968): «Wittgenstein über die Privatsprache», en U. Steinvorh (ed.): *Über Ludwig Wittgenstein*. Frankfurt/Main, pp. 106-118.

Hintikka, M.B./Hintikka J. (1985): «Wittgenstein über private Erfahrung», en D. Birnbacher/A. Burkhardt (eds.): *Sprachspiel und Methode. Zum Stand der Wittgenstein-Diskussion*. Berlin-New York: W. de Gruyter, pp. 1-26.

Hoffmann, E. T. A. (1982): «Das Majorat», en E. T. A. Hoffmann: *Nachtstücke*. Frankfurt/Main, pp. 199-284.

Hofmannsthal, H. von (1951): «Ein Brief», en H. von Hofmannsthal: *Gesammelte Werke in Einzelausgaben. Hrsg. von H. Steiner. Prosa II*. Frankfurt/Main, 7-20.

Janik, A./Toulmin, St. (1983): *La Viena de Wittgenstein*. Versión castellana de I. Gómez de Liaño. Madrid: Taurus ediciones.

Kripke, S.A. (1972): «Naming and Necessity», en D. Davidson/G. Harman (eds.): *Semantics of Natural Language*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 253-355.

Kroß, M. (2012): «Bachmanns Wittgenstein», en *Zeitschrift für Ideengeschichte*, Heft IV/4, 18-23.

KRV = Kant, I. (1968): *Kritik der reinen Vernunft*. Werke in 12 Bänden. Hrsg. von W. Weischedel. Bd. III/IV. Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag.

Mauthner, F. (1969): *Beiträge zu einer Kritik der Sprache. Bd. I. Zur Sprache und zur Psychologie. Hildesheim* [reprographischer Nachdruck der 3. vermehrten Aufl. Leipzig 1923].

Peirce, Ch.S. (1932): *Collected Papers. Vol. 2*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press.

Putnam, H. (1975): «The Meaning of 'Meaning'», en H. Putnam: *Philosophical Papers, Vol. II: Mind, Language, and Reality*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 215-271.

Russell, B. (1984): *Logic and Knowledge. Essays 1901-1950*. Ed. by R.Ch. Marsh. London: George Allen & Unwin.

Searle, J.R. (1969): *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge: Cambridge University Press.

Waismann, F. (1973), (WWK): *Ludwig Wittgenstein y el Círculo de Viena*. Edición preparada por B.F. McGuin[n]ess. Traducción de M. Arbolí. México: Fondo de Cultura Económica.

Wittgenstein, L. (1973), (TLP): *Tractatus logico-philosophicus*. Versión e introducción de J. Muñoz e I. Reguera. Madrid: Alianza Editorial.

Wittgenstein, L. (1975), (BBB): *The Blue and Brown Books. Preliminary Studies for the 'Philosophical Investigations'*. Oxford: Basil Blackwell.

Wittgenstein, L. (1977), (VB): *Vermischte Bemerkungen*. Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag.

Wittgenstein, L. (1980), (Briefe): Briefwechsel mit B. Russell, G. Moore, J.M. Keynes, F.P. Ramsey, W. Eccles, P. Engelmann und L. von Ficker. Edición preparada por B.F. McGuinness y G.H. von Wright. Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag.

Wittgenstein, L. (1988), (IF): *Investigaciones filosóficas*. Traducción castellana de A.G. Suárez y U. Moulines. Barcelona: Editorial crítica.

Wittgenstein, L. (1995), (SC): *Über Gewissheit – Sobre la certeza*. Traducción y notas de J. Il. Prades y V. Raga. Edición Bilingüe alemán-español. Barcelona: Gedisa Editorial, 3ra. Edición.

ARMIN BURKHARD, nacido en 1952, fue director del Departamento de Lingüística Alemana en la Otto-von-Guericke-Universität de Magdeburg (Alemania) de 1995 a 2019. Fue presidente de la Sociedad para los Estudios de la Lengua en la Política (1994-2011) y de la Sociedad de la Lengua Alemana (2011-2015). Fue (y en algunos casos aún es) editor y co-editor de diversas revistas y colecciones académicas. Se le concedió un doctorado honorífico por la Universidad Estatal de Saratov (Rusia) y se le nombró profesor visitante permanente en las universidades de Shanghai Jiao Tong y Ningbo (ambas en la República Popular de China).

Líneas de investigación:

- Filosofía del Lenguaje, semiótica, semántica, lexicografía, análisis conversacional, historia de la lengua alemana y lingüística comparada.
- Estudios del lenguaje deportivo y político, y su historia.

Publicaciones recientes:

- (ed.): *Handbuch Politische Rhetorik*. Berlin-Boston: W. de Gruyter, 2019.
- «Wort und Wahrheit. Eine philosophisch-linguistische Ermahnung», en aptum. *Zeitschrift für Sprachkritik und Sprachkultur*, 16, 2020, 1-31.
- «Falsche und echte Freunde – Typen und Ursachen», en K. Shi/H. Zhang (eds.): *Germanistik: intradisziplinär. Sprache, Literatur, Medien aus chinesisches-deutscher Perspektive*. Berlin: Peter Lang 2020, 27-59.
- «Fußballsprache(n). Ein Beitrag zur Kontrastiven Onomasiologie», en A. Ladilova/D. Leschzyk/K. Müller/N. Schweitzer/F. Seiler (eds.): *Bornistik. Sprach- und kulturwissenschaftliche Perspektiven auf die Romania und die Welt*. Gießen: Giessen University Library Publications 2021, 41-58 (<http://geb.uni-giessen.de/geb/volltexte/2021/15678/>).
- «Spätere Schriften zur Semiotik und Sprachphilosophie», en E. Schilling (ed.): *Umberto Eco Handbuch. Leben - Wirkung - Werk*. Berlin: J.B. Metzler 2021, 82-106.

Dirección electrónica: armin.burkhardt@ovgu.de