



Wittgenstein y el sinsentido de un lenguaje privado: interpretación e importancia filosófica

Tesis para optar al grado de Licenciado en Filosofía

José Ignacio Browne Santander

Profesor guía: Manuel Rodríguez Tudor

Diciembre, 2020

“How odd I can have all this inside me and to you it’s just words.”

The Pale King, David Foster Wallace

ÍNDICE

Agradecimientos	5
Introducción	7
I. La idea de un lenguaje privado y sus antecedentes	10
1.1 ¿Qué es un lenguaje privado?	10
1.2 Antecedentes históricos.	12
1.2.1 Descartes	12
1.2.2 Locke	16
1.2.3 El Círculo de Viena	20
II. El lenguaje privado en las <i>Investigaciones Filosóficas</i> de Wittgenstein	24
2.1 La filosofía en las <i>Investigaciones Filosóficas</i>	24
2.2 El lenguaje en las <i>Investigaciones Filosóficas</i>	31
2.3 ¿Qué es una ‘Investigación gramatical’?	34
2.4 Gramática de los conceptos psicológicos: Sobre la comprensión y el seguimiento de reglas.....	39
2.5 El argumento del lenguaje privado.....	46
2.5.1 El lenguaje privado y sus características.....	48
2.5.2 La gramática de las sensaciones	52
2.5.3 La introspección y el sinsentido de una definición ostensiva privada.....	58
2.5.4. La relación entre ‘lo interno’ y ‘lo externo’ (o por qué Wittgenstein no es un conductista).....	63
III. Interpretaciones e importancia del ‘Argumento del lenguaje privado’	71
3.1 Dos interpretaciones clásicas: Malcolm y Ayer.	71
3.2 Kripke: ¿Hay una paradoja escéptica en el §201?	76
3.3 ¿Por qué importa el ‘argumento del lenguaje privado’? La autoridad de la primera persona	82
Conclusión.....	89

Agradecimientos

A mi familia, por aguantarme durante la cuarentena. A Paul Sargent con quien he discutido extensamente algunos de los temas que aquí trato. A Nicolás Alarcón que leyó parte de este texto, me ayudó a corregir errores, y con quien, en conjunto a Valentina Sarmiento y Hugo Alarcón, hemos formado un espléndido grupo de estudio en el cual discutimos algunas de las ideas que forman parte de este trabajo. Al profesor Manuel Rodríguez por su ayuda en la elaboración de esta tesis. Y a todos quienes de alguna manera me ayudaron.

Abreviaciones

Obras de y sobre Wittgenstein: Las obras divididas en párrafos se citan según estos. Si no están divididas en párrafos se citan según la página. La información bibliográfica se encuentra al final del texto.

BT	Escrito a máquina [Big Typescript]
C	Sobre la certeza
CAM	Los cuadernos azul y marrón
CYV	Cultura y Valor
IF	Investigaciones Filosóficas
LPS	Notes for Lectures on "Private Experience" and "Sense Data."
LSD	The language of Sense Data and Private Experience.
RDF	Observaciones sobre la rama dorada de Frazer
RLF	Some remarks on the logical form
TLP	Tractatus logico-Philosophicus
UEFP I	Últimos escritos sobre la Filosofía de la Psicología. Volumen I
UEFP II	Últimos escritos sobre la Filosofía de la Psicología. Volumen II.
Z	Zettel

Otros textos

EHU Locke, *Essay on Human Understanding*

Las *Meditaciones Metafísicas* se citan según la versión estandarizada de Adam y Tannery.

Introducción

La presente tesis tiene tres objetivos principales: (i) presentar la discusión en torno a la posibilidad de un lenguaje privado en el contexto de la filosofía del segundo Wittgenstein, (ii) entregar una interpretación de los pasajes más relevantes y, (iii) dar ciertos indicios de la importancia del así llamado ‘argumento del lenguaje privado’ (ALP en adelante) para la filosofía.

Para cumplir con tales objetivos en el primer capítulo se presenta una primera aproximación a la idea de un lenguaje privado, la cual es luego reforzada con tres antecedentes filosóficos en los que, si bien con una terminología distinta, se tematiza la posibilidad de un lenguaje privado.

En el segundo capítulo he dado una visión general de la concepción de la filosofía y el lenguaje que Wittgenstein adopta en su segundo período filosófico. Luego he presentado las secciones correspondientes al seguimiento de reglas para finalmente dar paso a los pasajes más importantes del ALP. Si bien considero que es razonable pensar que la idea de un lenguaje privado es tratada al menos desde el §140 de las *Investigaciones*, he seguido la segmentación usual para no dar lugar a confusiones. He intentado, no obstante, señalar el modo en que las diversas secciones del texto se entrelazan para así recalcar el carácter sistemático que, a mi juicio, tienen las *Investigaciones Filosóficas* de Wittgenstein.

En el tercer capítulo he presentado algunas de las interpretaciones que han recibido los párrafos más relevantes que tratan con el problema de la privacidad. Este capítulo no es, en ningún caso, una revisión exhaustiva de la literatura secundaria en torno a este tópico –prácticamente inabarcable–, pero sí creo que puede ser de ayuda tanto para explicar algunos puntos que pueden ser de difícil comprensión, como para hacer un contraste entre la interpretación que presento en el segundo capítulo con aquella que han dado otros autores.

La idea central de este trabajo es que la idea de un lenguaje privado es ininteligible y que una comprensión adecuada de nuestro lenguaje que alude a ‘lo interno’ –imágenes, sensaciones, representaciones, el recordar, el pensar, etc.– debe tomar en cuenta la

gramática de estos conceptos de tal modo que quede claro que no refieren a objetos privados. El objetivo de Wittgenstein no es negar la existencia de lo mental o de nuestra vida psicológica, sino aclarar el modo en que nuestro lenguaje alude a este tipo de conceptos.

He trabajado principalmente con las *Investigaciones Filosóficas*, pero también acudo a algunos de los textos anteriores y posteriores a esta obra. El criterio que he utilizado es que estos textos respeten el sentido de lo que entiendo por la filosofía del segundo Wittgenstein.

Quisiera aprovechar esta introducción, además, para hacer dos aclaraciones. En primer lugar, acerca del rótulo ‘argumento del lenguaje privado’. Esta manera de llamar a la discusión puede llevar a confusiones. Por un lado, si es que hay algo así como un argumento en las IF, este es *contra* la idea de un lenguaje privado. Por otro lado, no es del todo claro que las reflexiones de Wittgenstein constituyan un argumento; de hecho, la interpretación que aquí presento es que ese no es el caso. He decidido, sin embargo, mantener esa forma de llamar a los pasajes en cuestión pues así se lo suele llamar en la literatura secundaria. Por lo tanto, cuando en el texto se habla del ‘argumento del lenguaje privado’ me refiero simplemente a las reflexiones de Wittgenstein que van aproximadamente desde el §243 al §315 de las *Investigaciones Filosóficas*.

En segundo lugar, quisiera adelantarme a una eventual perplejidad que podría parecerle al lector. En este texto insisto, según el modo en que interpreto a Wittgenstein, que la idea misma de un lenguaje privado es ininteligible. A pesar de ello, cada vez que me refiero a un lenguaje privado lo hago como si refiriese a algo con sentido. ¿Cómo se puede hablar de algo ininteligible? Sospecho que sin aclaraciones de por medio esto es imposible. Lo que sí puede hacerse, en cambio, es mostrar tesis filosóficas que descansan en la aceptación de un lenguaje privado: la idea, por ejemplo, de que las ideas significan en virtud de imágenes mentales privadas que les corresponden; la idea de que tener una sensación es similar a tener un objeto privado al que solo su poseedor tiene acceso; la idea de que tenemos un conocimiento directo e intransmisible de los datos de nuestros sentidos o de nuestras percepciones, etc.

Para entender el modo en que somos llevados a aceptar la posibilidad de un lenguaje privado la siguiente cita puede ser iluminadora.

La dificultad que expresamos diciendo: "Yo no puedo saber lo que él ve cuando dice (de verdad) que ve una mancha azul" surge de la idea de que "saber lo que él ve" significa: "ver lo que él también ve"; sin embargo, no en el mismo sentido en que lo hacemos cuando ambos tenemos el mismo objeto ante nuestros ojos, sino en el sentido en el que el objeto visto sería un objeto, por así decirlo, en su cabeza, o en él. La idea es la de que el mismo objeto puede estar ante sus ojos y ante los míos, pero que yo no puedo introducir mi cabeza en la suya (o mi mente en la suya, lo que viene a ser lo mismo) de tal modo que el objeto real e inmediato de su visión se convierta también en el objeto real e inmediato de mi visión. Con "yo no sé lo que él ve" nosotros queremos decir realmente "yo no sé lo que él mira", donde 'lo que él mira' está oculto y él no puede mostrármelo; está ante su visión mental. (CAM, p. 97)

Wittgenstein reconoce en varias ocasiones que nuestras experiencias nos incitan a postular un lenguaje privado. Hay, sin lugar a duda, experiencias en las cuales el lenguaje pareciera quedar corto; ocasiones en las que somos incapaces de expresar nuestras vivencias y sentimos que estamos frente a algo incomunicable; frente a algo que las palabras no logran captar en su totalidad. La posición de Wittgenstein no consiste, en ningún caso, en negar estas experiencias.

Ciertamente, en ti ocurren todas estas cosas. — Y ahora deja que yo entienda la expresión que usamos. — La figura está ahí. Y no niego su validez en el caso particular. — Pero ahora quiero entender además la aplicación de la figura. (IF §423)

El problema, para Wittgenstein, no está en la figura misma, o en la clase de expresiones que empleamos para hacer sentido de estas experiencias. El problema aparece, usualmente, en su aplicación filosófica cuando a partir de expresiones aparentemente triviales se construyen tesis filosóficas sustantivas, por ejemplo, la de que las sensaciones son inherentemente algo privado e incomunicable. Lo que Wittgenstein intentará mostrar, como veremos, es que este tipo de aplicaciones descansa en una comprensión inadecuada de nuestra gramática. Pero antes de ello es apropiado comenzar por el principio, a saber, con una idea general de lo que Wittgenstein entiende por un 'lenguaje privado'.

I. La idea de un lenguaje privado y sus antecedentes

Este capítulo tiene dos objetivos principales. En primer lugar, caracterizar a grandes rasgos la idea de un ‘lenguaje privado’ y, en segundo lugar, presentar brevemente tres casos de la historia de la filosofía en los que se ha tematizado este asunto. Los ejemplos que aquí se presentan son en alguna medida arbitrarios y solo aspiran a mostrar casos de autores que tematizaron la posibilidad de un lenguaje privado y, también, para al menos insinuar la relevancia que este tópico ha tenido en la historia de la filosofía.

1.1 ¿Qué es un lenguaje privado?

En el §243 de sus *Investigaciones Filosóficas*, Wittgenstein introduce la posibilidad de un lenguaje privado. Para tener claro a qué se refiere Wittgenstein con un lenguaje privado y por qué cree oportuno reflexionar acerca de esta posibilidad, es necesario recorrer un trecho más extenso el cual será desarrollado en el segundo capítulo. Por ahora mi objetivo es que la idea de un lenguaje privado se clarifique mediante una breve caracterización acompañada de algunos ejemplos. Wittgenstein introduce la posibilidad de un lenguaje privado en los siguientes términos:

¿Pero sería también imaginable un lenguaje en el que uno pudiera anotar o expresar sus vivencias internas — sus sentimientos, estados de ánimo, etc. — para su uso propio? — ¿Es que no podemos hacerlo en nuestro lenguaje ordinario? — Pero no es eso lo que quiero decir. Las palabras de este lenguaje deben referirse a lo que sólo puede ser conocido por el hablante, a sus sensaciones inmediatas, privadas. Otro no puede, por tanto, entender este lenguaje. (IF §243)

La idea de lenguaje privado que Wittgenstein presenta en el §243 no debe confundirse con la idea de un código o de un lenguaje en clave, sino que refiere a la idea de un lenguaje lógicamente privado, es decir, un lenguaje cuya naturaleza es tal que vuelve imposible que otro, además del hablante en cuestión, lo comprenda. Otra manera de decir lo mismo es que tal lenguaje es *necesariamente* privado. Un lenguaje en clave, incluso si es conocido solo por un hablante, no cumpliría con este requisito puesto que, en principio,

es concebible que otro hablante comprenda ese lenguaje, incluso si nadie llega, de hecho, a comprenderlo.

Un segundo punto importante es que un lenguaje privado no es un lenguaje en su sentido técnico, como si fuese un sistema de signos. La idea de un lenguaje privado refiere, más bien, a las ‘vivencias internas’ en un sentido amplio¹ el cual incluye las sensaciones, los datos de los sentidos, las ideas, las experiencias y, en general, los estados mentales o contenidos de consciencia en tanto esto son considerados como objetos privados. Incluye también a los así llamados ‘actos mentales’, como pensar, comprender, recordar, etc. Parte del trabajo de Wittgenstein consiste en mostrar cómo estos conceptos tienen perfecto sentido sin necesidad de postular un lenguaje privado para explicarlos. Este es un punto importante pues Wittgenstein no niega que exista ni la vida interior ni la subjetividad de las personas. Lo que cuestiona es una cierta forma de concebir y aplicar esta clase de nociones.

En una primera aproximación podemos entender un lenguaje privado como aquel lenguaje en que la relación del hablante con aquello que nombra tiene las dos siguientes características:

- (i) Privacidad ontológica: En un eventual lenguaje privado solo el hablante en cuestión puede *tener* propiedad sobre los contenidos de ese lenguaje. Solo el hablante puede, por ejemplo, tener su sensación de dolor.
- (ii) Privacidad epistémica: En vista de que solo el hablante puede tener tales ítems, solo el hablante puede *conocer* tales ítems. Está en una posición de privilegio con respecto al resto. (Hacker, 2019, p. 2).

En el segundo capítulo se presentará un desarrollo más extenso de las implicaciones filosóficas que se siguen al aceptar un lenguaje privado. Se añadirá, además, un tercer elemento que Wittgenstein identifica como propio de este lenguaje, a saber, la posibilidad de establecer el significado de estos términos por medio de una definición ostensiva privada. En una primera aproximación, sin embargo, bastan las dos características ya mencionadas. Para precisar en qué consiste un lenguaje privado y su importancia en la

¹ A lo largo de este texto seré sumamente laxo al referirme a ‘lo interno’, a lo psicológico, a lo mental, etc. La razón de ello es que en principio bajo un lenguaje privado cabe una multitud de términos y conceptos (datos de los sentidos, imágenes mentales, sensaciones, etc.) siempre y cuando se conciben según el modelo de un ‘objeto privado’, es decir, cuya comprensión cometa el error de tratar estos conceptos según la gramática de los objetos físicos.

historia de la filosofía, paso enseguida a revisar tres casos en que se ha tematizado, explícita o implícitamente, la posibilidad de tal lenguaje.

1.2 Antecedentes históricos.

La presente sección tiene como objetivo presentar al lector alguno de los antecedentes históricos relevantes respecto a la cuestión de la privacidad en la historia de la filosofía. El objetivo de este breve panorama es mostrar cuán relevante ha sido el rol de lo privado en ciertos pensadores que anteceden a la discusión que se da en las *Investigaciones Filosóficas*. Estos antecedentes no son necesariamente los más relevantes ni tampoco son desarrollados de manera exhaustiva. Solo buscan ejemplificar casos de autores importantes cuyas reflexiones se relacionan con la posibilidad de un lenguaje privado.

1.2.1 Descartes

En las *Meditaciones Metafísicas* (AT VII) Descartes afirma demostrar dos tesis que son relevantes para la idea de un lenguaje privado. En primer lugar, el *cogito*, el cual queda demostrado en la segunda meditación y, en segundo lugar, la distinción real entre mente y cuerpo. Revisemos brevemente estas dos tesis.

La duda hiperbólica iniciada por Descartes en la primera meditación alcanza su primera detención con el *cogito*. Una vez que ha decidido en la primera meditación tomar todo conocimiento dudoso como falso y, además, habiendo introducido la posibilidad de que un genio maligno lo engañase hasta en aquello que creía saber con mayor seguridad, Descartes encuentra la primera certeza. Vale la pena citar el famoso pasaje:

Pero me he persuadido de que no hay nada en absoluto en el mundo, ningún cielo, ninguna tierra, ningunas mentes, ningunos cuerpos; ¿y acaso también de que yo no soy? Por el contrario, yo ciertamente era si me he persuadido de algo. Hay sin embargo

un engañador, no sé quién, sumamente poderoso y astuto que con habilidad me engaña siempre. Por lo tanto, no hay duda de que yo también soy si me engaña; y que engañe cuanto pueda, que sin embargo nunca hará que yo sea nada mientras yo esté pensando que soy algo. De tal manera que, muy bien ponderadas todas las cosas, hay que llegar a establecer que este pronunciamiento, *Yo soy, yo existo*, es necesariamente verdadero cuantas veces es expresado por mí, o concebido por la mente. (AT VII, 25)

La fuerza del argumento recae especialmente en la imposibilidad de dudar de la conclusión: dudar del cogito es confirmarlo, pues dudar es pensar, y pensar es ser. ¿Qué es ser una cosa pensante para Descartes? Una cosa que quiere, siente, niega, afirma, etc. (AT VII, 28). Nótese que, si el argumento de Descartes es correcto, significa que ha encontrado una verdad que resiste a toda duda y sobre la cual sería posible fundar el edificio de la ciencia. El *cogito*, además, le permite extraer a Descartes un criterio de verdad, a saber, el criterio de claridad y distinción. Todo aquello que pueda conocerse de este modo será aceptado como verdadero por Descartes.

El argumento cartesiano, por cierto, no es unánimemente aceptado; no lo fue en su tiempo y no lo es ahora. Pero lo relevante de este antecedente histórico para las consideraciones que se harán más adelante radica en su impacto en las corrientes filosóficas venideras. Nuestra tendencia a concebir la ‘comprensión’ o el ‘significado’ como un estado mental privado es heredera, en mayor o menor medida, de la interpretación que asigna a Descartes un compromiso con el privatismo.

Pasemos ahora a revisar la segunda tesis de Descartes que resulta relevante para este trabajo: la distinción real entre mente y cuerpo.

La sexta y última meditación (AT VIII) tiene como asunto la existencia de las cosas materiales y la distinción real entre mente y cuerpo. Hasta este punto del texto hay dos tesis centrales que Descartes reclama haber probado: el *cogito* y la existencia de Dios. En este momento del texto nos encontramos con el argumento de Descartes en favor de la distinción entre mente y cuerpo.

Parte del argumento cartesiano puede ser reconstruido de la siguiente manera: Si el cuerpo fuese igual a la mente, aquello implicaría que necesariamente cuerpo y mente son iguales. El reverso de tal aseveración es que, si mente y cuerpo no son iguales, entonces es necesario que mente y cuerpo no sean iguales. Si la mente fuese igual al cuerpo, no sería posible que existiese mente sin cuerpo. No obstante, Descartes afirma poder concebir

mente sin cuerpo. Lo cual, en conjunto con la afirmación de que todo aquello que se puede concebir clara y distintamente puede ser realizado en la mente divina, obliga a concluir que la mente no es igual al cuerpo. Podría ser el caso que la mente no se presente jamás sin cuerpo, no obstante mente y cuerpo serán distinguibles al menos en la mente divina. Una segunda prueba de tal distinción es la diferencia que mente y cuerpo presentan en cuanto a la divisibilidad: mientras que los cuerpos son infinitamente divisibles y constan de partes, el espíritu no es divisible. Cuerpo y mente serían pues, según Descartes, sustancias distintas. Es importante recordar la idea de que Descartes creía que la mente y el cuerpo están estrechamente conectados, de ahí sus investigaciones orientadas a explicar esta conexión. El punto del argumento es, ante todo, que tal conexión es contingente. Más adelante veremos que para Wittgenstein la distinción entre lo mental y lo físico es una distinción gramatical, y no una distinción metafísica entre dos reinos sustancialmente distintos.

Tanto el *cogito* como la separación entre mente y cuerpo constituyen la base para lo que Kenny (1966) denomina ‘Privacidad Cartesiana’ (*Cartesian Privacy*). Considerando el modo en el cual Descartes comprende el pensamiento –el cual incluye la volición, el dolor, el negar, entre otros–, sensaciones como el dolor serían paradigmáticamente privadas, al menos en la interpretación de Kenny:

...if I want to know what sensations somebody is having, what he seems to see or hear, what he is imagining or saying to himself, then I have to give his utterances on the topic a special status. What he says need not to be true –he may be insincere, or misunderstand the words he is using– but it cannot be erroneous. Experiences of this kind have the property of indubitability which Descartes ascribes to thought. They are private to their owner in the sense that while others can doubt them, he cannot. (p. 360)

Descartes piensa que la verdad y la falsedad puede atribuírsele a los juicios, por ejemplo, cuando juzgamos que nuestras ideas se corresponden con el estado de cosas del mundo, pero no a la posesión de una sensación u otro contenido mental (AT VII, 37; AT VIIIA, 33). Para Descartes, usando un lenguaje distinto al que él emplea, los ítems mentales poseen una privacidad ontológica en el sentido de que su modo de ser o existir supone que solo pueden ser poseídos por el sujeto. Otra de sus características, además, es que tienen privacidad epistémica, en cuanto solo quien posee tales contenidos puede

conocerlos en tanto ítems mentales.² Se podrá hablar de ellos, por cierto, pero su posesión estará restringida al poseedor de tal ítem, como explica Hacker (2019):

Descartes held that since all these attributes are contents of consciousness, they are all different modes of thinking. Being modes of thinking, they are clearly and distinctly apprehended, precisely because one cannot *doubt* their occurrence and contents when they obtain or occur. The mark of the truth of a Cartesian thought is that it is apprehended clearly and distinctly. The mark of clarity and distinctness is indubitability. And the mark of indubitability is that one cannot doubt the thought in question no matter how hard one tries. (p.42)

Más adelante evaluaremos si acaso las consideraciones de Wittgenstein, como cree Kenny (1996, p.370), refutan la visión cartesiana y aquellas que asumen algún tipo de privacidad. Por ahora lo importante es observar que distinciones como las que Descartes introduce entre lo físico y lo mental, son en un sentido razonables. Es correcta –y en este punto coincide con Wittgenstein– la idea de que no tiene sentido dudar de nuestros pensamientos. El problema está, como veremos, en creer que ello constituye una especie de conocimiento excepcional. Es correcto, también, afirmar que nuestro uso del lenguaje que refiere a lo mental es distinto a aquel que refiere a objetos. En este caso la confusión está en elevar esta distinción a un nivel metafísico en el que hablamos de sustancias distintas. Esta distinción, en conjunto con el *cogito*, tiene como corolario la posibilidad de que un sujeto pueda pensar –negar, dudar, afirmar, etc.– sin cuerpo, lo cual es, como quedará claro más adelante, un sinsentido, pues la gramática de las facultades que Descartes asocia con el pensamiento van estrechamente ligadas con su expresión conductual, de tal modo que si se conciben estas facultades sin su manifestación quedan sin gramática ni significado, se convierten, en suma, en conceptos vacíos.

² John Cottingham (2008), entre otros autores, cree que esta descripción de la filosofía cartesiana es equivocada (p. 110 y ss.) y entrega convincentes argumentos para ello. Sin embargo, lo que me interesa mostrar en esta sección es más bien el modo en que Descartes ha sido interpretado por algunos autores y no discutir si esta interpretación es correcta o incorrecta. Como nota el propio Cottingham (p.117), autores como Hobbes se vieron influenciados por Descartes aun cuando su interpretación del filósofo francés no haya sido adecuada.

1.2.2 Locke

Hay al menos dos aspectos en la obra de John Locke en los cuales se deja ver la adopción de una postura privatista. En primer lugar, en su distinción entre cualidades primarias y secundarias y, en segundo lugar, en su teoría del significado. Pasemos a revisar estos dos puntos.

Buena parte del sistema que Locke desarrolla en su libro *An Essay concerning human understanding* depende de las distinciones que traza en torno al concepto de “Idea”, el cual es entendido como “...the object of the understanding when a man thinks; I have used it to express whatever is meant by *phantasm*, *notion*, *species*, or whatever it is which the mind can be employed about in thinking” (EHU, I, I, viii). El filósofo inglés introduce varias distinciones en torno a las ideas que no atenderé pues nos desviarían del punto central. La distinción que sí es relevante para nuestros propósitos es la que Locke presenta entre las ideas primarias y secundarias (EHU, II, III, 1). Las ideas primarias, explica Locke, penetran la mente a través de un sentido, mientras que las ideas secundarias penetran la mente a través de más de un sentido. Los colores, por ejemplo, pertenece al primer tipo, mientras que las ideas de la extensión, figura, etc. pertenecen al segundo tipo.

Locke también cree que cabe hacer una distinción similar entre las cualidades que pertenecen a los cuerpos. De tal manera que distingue a su vez entre las cualidades primarias y las cualidades secundarias (EHU, II, VIII, 10–11). La extensión, la figura, la solidez, etc. son ejemplos de cualidades primarias. El criterio que permite considerar a estas propiedades como primarias lo constituye el que sean inseparables de los cuerpos. Locke da el ejemplo de un grano de trigo el cual a pesar de ser dividido constantemente mantiene estas cualidades. La percepción de estas cualidades primarias es lo que causa su idea correspondiente en la mente. Las cualidades secundarias, a diferencia de las cualidades primarias, afirma Locke, no son nada que esté propiamente en los cuerpos, sino que son caracterizadas como “...powers to produce various sensations in us by their *primary qualities*” (EHU, II, VIII, 10). Es decir, son poderes en los cuerpos que tienen la facultad de producir ideas en nuestra mente. Pertenecen a este grupo cualidades como los colores, sabores, olores, etc.

La distinción entre cualidades primarias y secundarias supone un antecedente relevante para el modo en que concebimos nuestras experiencias. Locke traza una distinción entre lo privado y lo público en la cual las ideas secundarias parecerían quedar restringidas a la interioridad de quien las posee. Hasta aquí podría pensarse que no hay problema alguno. La idea de que el sabor, el dolor, o cualquier otra experiencia consciente es una experiencia privada, suele ser admitida sin mayor problema. Expresiones como “Nadie puede tener mi dolor” nos parecen conclusiones razonables a partir de este tipo de distinciones entre lo público y lo privado. Si determinado sabor, por ejemplo, no es más que una idea en mi mente, solo yo puedo tener acceso a tal contenido mental. Como veremos más adelante, este tipo de teorías son las que el ALP cuestiona. Por ahora, lo importante es notar cómo este tipo de distinciones conceptuales nos pueden incitar a aceptar algún tipo de privacidad, en este caso, la privacidad de las ideas secundarias.³ El problema, tal como ocurre con Descartes, no está en la distinción misma (entre lo cualitativo y lo cuantitativo; entre lo objetivo y lo subjetivo; entre lo público y lo privado, etc.), sino en una cierta aplicación que confunde la gramática de nuestro lenguaje y que será criticada por Wittgenstein.

El segundo punto relevante por tratar es la teoría semántica de Locke a la cual el filósofo inglés dedica el segundo capítulo del libro III (“*Of Words*”). El eje central de la teoría consiste en afirmar que el significado se funda en las ideas: “*words in their primary or immediate signification stand for nothing but the ideas in the mind of him that used them*” (EHU, III, II, 2). Para Locke las palabras son los signos de las ideas y su función es representarlas. Las ideas, por lo tanto, poseen prioridad sobre las palabras pues estas son contingentes respecto de la función que desempeñan, en tanto podríamos tener ideas sin tener palabras, o bien podríamos representar nuestras ideas por otros medios.

Locke nota que los hablantes no creen referir exclusivamente a sus ideas cuando emplean el lenguaje, sino que suponen que sus palabras son signos, también, de las ideas de los otros. De tal manera que quien emplea, por ejemplo, la palabra ‘silla’, supone que tal palabra está conectada en la mente de los otros con una idea correspondiente a la que él

³ Frege (1918–1919), por dar otro ejemplo, distingue en su artículo *El pensamiento* un reino de representaciones subjetivas. Sobre este tipo de representaciones afirma que “Ninguna otra persona tiene mi representación, pero muchas pueden ver la misma cosa. Ningún otro tiene mi dolor. Alguien puede compadecerse, pero mi dolor me sigue perteneciendo a mí y su compasión a él. Él no tiene mi dolor y yo no tengo su compasión” (p.169). Es explícita, pues, la adscripción de Frege al privatismo. Wittgenstein leyó este texto de Frege y consideró que tenía una base idealista (Monk, 2016, p.186) quizás por razones similares por las que cuestiona la idea de un lenguaje privado.

tiene de tal objeto; supone que están hablando de lo mismo pues ambos tienen la misma idea. Sin embargo, Locke es explícito en afirmar que ese podría no ser el caso cuando señala que

...men stand not usually to examine, whether the idea they and those they discourse with have in their minds, be the same: but think it enough that they use the word, as they imagine, in the common acceptance of that language; in which they suppose, that the idea they make it a sign of is precisely the same, to which the understanding men of that country apply that name. (EHU, III, II, 4)

Lo que la cita muestra es que el lenguaje bien puede funcionar, según Locke, sin necesidad de que las ideas sean de hecho las mismas, solo bastará que así lo crean los hablantes y que –uno podría suponer– el uso de las palabras sea similar al del resto de las personas. En este punto aparecen varios problemas. En primer lugar, la imposibilidad de saber al momento de comunicarme si acaso la idea que yo represento mediante cierta palabra representa lo mismo en la mente de mi interlocutor. ¿Cómo sé, por ejemplo, si mi idea de ‘silla’ es la misma que la de la persona con la que estoy conversando? Esta posibilidad, de hecho, había sido tematizada por el propio Locke previamente cuando baraja la posibilidad de la inversión del espectro:

...*the same object should produce in several men's minds different ideas* at the same time: v.g. if the idea that a *violet* produced in one man's mind by his eyes were the same that a *marigold* produced in another man's, and vice versa. (EHU, II, XXXII, 15.)

Locke no ve mayor problema en que un mismo objeto pueda producir diversas ideas en sus observadores, de tal manera que es posible que cada que vez que un hablante emplee la palabra ‘violeta’, la imagen mental que respalda su uso sea en realidad la idea de una caléndula. Esto es a todas luces problemático. Locke afirma que el significado reside en las ideas, pero simultáneamente reconoce que puede haber comunicación sin que los hablantes tengan ideas correspondientes. Parece ser el caso, entonces, que las ideas no juegan el rol esencial que Locke intenta asignarles. La teoría de Locke no es capaz de explicar, según sus propios supuestos, cuál sería el rol esencial que juegan las ideas para la comunicación. Más adelante veremos cómo estas supuestas ideas privadas, según Wittgenstein, no juegan rol alguno para determinar el significado. Lo que el filósofo vienés pondrá en cuestión no es tanto si la relación que Locke trata entre el lenguaje y las

ideas es correcta o no, sino que cuestionará la idea misma de que pueda hacerse sentido de estas supuestas ideas privadas.

El punto central de estas consideraciones es mostrar que la adopción de la privacidad lleva a serios problemas e incluso a la incapacidad de explicar el significado. Una teoría semántica que adopta la perspectiva egocéntrica⁴, es decir, una en que cada cual está respaldado al hablar por sus ideas privadas, cae en una flagrante incoherencia, como le ocurre a la teoría de Locke. Parte de lo que se intentará mostrar más adelante es que esto no es casualidad, sino que la fuente del problema está en la privacidad y, en términos más generales, en errores gramaticales en los que caemos al filosofar.

En definitiva, el antecedente de Locke permite observar cómo ciertas distinciones que en principio pueden ser razonables e iluminadoras –la distinción entre las ideas y las palabras, por ejemplo– son concebidas de manera confusa y en último término ininteligible, pues supone que existiría un ámbito privado y subjetivo al cual pertenecerían las ideas, mientras que las palabras y el lenguaje serían públicos. Wittgenstein, como mostraré más adelante, no pondrá en cuestión si la distinción entre estos dos ámbitos es correcta, sino que irá un paso más atrás y se preguntará si acaso podemos hacer sentido de la idea de que existen ciertos ítems –sensaciones, ideas, estados mentales, etc.– a los que conocemos exclusivamente por el propio caso.

Pasemos ahora a revisar otro antecedente de la privacidad en el cual se manifiestan los problemas que surgen cuando intentamos fundar el conocimiento a partir de una base que acepta la posibilidad de un lenguaje privado.

⁴ El término ‘perspectiva egocéntrica’ lo tomo de García Suárez (2019, p. 502).

1.2.3 El Círculo de Viena

El Círculo de Viena fue un grupo de principios del siglo XX conformado principalmente por filósofos y científicos que se reunieron en torno a la figura de Moritz Schlick. Sus miembros compartían una cierta visión del rol que le cabía a la filosofía y su relación con las teorías científicas. Ya en su manifiesto (Carnap et al., 1929) abogaban explícitamente en pos de una visión científica del mundo en desmedro de la metafísica. Las discusiones al interior del Círculo iban desde la pretensión de una ciencia unificada que abarcara el conocimiento de las distintas ciencias, hasta el debate en torno al significado de los términos éticos. Para nuestros propósitos nos centraremos solo en las consecuencias de la discusión que se dio en torno al ‘principio de verificación’ y a los ‘enunciados protocolares’. Es importante mencionar que el Círculo de Viena no fue un movimiento filosófico homogéneo. Lo que intento acá, en cambio, es presentar una discusión que se dio al interior del círculo de Viena sin atender a las visiones particulares de los miembros. Pasemos ahora a revisar los dos puntos mencionados.

Parte del rechazo de la metafísica que propugnaban los miembros del círculo se fundaba en una cierta manera de comprender la relación entre el lenguaje y el mundo. A partir de la interpretación que le dieron al TLP, los miembros del círculo zanjaron la cuestión relativa a la significatividad de los enunciados. El límite para distinguir el sentido del sinsentido fue trazado a partir del ‘principio de verificación’. Según este principio

Stating the meaning of a sentence amounts to stating the rules according to which the sentence is to be used, and this is the same as stating the way in which it can be verified (or falsified). The meaning of a proposition is the method of its verification. (Schlick, 1932, p. 341)

Si el valor de verdad de una determinada proposición podía ser dirimido por métodos empíricos, entonces tal proposición tenía sentido y bien podía ser verdadera o falsa. Aquellas proposiciones cuyo valor de verdad no pudiese determinarse por medios empíricos quedaban, por su parte, en el lado del mero sinsentido o como simple expresión de sentimientos. La proposición ‘Hay un libro de filosofía en Júpiter’ tiene sentido pues es, en principio, verificable empíricamente. En cambio, la proposición ‘Existen tres tipos de ángeles’ no es ni verdadera ni falsa, sino mero sinsentido, pues es imposible especificar las condiciones empíricas bajo las cuales tal proposición podría ser verificada. Cabe

añadir, además, que los miembros del Círculo de Viena aceptaban un tercer tipo de proposición, a saber, las proposiciones de la matemática y de la lógica, las cuales eran consideradas tautologías. El criterio de significación que introducía este principio, sin embargo, no bastaba para justificar el conocimiento científico, faltaba aún un fundamento sobre el cual este pudiera erigirse.

La discusión en torno a los enunciados protocolares fue una de las más importantes al interior del círculo y no pretendo acá dar cuenta de ella de un modo exhaustivo. Para nuestros propósitos bastará dar una breve descripción del rol que los autores del Círculo de Viena intentaron darle a este tipo de enunciados.

El problema que se planteaba era si acaso los enunciados protocolares –también llamados enunciados elementales o enunciados observacionales– proveían un fundamento incorregible de conocimiento. A grandes rasgos podemos caracterizar estos enunciados como registros directos de la experiencia. Se pensaba que estos enunciados expresaban hechos brutos, lo cual permitiría fundamentar el conocimiento manteniendo el empirismo que los miembros del círculo consideraban esencial. Como explica Nielsen (2016), el debate discurría en torno a “...how, and in what form, the immediate given of traditional empiricism, with its inherent privacy, could survive exposure to a verification principle taken at the time to demarcate legitimate scientific philosophy...” (p.26). A esta posibilidad de fundar el conocimiento a partir de los datos de la experiencia se le presentaron serios problemas puesto que los datos de los sentidos eran caracterizados como objetos privados. Ayer (1959) resume claramente este problema y sus consecuencias:

If each one of us is bound to interpret any statement as being ultimately a description of his own private experiences, it is hard to see how we can ever communicate at all. Even to speak of "each one of us" is to beg a question; for it would seem that on this view the supposition that other people exist can have no meaning for me unless I construe it as a hypothesis about my own observations of them, that is, about the course of my own actual or possible experiences. (p.18)

Como bien observa Ayer, nuestras experiencias privadas entendidas de esta manera no sirven de base para el conocimiento científico pues no son comunicables. Si el

fundamento del conocimiento científico reposa en una base privada, la ciencia perdería una de sus características más valiosas: la intersubjetividad⁵.

Algunos de los miembros respondieron a esta objeción distinguiendo entre el contenido de una experiencia y su forma. El contenido, pensaban, era efectivamente privado, pero la forma, por su parte, era pública. La idea era sostener que los enunciados protocolares podían tener un significado público, aun cuando su referente fuese privado. Habitamos distintos mundos, pensaban, pero la estructura que subyace es la misma, por eso la comunicación y en último término el conocimiento científico es posible.

Esta salida, sin embargo, no resolvía el asunto, pues planteaba nuevos problemas. El mismo Ayer identifica la dificultad que enfrenta una salida como esta:

...the fundamental objection to this view is that it inconsistently puts the "private worlds" of other people on a level with one's own; it results in a curious, and indeed contradictory, theory of multiple solipsism. But, apart from this, the distinction which it tries to make between content and structure does not seem to be tenable. For what would be an example of a statement which referred only to structure? There is an echo here of Locke's "primary qualities." But statements which refer to the "geometrical" properties of objects, to "figure, extension, number and motion" have to be interpreted in terms of content, just as much as statements which refer to colors and sounds. If I have no means of knowing that my neighbor means the same as I do by his use of color-words, I have equally no means of knowing that he means the same by his use of words which refer to spatial relations or to numerical quantities. (p. 19)

Este intento de solucionar el asunto parece ser aún más problemático precisamente por los puntos que enfatiza Ayer. En primer lugar, lo extraño y contradictorio de un solipsismo múltiple y, en segundo lugar, por no estar claro qué contaría como una proposición que refiriese solo a la estructura. Además, el problema que pone de manifiesto Ayer lleva el asunto a un estado aún más indeseable que aquel que encontramos en Descartes y Locke, pues en ambos pensadores se salvaba al menos un espacio que sí era accesible intersubjetivamente, la *res extensa* y las cualidades primarias,

⁵ Como explica Carnap (1995), si concebimos a los enunciados protocolares de esta manera entonces “*Every protocol language could therefore be applied only solipsistically; there would be no intersubjective protocol language. This is the consequence obtained by consistent adherence to the usual view and terminology (rejected by the author)*” (p.80).

respectivamente. En definitiva, que esta distinción entre contenido y forma tampoco soluciona los problemas.⁶

La posibilidad de fundar el conocimiento a partir de enunciados protocolares que refieren a los datos de los sentidos, como se ve, presenta dificultades similares a aquellas que se le pueden objetar a Locke. Por lo pronto, el punto que me interesa enfatizar acerca de esta corriente filosófica es que el intento de fundar una teoría del conocimiento sobre datos privados acaba por llevarnos a aceptar posturas indeseables, como el solipsismo múltiple u otra clase de posturas que somos reacios a aceptar.⁷ Una teoría del conocimiento que tenga su base en los registros directos de la experiencia, entendiendo a estos como registros privados e incommunicables, presentará problemas similares a los que se le presentaron a los miembros del Círculo de Viena. Parte del propósito de esta tesis es mostrar que tales problemas no son coincidencia, sino que tienen su base, como mostraré más adelante, en una mala comprensión de ‘lo interno’ que nos lleva a concebir estas experiencias como objetos privados.

Los tres antecedentes recién presentados en este capítulo no deben entenderse como teorías filosóficas a las que Wittgenstein intentará refutar. El sentido de estos ejemplos es mostrar algunos problemas en los que caen las teorías filosóficas que aceptan la posibilidad de un lenguaje privado. Teniendo en cuenta estos antecedentes, pasemos ahora a revisar las reflexiones que elabora Wittgenstein en torno a la posibilidad de un lenguaje privado en las *Investigaciones Filosóficas*.

⁶ Véase la objeción de Wittgenstein a este punto en IF §273.

⁷ Bertrand Russell, por nombrar a otro autor, también parece haber adoptado el privatismo en parte de su obra, en especial cuando trata acerca de los datos de los sentidos: “...the sense-data are private to each separate person; what is immediately present to the sight of one is not immediately present to the sight of another: they all see things from slightly different points of view, and therefore see them slightly differently” (Russell, 2001, p. 9).

II. El lenguaje privado en las *Investigaciones Filosóficas* de Wittgenstein

En este capítulo se presenta la crítica de Wittgenstein a la idea de un lenguaje privado. Para una comprensión plena del ALP es necesario explicar algunos puntos anteriores. En primer lugar, el modo en que Wittgenstein comprende la filosofía y su conexión con el lenguaje. En segundo lugar, el sentido de una investigación gramatical y su estrecha conexión con la concepción de la filosofía que tiene Wittgenstein. En tercer lugar, la reflexión en torno a los conceptos psicológicos y al seguimiento de reglas. Una vez explicados estos puntos, se expondrán los caminos que sigue Wittgenstein para mostrar la ininteligibilidad de un lenguaje privado.

2.1 La filosofía en las *Investigaciones Filosóficas*

Algunos autores como Fann (1975, pp. 61–62) sostienen que lo que caracteriza a las *Investigaciones Filosóficas* es su contraste con la obra anterior de Wittgenstein.⁸ Según esta concepción, Wittgenstein pasaría de la idea de que la filosofía es una empresa *a priori* a la visión de que la filosofía debe consistir en una investigación *a posteriori*. Este modo de explicar la diferencia entre el primer y el segundo Wittgenstein omite lo que a mi juicio es fundamental. Es cierto que Wittgenstein cree necesario tener en cuenta su obra anterior para una comprensión plena de las IF, pero el cambio en la naturaleza de la filosofía que media entre el TLP y las IF puede explicarse de un modo más general: Wittgenstein cree romper con la filosofía previa entendida como una disciplina cognitiva (Backer & Hacker, 2005, p. 271 y ss.; Glock, 2017). Esto no quiere decir que la tradición filosófica anterior

⁸ Fann hace este punto a partir del artículo *Some remarks on the logical form* (RLF) en el cual Wittgenstein afirma "...we can only arrive at a correct analysis by what might be called, the logical investigation of the phenomena themselves, i.e., in a certain sense a posteriori, and not by conjecturing about a priori possibilities" (p. 163.). Creo, sin embargo, que caracterizar el paso del TLP a las IF como el paso de una concepción *a priori* de la filosofía a una *a posteriori* no permite captar correctamente la concepción de Wittgenstein en las IF, pues bien podría dejar la impresión que el cambio es sólo de método, o como si Wittgenstein adoptase una especie de empirismo, cuando en realidad el cambio es más radical que eso. La idea de que Wittgenstein abandona la concepción de la filosofía como una empresa cognitiva me parece que da mejor cuenta del cambio entre el TLP y las IF, considerando además que el texto al que apela Fann es un texto de transición entre el primer y el segundo Wittgenstein.

a Wittgenstein se comprendía a sí misma como una empresa científica, sino que en su obrar, bien de manera explícita o implícita, aceptaban la idea de que mediante el trabajo filosófico se podían adquirir conocimientos de un modo análogo al cual hoy entendemos que la ciencia descubre aquello que antes nos estaba oculto.⁹

Esta descripción es aún muy general por lo que requiere ser profundizada. En primer lugar, es pertinente distinguir los dos usos del concepto de ‘filosofía’ que utiliza Wittgenstein; aquel que rechaza y aquel que adopta en su segundo periodo filosófico. En segundo lugar, es prudente atender al modo en que Wittgenstein comprende la naturaleza del lenguaje y el sentido en que este es la fuente de buena parte de nuestras confusiones filosóficas. Partamos por el primer punto.

Que Wittgenstein haya barajado la posibilidad de publicar las IF en conjunto con el TLP no es casualidad (IF, Prólogo). Él pensaba que sus reflexiones se podían entender de manera adecuada en contraposición con lo que había sostenido en su obra de juventud. Hay varios párrafos en los que Wittgenstein es explícito en reconocer los errores de su obra temprana cuyos puntos más advertibles se encuentran en su concepción de la filosofía y el lenguaje.¹⁰ En la obra del primer Wittgenstein leemos: “La mayor parte de los interrogantes y proposiciones de los filósofos estriban en nuestra falta de comprensión de nuestra lógica lingüística” (TLP 4.003), en lo que parecería ser coherente con lo que se expresa en las IF, pero es justamente la diferencia entre lo que se entiende por la lógica de nuestro lenguaje lo que cambia de naturaleza entre ambas obras (Baker & Hacker, 2005, p. 304). Si en el TLP Wittgenstein creía que el lenguaje tenía como función figurar los hechos (TLP 2.1), en las IF considera que el lenguaje tiene múltiples funciones que no se dejan aprehender por algún tipo de definición que aspire a caracterizar su esencia. De aquí su rechazo a la teoría figurativa que había sostenido en el TLP (IF §291); si en el TLP encontrábamos la idea de que la forma lógica era lo que permitía enlazar al lenguaje con el mundo (TLP 2.18), en las IF encontramos el rechazo a la idea de que la lógica sería algo sublime (IF §89); si en el TLP está la idea de que las oraciones pueden ser analizadas hasta llegar a proposiciones elementales inanalizables cuyos constituyentes son nombres (TLP 4.221), en las IF encontramos que el lenguaje está enraizado en formas de vida y que el análisis de nuestras proposiciones no revela la forma última del lenguaje (IF §90;

⁹ Para una visión opuesta según la cual Wittgenstein no se separaría del todo de la tradición filosófica anterior véase Kenny (1984, pp. 59–60)

¹⁰ Hay una amplia discusión en torno a la conexión del TLP con las IF que he preferido no abordar pues distraería de los objetivos de este trabajo.

IF §91). Por ello Wittgenstein abandona la idea de que los nombres designan lo simple, pues se funda en una mala comprensión de los diversos roles que ellos pueden cumplir al interior de un juego de lenguaje (IF §59; IF §60). Hay, en suma, una serie de diferencias que no son simplemente metodológicas, sino que constituyen un modo distinto de concebir la filosofía en su totalidad.

Además de sus diferencias con el TLP, hay dos ideas que me parecen fundamentales para comprender la noción de filosofía que mantiene Wittgenstein en las IF. La primera de ellas es la idea de que los problemas filosóficos surgen producto de confusiones del lenguaje, y la segunda es la diferencia que Wittgenstein observa entre los problemas filosóficos y los problemas empíricos. Comenzaré con el primer punto.

En el §89 Wittgenstein cita el siguiente pasaje de las *Confesiones* de Agustín para mostrar un caso típico de confusión filosófica: “...quid est ergo tempus? si nemo ex me quaerat scio; si quaerenti explicare velim, nescio” (Confesiones, XI, 14. Como se cita en IF §89).¹¹ Parecería ser que la pregunta por la naturaleza del tiempo constituye un enigma que los filósofos debiesen aprestarse a resolver, como si se tuviese que, de algún modo, desentrañar la esencia del tiempo. Esta es justamente la tendencia contra la cual Wittgenstein quiere alertarnos:

Nos parece como si tuviéramos que *penetrar* los fenómenos: nuestra investigación, sin embargo, no se dirige a los *fenómenos*, sino, como pudiera decirse, a las '*posibilidades*' de los fenómenos. Nos acordamos, quiere esto decir, del tipo de *enunciado* que hacemos sobre los fenómenos. De ahí que Agustín se acuerde también de los diversos enunciados que se hacen sobre la duración de los sucesos, sobre su pasado, presente o futuro. (Éstos no son, naturalmente, enunciados *filosóficos* sobre el tiempo, el pasado, el presente y el futuro). (IF §90)

Agustín es capaz, al igual que todos nosotros, de emplear conceptos temporales y de hablar del 'tiempo' con perfecto sentido sin necesidad de tener una concepción filosófica que explique la naturaleza de este concepto. La idea de que requerimos de una teoría o de una definición precisa del concepto de 'tiempo' para poder emplear expresiones

¹¹ “... ¿Qué es entonces el tiempo? Si no me lo preguntan, lo sé; si me piden que lo explique, ya no lo sé”

temporales con sentido es una de entre las varias confusiones en que nos hace caer el lenguaje.¹²

Para Wittgenstein los problemas filosóficos surgen cuando nos olvidamos de mirar el funcionamiento de nuestras expresiones y, en cambio, nos vemos seducidos por la idea de que habría algo oculto que develar tras las operaciones del lenguaje. Hay ciertas expresiones que nos parecen problemáticas, ya sea porque parecen entrañar profundos problemas filosóficos, o porque creemos que su significado o naturaleza puede ser explicado por una teoría que será capaz de develar la esencia del fenómeno respectivo. Cuando nos preguntamos en virtud de qué las palabras adquieren su significado, por ejemplo, nos vemos inclinados a presentar teorías filosóficas que responden de una vez y para siempre la esencia de este. Es contra esta manera de aproximarnos al lenguaje y a la experiencia que Wittgenstein nos intenta advertir. Para contrarrestar esta predisposición Wittgenstein nos presenta situaciones –algunas primitivas, otras más complejas– en que nuestras palabras poseen un sentido discernible, trivial, para que así el lector reconozca que no hay nada filosóficamente profundo en ello; para que las palabras vuelvan al lugar en que tienen un sentido claro: “*Nosotros* reconducimos las palabras de su empleo metafísico a su empleo cotidiano” (IF §116). La filosofía, en consecuencia, ya no debe intentar desentrañar la esencia de los fenómenos del modo en que usualmente ha entendido esta labor, sino que debe adquirir la forma de una investigación descriptiva para lograr librarnos de los engaños que producen en nosotros ciertas formas de expresión; investigación que no culmina en una teoría, sino en una clarificación de lo que ya está ahí.

Toda *explicación* tiene que desaparecer y sólo la descripción ha de ocupar su lugar. Y esta descripción recibe su luz, esto es, su finalidad, de los problemas filosóficos. Éstos no son ciertamente empíricos, sino que se resuelven mediante una cala en el funcionamiento de nuestro lenguaje, y justamente de manera que éste se reconozca: *a pesar de* una inclinación a malentenderlo. (IF §109)

Como se lee en la cita, Wittgenstein cree que los problemas filosóficos surgen producto de confusiones –como la de creer que no podemos hablar del tiempo sin definirlo– y que el modo de sobreponerse a estos malentendidos es examinar los fenómenos con ánimo

¹² El error, sugiere Wittgenstein, está ya en la pregunta misma: “¿Qué es el tiempo?»? – El error ya está contenido en la pregunta, como si la pregunta fuera: ¿a qué se refiere, de qué material está hecho el tiempo? Como si se dijese: ¿de qué está hecho este fino vestido?» (BT 522).

descriptivo. El paso de la explicación –propia de la filosofía que tiene como modelo a la empresa científica– a la descripción nos permite conectar con otro de los puntos centrales para caracterizar la concepción de la filosofía del segundo Wittgenstein, a saber, que la filosofía es distinta a la ciencia.¹³

A la confusión que Agustín muestra frente a la pregunta por la naturaleza del tiempo Wittgenstein replica que

Esto no podría decirse de una pregunta de la ciencia natural (por ejemplo, la pregunta por el peso específico del hidrógeno). Lo que se sabe cuando nadie nos pregunta, pero ya no se sabe cuando debemos explicarlo, es algo de lo que debemos *acordamos*. (Y es obviamente algo de lo que por alguna razón uno se acuerda con dificultad. (IF §89)

Este pasaje pone de relieve dos cosas importantes. En primer lugar, que si intentamos responder a las preguntas filosóficas de manera análoga a como lo hace la ciencia, acabáremos por generar malentendidos, como le ocurre a Agustín. De hecho, el que los filósofos hayan tenido a la ciencia como modelo es una causa de estos malentendidos:

Los filósofos tienen constantemente ante los ojos el método de la ciencia y sienten una tentación irresistible a plantear y a contestar las preguntas del mismo modo que lo hace la ciencia. Esta tendencia es la verdadera fuente de la metafísica y lleva al filósofo a la oscuridad más completa (CAM, p. 47).

En segundo lugar, la respuesta que da Wittgenstein a Agustín manifiesta la idea de que el rol de la filosofía que Wittgenstein propugna es recordarnos algo que en el fondo ya sabíamos, por eso afirma que “El trabajo del filósofo es compilar recuerdos para una finalidad determinada” (IF §127). De aquí las analogías que hace Wittgenstein entre su método y la terapia: “El filósofo trata una pregunta como una enfermedad” (IF §255), de tal manera que las técnicas de las que se valdrá Wittgenstein serán como una terapia (IF §133) cuyo ejercicio no tiene como resultado el descubrimiento de alguna verdad oculta, sino la claridad y el desenredo de los problemas en los que nos hallamos:

Pues la claridad a la que aspiramos es en verdad *completa*. Pero esto sólo quiere decir que los problemas filosóficos deben desaparecer *completamente*.

¹³ Este es un punto que Wittgenstein reconoce tanto en la concepción de la filosofía que rechaza como en aquella que acepta.

El descubrimiento real es el que me hace capaz de dejar de filosofar cuando quiero. — Aquel que lleva la filosofía al descanso, de modo que ya no se fustigue más con preguntas que la ponen *a ella misma* en cuestión. (IF §133)

Que la claridad sea completa quiere decir que no hay nada oculto detrás de ella; que tras el concepto de ‘tiempo’, por ejemplo, no se oculta la esencia del fenómeno a la espera de ser develada. Lo que necesitamos, en cambio, es una visión clara que nos saque de estos enredos, sin suponer que hay algo oculto a por descubrir.

Sería un error, sin embargo, pensar que la concepción del segundo Wittgenstein acerca de la filosofía es simplemente negativa, como si se tratase únicamente de derribar castillos en el aire (IF §118)¹⁴, o como si el único rol de la filosofía consistiese en poner de manifiesto los absurdos en que suelen caer los filósofos. Si bien en esta concepción la filosofía tiene un rol destructivo, también tiene un rol clarificador, en cuanto aspira a entregarnos una visión clara y desprejuiciada de los fenómenos, una ‘visión sinóptica’:

Una fuente principal de nuestra falta de comprensión es que no vemos *sinópticamente* el uso de nuestras palabras. — A nuestra gramática le falta visión sinóptica. — La representación sinóptica produce la comprensión que consiste en 'ver conexiones'. De ahí la importancia de encontrar y de inventar *casos intermedios*. El concepto de representación sinóptica es de fundamental significación para nosotros. Designa nuestra forma de representación, el modo en que vemos las cosas. (IF §122)

Si bien la idea de representación sinóptica no es tratada con demasiada atención por Wittgenstein¹⁵, podemos entenderla como aquella representación que nos permite reconocer adecuadamente la geografía de nuestro lenguaje; es aquella que nos da una imagen clara de los diversos usos que pueden tener las palabras y que nos permite evitar caer en las trampas que identifica Wittgenstein, las cuales suelen ser fruto de presupuestos inadecuados que nos rehusamos a abandonar.¹⁶

¹⁴ En el *Big Typescript* encontramos una idea similar: “Todo lo que la filosofía puede hacer es destruir ídolos. Y esto significa no crear ninguno nuevo...“(TBT 413). Este texto es anterior a las IF, por lo que me parece razonable pensar que Wittgenstein matizó esta idea. La filosofía no solo se trata, para el Wittgenstein de las IF, de derribar ídolos, sino también de entregar una mirada sinóptica o perspicua.

¹⁵ En Baker & Hacker (2005, pp. 307–334) hay una exposición de las fuentes y desarrollos de la noción de ‘representación sinóptica’ que ayuda a comprender en mayor profundidad su sentido.

¹⁶ En una de las notas en que Wittgenstein trata la noción de ‘cálculo’ afirma que su propósito es pos de aclarar tal noción es el siguiente: “El propósito es un examen sinóptico–comparativo de todas las aplicaciones, ilustraciones, concepciones, etcétera, del cálculo. La sinopsis completada de todo lo que puede originar falta de claridad. Y este panorama debe extenderse a un territorio amplio, pues la raíz de nuestras ideas abarca una zona extensa.” (Z §263). Este pasaje puede dar la impresión de que la representación

Wittgenstein se valdrá, como veremos en la siguiente sección, de diversas herramientas y situaciones imaginarias; del énfasis en las relaciones; de la insistencia en que las cosas se nos presentan de cierta manera pero que también podrían presentárenos de otra, etc. Todo esto con el objetivo de que sus palabras sean la guía que nos conduzca hacia la claridad. Lo central es que toda vez que somos capaces de mirar claramente nuestro lenguaje reconocemos que no hay más explicación que esa; aquella que se muestra del mirar claro y atento. Por eso la exhortación “¡no pienses, sino mira! “(IF §66). Y el resultado de tal mirar no será una teoría, sino una panorámica que nos permita despojarnos de aquello que parecía ser un profundo problema filosófico.

Por último, es iluminador mencionar un aspecto ético asociado a la concepción de la filosofía que tiene Wittgenstein y que se conecta directamente con su estilo, más cercano al diálogo que a la demostración. Para él la lucha por no caer en estos malentendidos depende en última instancia de la voluntad: “Lo que ha de vencerse no es una dificultad del intelecto, sino de la voluntad” (BT 406; CYV 91). Como explica claramente Cordua (2013), para Wittgenstein

Es el agente individual el que comprende de manera adecuada al cabo de una de sus empresas clarificadoras. Toda comunicación de la claridad es adventicia. Lo que induce a buscar la claridad es una perplejidad, un desasosiego, la tortura mental del que quiere salir de un laberinto que parecer carecer de salida; el término del malestar coincide con la pacificación de la inteligencia de ese individuo por la claridad. Este final del proceso de investigar es tan personal como su motivación primera y como el esfuerzo por alcanzar la claridad y la paz anheladas”. (p.220)

Es esta tendencia en cada uno de nosotros la que debe ser superada para evitar caer en malentendidos, por eso Wittgenstein afirma que “El trabajo filosófico [...] consiste, fundamentalmente, en trabajar sobre uno mismo. En la propia comprensión. En la manera de ver las cosas. (Y en lo que uno exige de ellas).” (CYV, 84). Este aspecto es de suma importancia pues nos permite entender por qué en Wittgenstein no hay –o no al menos en su forma usual– una serie de argumentos y razonamientos orientados a probar alguna hipótesis, sino que encontramos más bien a un narrador que nos muestra insistentemente

sinóptica requiere de una descripción exhaustiva de todos los posibles errores, pero creo que es razonable pensar que ese no es el caso. Quien jamás ha caído en problemas filosóficos producto de una mala comprensión del lenguaje ya tiene una visión sinóptica de la región respectiva. Muestra de ello será que pueda conducirse con naturalidad sin caer en engaños.

los errores en los que podríamos caer, a sabiendas de que la única forma de evitarlos es recorrer nosotros mismos el camino que lleva a la claridad.

Hay, en definitiva, dos maneras de referirse a la filosofía en las IF. En primer lugar, encontramos la concepción de la filosofía que Wittgenstein rechaza, a saber, aquella que se entiende como una investigación que pretende develar la esencia de los fenómenos a través de algún tipo de análisis o teoría y que en una gran cantidad de casos intenta adaptarse al modelo científico del conocimiento.¹⁷ En segundo lugar, tenemos la noción de filosofía en tanto actividad que, a través de la investigación gramatical, aspira a disolver los supuestos problemas filosóficos y que nos entrega, en cambio, una ‘visión sinóptica’.

El aspecto de la filosofía del segundo Wittgenstein en que esta comprensión de la filosofía se vuelve más patente probablemente sea el lenguaje, aspecto esencial para comprender a cabalidad el argumento del lenguaje privado y que constituye, en consecuencia, el tema de la siguiente sección.

2.2 El lenguaje en las *Investigaciones Filosóficas*

Si buena parte de nuestra propensión a postular problemas filosóficos proviene del lenguaje, entonces no es casualidad que Wittgenstein dedique varias secciones a examinar este tópico. Este es un asunto en que cambia radicalmente su pensamiento respecto de la obra temprana. El lenguaje, pensaba entonces, tenía como función figurar los hechos. En las IF, en cambio, Wittgenstein compara al lenguaje con los juegos. A partir de un ejemplo acerca de la enseñanza ostensiva de palabras, afirma que llamará ‘juego de lenguaje’ “...al todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretejido” (IF §7). A lo largo del texto Wittgenstein desafía a través de ejemplos diversas teorías filosóficas valiéndose de esta noción. La idea de que los nombres nombran lo simple, o la idea de

¹⁷ Wittgenstein creía que en muchos casos la práctica científica también caía en esta clase de confusiones: en su preferencia por la generalidad que crea la ilusión de explicar lo particular; en su apelación a explicaciones causales sin distinguir los diversos usos de la palabra ‘causa’; y en la postulación de hipótesis entendidas como saberes especiales. Para una tematización de este punto véase Cordua (2013, pp. 45 a 77). En términos más generales, lo que rechaza Wittgenstein del modelo científico para el caso de la filosofía es su “...actitud despectiva hacia «el caso particular»” (CAM, p. 47).

que el significado radica en la estructura lógica de un enunciado, por nombrar dos casos, son severamente criticadas a partir de ejemplos. Aquí no es necesario ahondar en ellos, lo relevante es advertir que en las situaciones y preguntas que Wittgenstein propone hay más que sólo palabras involucradas. Al advertir acerca del entorno en que tiene lugar la comunicación, Wittgenstein busca prevenirnos del ejercicio típicamente filosófico de abstraer nuestro uso del lenguaje hasta un punto en que este se vuelve irreconocible.

La comparación del lenguaje con los juegos no es antojadiza. Para Wittgenstein, así como no hay una esencia que defina a todos los juegos de una vez y para todas, el lenguaje tampoco posee una esencia que se manifiesta en cada ocasión en que lo empleamos.¹⁸ Como afirma en el §43, a veces el significado de una palabra será su uso en el lenguaje o, en otras ocasiones, el significado de una palabra será determinado por una definición ostensiva que bien podría ser ambigua. No hay, pues, una respuesta que abarque todos los casos.¹⁹ De la misma manera en que solemos reconocer rasgos similares, por ejemplo, entre un hijo y un padre, asimismo es que reconocemos la similitud entre ciertos grupos de palabras y de actividades. Hay, dice Wittgenstein, ciertos ‘parecidos de familia’ (IF §67) que nos permiten identificar un juego como tal aun cuando nunca lo hayamos visto antes. Tal como el intento de definir a los juegos de una vez y para todas suele dejar afuera varias actividades que solemos considerar como juegos, lo mismo ocurre si se intenta dar una caracterización acerca de la naturaleza esencial de lenguaje:

¿Pues de qué modo está cerrado el concepto de juego? ¿Qué es aún un juego y qué no lo es ya? ¿Puedes indicar el límite? No. Puedes *trazar* uno: pues no hay aún ninguno trazado. (Pero eso nunca te ha incomodado cuando has aplicado la palabra «juego».) (IF §68)

¹⁸ Esta tendencia es otra de las fuentes de las confusiones filosóficas: “La idea de que para lograr claridad acerca del significado de un término general haya que encontrar el elemento común a todas sus aplicaciones ha sido una traba para la investigación filosófica, pues no sólo no ha conducido a ningún resultado, sino que hizo además que el filósofo abandonase como irrelevantes casos concretos, que son los únicos que podrían haberlo ayudado a comprender el uso del término general” (CAM, p. 48–49). De aquí el uso insistente de Wittgenstein de ejemplos y casos particulares para lograr la claridad.

¹⁹ La cita textual es la siguiente: “Para una *gran* clase de casos de utilización de la palabra «significado» – aunque no para *todos* los casos de su utilización– puede explicarse esta palabra así: el significado de una palabra es su uso en el lenguaje” (IF §43). Es un lugar común la idea de que Wittgenstein habría sostenido que el significado es el uso, pero esa formulación puede llevar a la idea errónea de que el significado sería *esencialmente* el uso, en el sentido de ser una tesis filosófica acerca de la naturaleza del lenguaje, lo cual Wittgenstein se preocupa de no sugerir, además de que la palabra ‘uso’ es de tal generalidad que no da cuenta apropiadamente de la gramática de nuestras palabras. Para ello necesitamos llevar a cabo una investigación gramatical.

Podemos, pues, trazar un límite si así lo queremos; trazar un límite a lo que contará como ‘lenguaje’ en un cierto contexto (como hacen, por ejemplo, los lenguajes formales), pero eso dependerá de la práctica en que tal restricción tenga sentido, y no de una característica esencial del lenguaje.

Los ejemplos que encontramos a lo largo del texto son juegos de lenguaje de los que Wittgenstein se vale para presentar diversas situaciones en las cuales nos vemos tentados a ensayar una teoría acerca del significado, de la proposición, o de otros fenómenos que aspire a ser total. Pero también se vale de juegos de lenguaje para mostrar situaciones triviales, cuyo objetivo es recordarnos cuán libres de problemas filosóficos suelen estar nuestras prácticas. Cada una de estas situaciones es un juego de lenguaje, que, como también afirma Wittgenstein, va acompañado de una forma de vida (IF §19). Si bien Wittgenstein es reacio a las definiciones, por ‘forma de vida’ podemos entender aquellas actividades que circundan el lenguaje. Las formas de vidas son una de las características más importantes de los juegos de lenguaje, pues estos no se agotan simplemente en las palabras, como explica Cordua (2013),

[Los juegos de lenguaje] incorporan en su sistema abierto no sólo elementos lingüísticos en sentido estrecho. También, además de los gestos y movimientos corporales del que habla y de los que lo escuchan, abarca las cosas que están al alcance de la mano y las que se pueden mostrar, las direcciones del espacio en que se desenvuelve la actividad, el conocimiento de las técnicas familiares, las otras personas participantes, sus utensilios y materiales y los rasgos conocidos de la situación práctica. (p.94)

Lo central de esta noción es que cubre las actividades extralingüísticas que son necesarias para comprender plenamente los juegos de lenguaje que Wittgenstein propone a lo largo del texto. Dicho de otro modo, dos situaciones en las cuales el lenguaje sea empleado idénticamente desde el punto de vista sintáctico pueden variar considerablemente desde el punto de vista semántico si atendemos a la forma de vida en que tales situaciones están insertas.

Vale la pena detenerse también en el sentido que Wittgenstein les asigna a los lenguajes que se apartan del uso cotidiano, por ejemplo, el lenguaje más estricto del que se vale la ciencia o la lógica. El filósofo vienés reconoce que esta clase de lenguajes puede tener una utilidad, pero es preciso advertir que este tipo de convenciones depende del uso más

básico que hacemos del lenguaje en nuestra vida diaria. Este punto queda bien reflejado cuando Wittgenstein reflexiona en torno a la comprensión del concepto ‘calcular de memoria’, pues “Sólo a quien ha aprendido a calcular –por escrito u oralmente– se le puede hacer entender mediante este concepto de calcular lo que es calcular de memoria” (IF II, xi). Este tipo de lenguajes más especializados pueden ser provechosos, lo importante es no suponer que representan algo así como lenguajes superiores, como Wittgenstein había pensado anteriormente respecto del lenguaje de la lógica.²⁰ También es un error pensar que los lenguajes técnicos sean los que den cuenta de la naturaleza esencial de los conceptos. De hecho, si se los examina con atención, se verá que en una gran cantidad de casos esa clase de lenguajes está asociado a una función más o menos específica. Pertenecen a otro juego, ni mejor ni peor, simplemente otro.

La gran cantidad de reflexiones que Wittgenstein dedica al lenguaje se explica en buena medida en que en él está la fuente de los enredos filosóficos que Wittgenstein busca aclarar. La investigación gramatical que lleva adelante Wittgenstein es, a partir de este nuevo modo de entender el lenguaje, un intento por volver a tematizar las expresiones que parecen contener profundos problemas filosóficos. Pero esta vez ya no con la intención de esbozar una teoría que explique estos problemas, sino que atendiendo al modo en que empleamos nuestras palabras, de manera tal que reconozcamos, al final de nuestra investigación, que no hay problema alguno.

2.3 ¿Qué es una ‘Investigación gramatical’?

Esta sección tiene como objetivo explicar en qué consiste la investigación gramatical en la que Wittgenstein se embarca para así tener un contexto adecuado desde el cual abordar el ALP. Siguiendo a McGinn (2013, p. 15.), la clave para entender las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein es entender el sentido de la investigación gramatical que Wittgenstein lleva a cabo. Es más, el texto de Wittgenstein bien puede verse como la aplicación de tal investigación en diferentes regiones de nuestro lenguaje. Una investigación gramatical, tal como la entiende Wittgenstein, es una forma general de aproximarse al lenguaje. En lo que sigue profundizo en la investigación gramatical

²⁰ La crítica de Wittgenstein a este punto que él mismo había sostenido en el TLP está en el §89.

mostrando los diferentes métodos que Wittgenstein utiliza, los cuales comparten la disposición a elucidar los supuestos problemas filosóficos.

De buenas a primeras el uso de la palabra 'gramática' que Wittgenstein emplea en las *Investigaciones Filosóficas* podría parecer extraño. La gramática suele ser entendida como las reglas que rigen el uso correcto de una lengua, pero en el texto no encontramos una preocupación de ese tipo. Wittgenstein entiende por 'gramática' el modo en que las palabras operan (McGinn, 2011) y, por consiguiente, una investigación gramatical consistirá en indagar esos modos en diversos juegos de lenguaje.

La idea de que la investigación gramatical es la estrategia que utiliza Wittgenstein para elucidar los aparentes problemas filosóficos podría parecer contradictoria cuando en el texto se afirma que "No hay un *único* método en filosofía, si bien hay realmente métodos, como diferentes estrategias" (IF §133). Pero el análisis gramatical es algo más general que una estrategia, es más bien un modo de aproximarse al lenguaje y a sus casos particulares, sin la pretensión de proponer una teoría o hipótesis a partir de ellos.

Como se ha mencionado, Wittgenstein está atento a nuestra tendencia a ir más allá del lenguaje; a nuestra inclinación a creer que lo apropiado es develar la esencia de los fenómenos. Un examen de índole gramatical lo que busca es reemplazar aquel tipo de investigación y, en cambio, reemplazarla por una que observe cómo el lenguaje realmente opera. McGinn (2011) explica esta idea con claridad:

The Whole idea of a grammatical investigation is that it is opposed to any attempt to say, once and for all, what the essence of a proposition is; the idea is that we should instead 'look into the workings of language' if we want to recognize how the concepts of understanding, meaning, and thinking actually function. (p.4)

Para comprender la investigación gramatical y sus diversos métodos es importante, además, insistir en que Wittgenstein no busca cambiar una teoría por otra, sino más bien cambiar una disposición por otra. Cambiar, en definitiva, el modo en que nos aproximamos al lenguaje, pero sin proponer teorías filosóficas alternativas. Este punto es explicitado varias veces a lo largo del texto, por ejemplo:

"Era cierto que nuestras consideraciones no podían ser consideradas científicas/.../ Y no podemos proponer teoría alguna. No puede haber nada hipotético en nuestras

consideraciones. Toda *explicación* tiene que desaparecer y sólo la descripción ha de ocupar su lugar.” (IF §109)

La forma general de investigación gramatical que Wittgenstein suele emplear puede ser caracterizada en una primera aproximación como una técnica entre tres pasos (Stern, 2004, pp.10–11). En primer lugar, Wittgenstein suele introducir alguna teoría filosófica que él rechaza –como la de Agustín que veremos en seguida–, luego imagina alguna situación en la que tal teoría funciona correctamente y, finalmente, intenta mostrar que, si bien tal teoría puede ser adecuada para ciertos contextos, se vuelve incoherente al aplicarla en otras clases de situaciones. Lo que sigue es un ejemplo típico del modo en que Wittgenstein suele abordar los problemas filosóficos.

Wittgenstein comienza las *Investigaciones Filosóficas* citando a San Agustín²¹ para presentar una cierta imagen acerca de la relación entre el lenguaje y el mundo:

...las palabras del lenguaje nombran objetos –las oraciones son combinaciones de esas denominaciones. –En esta figura del lenguaje encontramos las raíces de la idea: cada palabra tiene un significado. Este significado está coordinado con la palabra. Es el objeto por el que está la palabra. (IF §1)

Esta imagen del lenguaje la da Agustín atendiendo al modo en que de niños somos adiestrados en el hablar. Lo que Wittgenstein busca poner de manifiesto es una primera imagen de cómo podemos comprender la relación entre el nombre y lo nombrado. La visión Agustiniiana del lenguaje puede ser adecuada para describir el modo en que se emplean los sustantivos, pero rápidamente nos damos cuenta de que múltiples elementos del lenguaje quedan fuera de esta imagen primitiva. Lo que está en juego aquí es la relación entre el nombre y lo nombrado no para establecer una teoría, sino para hacernos una imagen adecuada de esta relación. En este caso la estrategia de Wittgenstein consiste en afirmar que, si bien tal concepción del lenguaje es apropiada para ese caso, no lo es para todos. Para ilustrar esto Wittgenstein imagina un juego de lenguaje que consta de un albañil y su ayudante en el cual este último tiene el deber de entregar los instrumentos de construcción a medida que el albañil dice ‘cubo’, ‘pilar’, ‘losa’, etc. (IF §2). ¿Qué rol

²¹ La cita de Agustín no es la exposición de una teoría, como explica Monk (2016): “La cita de Agustín no se ofrece, tal como se ha creído muchas veces, para presentar una *teoría* del lenguaje, que Wittgenstein entonces mostraba como falsa. Las *Confesiones*, después de todo, no son (no principalmente, al menos) una obra filosófica, sino una autobiografía religiosa, y en el pasaje citado Agustín no está *teorizando*, sino describiendo cómo aprendió a hablar” (p. 337–338).

desempeñan las palabras en un juego de lenguaje como ese? Lo que muestra esta situación es que incluso en un juego de lenguaje sencillo las palabras pueden jugar distintos roles, de tal manera que ellas no están siempre por un objeto, ni muchos menos cabe decir que la relación entre ambos elementos constituya la esencia del lenguaje. De hecho, en el juego de IF §2 las palabras designan una orden y no un objeto. A veces la misma palabra servirá para designar un objeto en una situación, y para hacer un mandato en otra.

Los ejemplos constituyen un instrumento importante pues contrastan con el ansia de generalidad que suele acompañar a los filósofos. A lo largo del texto Wittgenstein se vale de situaciones específicas en las que podemos observar cómo opera el lenguaje, intentando mostrar que muchas veces las teorías filosóficas son apropiadas para ciertos contextos, pero no para todos. A veces el significado del nombre es el objeto por el que está, pero esto no siempre es así. Para saberlo hay que mirar el juego de lenguaje y no una teoría que determine *a priori* cuál es el significado de los términos.

Lo que sigue es una breve enumeración no exhaustiva de las distintas herramientas que emplea Wittgenstein en su investigación gramatical seguida de la referencia a algún párrafo en que se lleva a cabo:

- 1) Comparar juegos de lenguaje en que cierta teoría filosófica es apropiada –una teoría del significado, por ejemplo–, con otras situaciones en que la teoría no es apropiada. (La comparación entre el juego de lenguaje en IF §1 con el juego de IF §2).
- 2) Preguntarse cómo se adquirió cierta expresión, palabra, concepto u otro elemento del lenguaje y observar atentamente en qué contextos se usa(n) (IF §77–§78)-
- 3) Mostrar mediante juegos de lenguaje que ciertas expresiones, palabras, conceptos u otros elementos de nuestro lenguaje no requieren necesariamente de definiciones ni de márgenes claros para ser empleadas con sentido (IF §89).
- 4) Intercambiar una expresión por otra. Por ejemplo, sustituir la pregunta por la naturaleza del tiempo por expresiones temporales triviales (IF §89–§90).
- 5) Recordarnos la red conceptual de un concepto (IF §150; IF §224).

- 6) Poner de manifiesto si acaso hemos confundido las gramáticas de dos conceptos distintos²² (ALP).

Todos estos caminos son, en alguna medida, instrumentales, en cuanto tienen como objetivo mostrarle al lector cómo opera el lenguaje de tal modo que vea con claridad lo que ya sabíamos. Pero el objetivo de Wittgenstein no es solo identificar el error, sino que también busca mostrarle la fuente del error al lector:

...es preciso exhibir la fuente del error; de otro modo, escuchar la verdad no nos sirve de nada. Ella no puede penetrar cuando otra cosa ocupa su lugar.

Para convencer a alguien de la verdad, no basta constatarla sino que es necesario encontrar el *camino* que va del error a la verdad. (RDF, p. 23).

Este punto se conecta con lo ya dicho acerca de la voluntad y explica en alguna medida el estilo de Wittgenstein. Lo que le interesa es que el lector, por sí mismo, reconozca sus errores, lo cual, a su juicio, solo es posible recorriendo el camino que va de las fuentes del error a la verdad.

La investigación gramatical de Wittgenstein, en definitiva, tiene como objetivo el tratar con el lenguaje de modo que reconozcamos la diversas de aplicaciones que podemos hacer de él, ya no desde una teoría, sino desde la observación atenta. Esta investigación nos permite, además, diferenciar distintas regiones de nuestro lenguaje. Wittgenstein piensa que el no captar estas diferencias puede ser fuente de incontables errores. Una distinción relevante para comprender por qué tendemos a postular un lenguaje privado es atender a la diferencia gramatical que existe entre nuestros conceptos psicológicos y nuestros conceptos que refieren a objetos.

²² Como veremos en la siguiente sección, esta es una de las fuentes que, a juicio de Wittgenstein, nos lleva a aceptar la posibilidad de un lenguaje privado, en particular, el confundir la gramática de nuestros conceptos psicológicos con la gramática de nuestros objetos físicos.

2.4 Gramática de los conceptos psicológicos: Sobre la comprensión y el seguimiento de reglas.

Wittgenstein cree que buena parte de nuestra tendencia a postular un lenguaje privado surge producto de la incapacidad de ver correctamente la gramática de nuestros conceptos psicológicos y, al no estar al tanto de la misma, tratamos a estos conceptos como si pertenecieran a una región distinta. Esta sección tiene como objetivo presentar los resultados que obtiene Wittgenstein al aplicar la investigación gramatical a este tipo de conceptos. Veamos, entonces, cómo operan los conceptos psicológicos.²³

Uno de los principales conceptos psicológicos que Wittgenstein analiza es el concepto ‘comprensión’. Su objetivo es dar a entender que la comprensión no está enlazada a un estado mental privado como podríamos estar tentados a creer. Para explicar este punto es útil comenzar por el siguiente juego de lenguaje que propone Wittgenstein: “B debe poner por escrito, siguiendo la orden de A, series de signos de acuerdo con una determinada ley de formación” (IF §143). Imaginemos, sugiere Wittgenstein, que A le pide a B escribir la serie de números naturales y B realiza correctamente tal tarea hasta el nueve, es decir, que escribe correctamente la serie del 0 al 9. Aquí el filósofo típico podría plantear ciertas preguntas: “...ahora podemos decir: él domina el sistema. –Pero hasta dónde tiene él que continuar la serie correctamente para que tengamos derecho a decirlo? Está claro: no puedes indicar límite alguno” (IF §145). Aquí notamos uno de los rasgos de los conceptos psicológicos, a saber, su ambigüedad característica. No hay un número exacto que B deba anotar para que podamos decir con certeza que comprende la serie de números naturales. Este rasgo, cabe enfatizar, no es acerca de nuestra falta de conocimiento sobre el fenómeno de la comprensión, sino acerca de nuestro uso de este concepto; el modo en que lo empleamos es tal que no hay un límite claro que defina hasta qué número debe llegar B para decir con propiedad que ha comprendido.

Aun así, se podría insistir que oculto tras aquel que escribe correctamente la serie de números hay un estado mental que constituye la comprensión, en el sentido de que tal estado mental y la comprensión se identifican. ¿Pero es esto efectivamente así? Por

²³ Por conceptos psicológicos no debe entenderse un grupo de conceptos que comparten una esencia común, sino que simplemente un conjunto de conceptos que tienen un ‘parecido de familia’. Lo que muestra la investigación gramatical, de hecho, es que cada uno de ellos tiene una gramática distinta, aunque similar, lo que justifica agruparlos con esta etiqueta para fines pedagógicos.

ejemplo, supongamos que aquel a quien se le pide completar la serie de números naturales halla la fórmula correspondiente $(n+1)$ para completar la secuencia, ¿Constituye el que él conozca o recuerde la fórmula la comprensión? ¿Es la comprensión el hallar la fórmula? El problema, piensa Wittgenstein, de identificar la fórmula con la comprensión reside en que "...es perfectamente imaginable que se le ocurra la fórmula y sin embargo no entienda" (IF §152).²⁴ Nótese que si la comprensión fuese un estado mental privado tendríamos que admitir que algún individuo *sabe* sumar o *comprende* la función de adición sin jamás haber sumado en su vida.

¿Qué es entonces lo que me permite decir que he comprendido o que estoy en condiciones de seguir? No es, por cierto, mi estado mental consistente en tener la fórmula adecuada. "Si algo ha de haber 'detrás del pronunciar la fórmula', son *ciertas circunstancias* que me justifican al decir que podría continuar, cuando se me ocurre la fórmula" (IF §154). El uso que se hace de la fórmula en determinadas circunstancias es lo que nos justifica para afirmar que alguien ha comprendido. El punto de Wittgenstein no es que la comprensión no vaya acompañada de otros procesos concomitantes. No niega que el hallar una fórmula o comprender un problema vaya de la mano, por ejemplo, de sentimientos de alegría o emoción. El punto es que tales procesos son una cosa, y la comprensión otra. La afirmación en primera persona de que he comprendido supone un trasfondo que le da sentido a tal afirmación. Va de la mano, pues, con cierta forma de vida. McGinn (2013) expresa esta idea con precisión:

My use of these words is warranted, not by the occurrence of a mental process, or by my hypothesizing a process I do not see, but by the overall context in which the formula comes to mind. Given that I've been trained in mathematics and am familiar with the use of algebraic formulae, the formula's coming to mind is a criterion of my having understood the series. We shouldn't look behind the formula's coming to mind for what makes its coming to mind a criterion of understanding, but at the circumstances in which its coming to mind occurs. (p.111)

Quien defiende la idea de un lenguaje privado trata los conceptos psicológicos como si fuesen conceptos empíricos. Trata como equivalentes las oraciones "Esta idea" y "Este

²⁴ Una conclusión similar es la que presenta Wittgenstein respecto de la relación entre figura y aplicación en IF §140, en tanto uno puede tener la misma figura y distintas aplicaciones o, dicho de otra manera, la figura no fuerza una aplicación determinada. Lo mismo ocurre con las reglas, en las que la aplicación correcta o incorrecta depende del juego de lenguaje en la que éstas se aplican.

lápiz”, lo cual es evidentemente un error, pues tales conceptos –idea y lápiz– poseen diferencias gramaticales evidentes. A riesgo de decir obviedades, resulta claro que puedo predicar del lápiz predicados que no tendría sentido predicar de una idea, a no ser que esté siendo metafórico. Confunde la gramática, también, quien cree que es posible nombrar una sensación del mismo modo en que Agustín, en la cita con la que Wittgenstein comienza el libro (IF §1), enlaza una palabra con un objeto. Las oraciones ‘Tengo un lápiz’ y ‘Tengo una idea’ son superficialmente similares, lo cual nos lleva olvidar cuán distintos son sus usos. Por de pronto, un lápiz puede quebrarse y una idea no, o no al menos en el mismo sentido. Esto parecen trivialidades, pero son la causa de múltiples errores que dan lugar a enredos filosóficos. Wittgenstein nos compele a fijarnos en lo que denomina ‘gramática profunda’ para evitar estos malentendidos:

En el uso de una palabra se podría distinguir una ‘gramática superficial’ de una ‘gramática profunda’. Lo que se nos impone de manera inmediata en el uso de una palabra es su modo de uso en la *construcción de la proposición*, la parte de su uso – podría decirse– que se puede percibir con el oído. –Y ahora compárese la gramática profunda de las palabras «querer decir», por ejemplo, con lo que su gramática superficial nos haría suponer. No es de extrañar que nos sea difícil orientarnos. (IF§ 664)

La gramática superficial de dos oraciones puede ser similar, pero eso no implica que su gramática profunda lo sea. Como veremos más adelante, una de las razones que explica la propensión a postular un lenguaje privado lo constituye el mezclar gramáticas totalmente distintas, como lo son la de los objetos y la de las sensaciones.

Volvamos ahora al concepto de comprensión. Un caso más específico en el que solemos concebir la comprensión de un modo equivocado lo encontramos en la práctica de seguir reglas. La discusión en torno al seguimiento de reglas guarda una estrecha conexión con los argumentos del lenguaje privado en la medida en que una de las maneras de explicar el significado de una palabra u oración es entregar reglas de aplicación sin que ellas constituyan, por cierto, condiciones necesarias y suficientes de aplicabilidad. Volveré sobre este punto más adelante, pero cabe adelantar desde ya una de las reflexiones de Wittgenstein sobre la relación entre la privacidad y el seguimiento de reglas:

Por lo tanto «seguir la regla» es una práctica. Y *creer* seguir la regla no es seguir la regla. Y por tanto no se puede seguir ‘privadamente’ la regla, porque de lo contrario creer seguir la regla sería lo mismo que seguir la regla.” (IF §202)

Pero esto es adelantarnos. Pasemos ahora a revisar cómo Wittgenstein llega a esta conclusión y cómo se entrelaza esta discusión en torno al seguimiento de reglas con la posibilidad de un lenguaje privado.

Si bien los pasajes anteriores están conectados con la cuestión acerca del seguimiento de reglas, es a partir del §185 que el punto se vuelve más explícito. Ya se han explicado las razones por las cuales pensar la comprensión como un estado mental privado se aleja de la gramática de este concepto y nos lleva a errores. Quedan, no obstante, otras ocasiones en las que solemos desviarnos de la gramática. Por ejemplo, la idea de que una regla determina su aplicación, o que una regla puede seguirse privadamente. Para abordar este punto comencemos a partir del §185. Cito el párrafo completo para identificar claramente lo que está en discusión:

Volvamos ahora a nuestro ejemplo (43). El alumno domina ahora — juzgado por los criterios ordinarios — la serie de los números naturales. Le enseñamos ahora también a anotar otras series de números cardinales y hacemos que él, por ejemplo, a una orden de la forma «+n» anote series de la forma

0, n, 2n, 3n,

etc.; así a la orden «+ 1» anota la serie de los números cardinales. — Supongamos que hemos hecho nuestros ejercicios y pruebas al azar de su comprensión en el numérico hasta 1000.

Hacemos ahora que el alumno continúe una serie (pongamos «+ 2») por encima de 1000 — y él escribe: 1000, 1004, 1008, 1012.

Le decimos: «¡Mira lo que has hecho!» — Él no nos entiende. Decimos: «Debías sumar *dos*; ¡mira cómo has empezado la serie!» — Él responde: «¡Sí! ¿No es correcta? Pensé que *debía* hacerlo así.» — O supón que dijese, señalando la serie: «¡Pero si he proseguido del mismo modo!» — De nada nos serviría decir «¿Pero es que no ves...?» — y repetirle las viejas explicaciones y ejemplos. — Pudiéramos decir quizá en tal caso: Esta persona entiende por naturaleza esa orden, con nuestras explicaciones, como *nosotros* entenderíamos la orden: «Suma siempre 2 hasta 1000, 4 hasta 2000, 6 hasta 3000, etc.». Este caso sería semejante al de una persona que por naturaleza reaccionase

a un gesto demostrativo de la mano mirando en la dirección que va de la punta del dedo a la muñeca en vez de en dirección a la punta del dedo. (IF §185)

Este párrafo tiene como función mostrar un caso en que la conducta del alumno no se condice con aquella que esperábamos. Es casi seguro que un lector adiestrado en este tipo de series será capaz de reconocer que el alumno se ha equivocado y que la respuesta correcta era 1000, 1002, 1004, 1006... etc., Aquí se presenta el punto crucial: ¿Qué hace que 1000, 1002, 1004...etc., sea la respuesta correcta a la orden de continuar la serie de esa forma (+ 2) por encima de 1000? O, como leemos en el párrafo siguiente “¿Cómo se decide cuál es el paso correcto en un punto determinado?” (IF §186). ¿Cómo sabemos que después de 1006 *debe* venir 1008? El interlocutor responde que “«El paso correcto es el que concuerda con la orden — tal como fue *significada*.»” (IF §186), pero esta respuesta obviamente no aclara la cuestión. Lo que queremos saber es precisamente qué significado debemos darle a la orden para poder seguirla correctamente. Si nos preguntaran a nosotros qué querríamos decir con una orden de tal naturaleza, no responderíamos que la orden significaba cada número concebible de la serie (1002, 2036 4098, etc.), sino que, Wittgenstein imagina, quizá responderíamos que “...yo significaba que él tenía que escribir el sucesor del sucesor tras *cada* número que escribiera; y de esto se sigue el lugar de todas esas proposiciones” (IF §186). En esta respuesta posible encontramos una primera confusión, a saber, la idea de que la regla determina o anticipa todos sus usos posibles. Pensamos que, si podemos distinguir un uso correcto y uno incorrecto de la regla, esto se debe a que la regla fija de antemano qué cuenta como correcto y qué no. Como si la regla y su aplicación correcta estuviesen conectadas de alguna manera misteriosa que los filósofos tendrían como tarea develar.

Considerando nuestra propensión a pensar de este modo, Wittgenstein intenta mostrarle al lector que la relación entre la regla y la aplicación no entraña misterio alguno. El seguir o emplear una regla es una actividad inserta en una cierta forma de vida. Hemos sido entrenados para responder a las reglas de cierta manera, de modo que frente a la regla que se le presenta al pupilo, este sabrá responder o no en virtud de su entrenamiento. Es en este sentido en que una regla determina su aplicación; un sentido sin ninguna carga filosófica que presente mayores problemas. Hemos sido entrenados en la práctica trivial de seguir reglas matemáticas y por ello sabemos reconocer qué casos son correctos y

cuáles no. Una regla determina su aplicación dado que hemos sido entrenados para ello, no por algún tipo de conexión misteriosa.

Esta investigación gramatical también nos permite ver en qué sentido regla y aplicación pueden colisionar. No, como hemos visto, porque la aplicación sea distinta de un empleo previamente determinado, sino porque la aplicación simplemente no se condice con la respuesta que nosotros daríamos considerando nuestro entrenamiento. La colisión que puede darse, por lo tanto, no es entre el empleo y la regla misma, sino entre el empleo esperado dado nuestro entrenamiento al interior de una forma de vida, y la aplicación respectiva.

Aun si hemos abandonado la idea de que la regla determina su aplicación, podríamos caer en confusiones al momento de distinguir entre un uso correcto y un uso incorrecto de la regla. Considerando que la aplicación de la regla no depende de la regla misma, el interlocutor se pregunta: “¿Pero cómo puede una regla enseñarme lo que tengo que hacer en *este* lugar? Cualquiera cosa que haga es, según alguna interpretación, compatible con la regla.» (IF §198). Si lo que afirma el interlocutor es correcto y toda aplicación es compatible con la regla, el hablar de lo correcto y lo incorrecto pierde todo su contenido. Wittgenstein lo expresa del siguiente modo:

Nuestra paradoja era ésta: una regla no podía determinar ningún curso de acción porque todo curso de acción puede hacerse concordar con la regla. La respuesta era: si todo puede hacerse concordar con la regla, entonces también puede hacerse discordar. De donde no habría ni concordancia ni desacuerdo. (IF §201)

Si hemos llegado a esta conclusión, piensa Wittgenstein, debería notarse que hemos ido por mal camino. La paradoja de la que habla Wittgenstein no es, como algunos han pensado, un problema a resolver²⁵, sino el signo de que hemos equivocado el camino, pues en tal caso ya no tendría sentido nuestra práctica ordinaria de hablar de usos correcto e incorrectos. El problema, entonces, está en nuestra reflexión, y no en nuestra práctica habitual de seguir reglas. El seguimiento de reglas es paradójico solo si tenemos esta concepción mitológica según la cual una regla debe ser capaz de determinar sus aplicaciones independientemente de la forma de vida en que adquiere sentido. La respuesta a esta conclusión insatisfactoria es que podemos, no obstante, captar y seguir

²⁵ Como en la famosa lectura de Kripke (1982) según la cual Wittgenstein presentaría una paradoja escéptica y luego una solución escéptica. En el tercer capítulo abordo esta interpretación con mayor detalle.

reglas sin apelar a interpretación alguna. Es, de hecho, lo que hacemos usualmente cuando seguimos reglas del modo en que hemos sido entrenados para ello. Más adelante leemos “Cuando sigo la regla, no elijo. Sigo la regla *ciegamente*” (IF §219). Este seguir ‘a ciegas’ o irreflexivo, es el que nos permite no sumirnos en la duda frente a cada paso y es el que da sentido a nuestra práctica de juzgar una aplicación como correcta o incorrecta.

Este aspecto en torno al seguimiento de reglas queda bien reflejado con la siguiente situación hipotética: “Imagínate que llegas como explorador a un país desconocido con un lenguaje que te es totalmente extraño. ¿Bajo qué circunstancias dirías que la gente de allí da órdenes, entiende órdenes, obedece, se rebela contra órdenes, etcétera?” (IF §206). Y la respuesta, según lo que hemos visto, depende de que seamos capaces de detectar cierta estructura en las actividades de quienes habitan este país desconocido,²⁶ de que seamos capaces de detectar parecidos de familia entre sus prácticas y las nuestras. Si en este país desconocido actuasen sin ninguna clase de regularidad seríamos incapaces de responder a la pregunta, pues “...el modo de actuar humano común es el sistema de referencia por medio del cual interpretamos un lenguaje extraño” (IF §206).

Para finalizar esta sección quiero recordar la conexión entre las reglas y el significado. La idea afirmada en el §202 según la cual no tiene sentido seguir una regla privadamente es coherente con lo antes expuesto, pues si seguir una regla es una práctica, no tiene sentido la idea de seguir una regla privadamente. Como veremos en la siguiente sección, la idea de que no puede seguirse una regla privadamente se conecta directamente con la imposibilidad de una definición ostensiva privada. El nombrar y el seguir reglas son prácticas al interior de una forma de vida y es solo al interior de ellas que adquieren sentido. Además, otro aspecto en que la idea de un lenguaje privado y las reglas están conectados lo constituye el que explicar el significado sea similar a explicar las reglas del uso correcto para tal palabra. Por ello, en parte, es que resulte tan inapropiado hablar tanto de reglas que se siguen de manera privada como de un lenguaje privado.

²⁶ Este es en parte el punto que Wittgenstein (ORD) critica a los estudios de magia y religión del antropólogo James Frazer, pues éste intenta comprender a ciertas comunidades imponiéndoles conceptos que pertenecen a formas de vida totalmente distintas: “La exposición de las visiones mágicas y religiosas de la humanidad por Frazer es insatisfactoria: deja que estas visiones aparezcan como *errores*” (p. 25). Y, por supuesto, a luz de la visión científica de su tiempo las visiones mágicas y religiosas no pueden sino ser descritas como errores, pero juzgar las prácticas no es lo mismo que entenderlas. Por eso Wittgenstein dice con ironía: “Resulta entonces que San Agustín estaba equivocado cuando invoca a Dios en cada página de las *Confesiones*” (p.25), y es que afirmar eso es tan absurdo como tratar de ‘errores’ a los ritos que examina Frazer. Véase también las consideraciones de Wittgenstein sobre lo inapropiado –si queremos comprenderlas– de llamar correctas o incorrectas a prácticas que nos son ajenas en C §609–612.

Podemos enumerar los siguientes puntos a modo de conclusión:

- (i) Los conceptos psicológicos poseen una ambigüedad característica.
- (ii) La gramática de los conceptos psicológicos se diferencia de otras regiones de nuestro lenguaje, por ejemplo, de la región de los conceptos que refieren a objetos.
- (iii) El error al que somos más propensos al momento de abordar este tipo de conceptos es creer que existe una relación entre algo así como nuestros estados mentales privados y el significado de ellos; entre cierto estado mental privado y la comprensión, o entre cierto estado mental privado y el seguir una regla.
- (iv) La comprensión y el seguimiento de reglas están insertos en una cierta forma de vida y es al interior de esta –con sus prácticas características– que tales conceptos adquieren sentido

2.5 El argumento del lenguaje privado.

Hay un sentido obvio en el que los pasajes que se han dado en llamar ‘argumento del lenguaje privado (IF §243–§315) no son un argumento. Si por argumento entendemos un razonamiento deductivo en el cual sean claramente identificables las premisas y la conclusión, no parece haber algo así en estos pasajes (lo cual no es impedimento, por cierto, para tratarlos *como si* fuesen argumentos). Hay, sin embargo, una razón de mayor importancia para no reconstruir estos pasajes como un argumento. Creo que existe una estrecha conexión entre el estilo de Wittgenstein y el contenido de sus reflexiones, de tal manera que si se lo interpreta como si estuviese intentando refutar ciertas tesis filosóficas su reflexión pierde profundidad. Por ello intentaré presentar estos párrafos no como si fuesen un argumento dirigido a refutar la idea de un lenguaje privado, sino más bien como reflexiones cuyo objetivo es mostrar que la idea misma de un lenguaje privado es ininteligible. Este enfoque tiene la ventaja de que respeta tanto las afirmaciones de Wittgenstein a este respecto (recuérdese la sección dedicada a su noción de la filosofía), además de ser coherente con el estilo en que se presentan sus cuestionamientos a la idea

de un lenguaje privado. Creo, además, que no es posible presentar los reparos de Wittgenstein de un modo neutral, es decir, de un modo que no adopte alguna de las interpretaciones que la literatura secundaria ha ofrecido o alguna interpretación particular, por lo tanto, es inevitable tomar una decisión de este tipo. En el capítulo III evalué algunas de las interpretaciones más relevantes que se han dado de estos pasajes, de tal modo que el lector pueda hacer el contraste con lo que presento en lo que resta del capítulo. Por el momento permítaseme adelantar algunos de los puntos que guían la exposición que aquí se presenta:

- (i) Si por argumento se entiende la refutación de una teoría y/o la propuesta de una teoría en su reemplazo, las consideraciones de Wittgenstein no son un argumento.
- (ii) Como no son un argumento en este sentido, el objetivo de Wittgenstein no es avanzar la tesis de que el lenguaje sería esencialmente social porque, de nuevo, el objetivo no es develar la naturaleza esencial del lenguaje ni proponer teoría alguna.²⁷
- (iii) El objetivo de estas secciones es mostrar que la idea misma de un lenguaje privado es ininteligible, además de intentar comprender las razones por las cuales nos vemos compelidos a aceptar tal idea.²⁸

Me parece necesario sentar estas consideraciones interpretativas pues la complejidad de estas secciones no radica tanto en su textualidad –aunque hay algunas discusiones importantes sobre estos puntos– sino más bien en qué sentido otorgarles en su conjunto.

²⁷ Podría objetarse que en IF §371 Wittgenstein afirma que “La *esencia* se expresa en la gramática” y que ello es muestra de que Wittgenstein no omite la pregunta por la esencia de las cosas y los fenómenos, pero eso sería sacar la frase de contexto. Si la pregunta por la esencia ha de buscarse en la gramática, es decir, en los usos contingentes y moldeables en que empleamos el lenguaje, lo más probable es que el filósofo típico negase que estemos en busca de la esencia, pues ya no hablamos ni de algo oculto ni de algo que determine *a priori* al resto de los fenómenos que investigamos. En IF §92 este punto queda, a mi juicio, completamente aclarado. Cuando Wittgenstein emplea la jerga típicamente filosófica lo hace o bien en un sentido más modesto –gramatical podríamos decir–, o irónico, o para hacer referencia a alguna teoría filosófica a la que no adhiere.

²⁸ Baker & Hacker (2005) creen que en un sentido lo que presenta Wittgenstein sí son argumentos: “It has been said that there are no arguments in Wittgenstein’s later philosophy. That is misleading. What is true is that in arguing against common philosophical doctrines, such as idealism or solipsism in metaphysics, Platonism, formalism or intuitionism in philosophy of mathematics, dualism or behaviourism in philosophy of mind, Wittgenstein does not show these doctrines to be false. He shows them to be nonsense. So his arguments cannot be presented in the form of a logically valid deductive argument, the conclusion of which is, for example, that solipsism is false. (p.294). Creo que en lo fundamental la interpretación que aquí presento es coherente con lo que expresan Backer y Hacker. La única diferencia es que yo prefiero matizar el término ‘argumento’ para evitar malentendidos. En el sentido que ellos lo entienden, es correcto decir que Wittgenstein presenta argumentos.

En vista de lo que he intentado presentar anteriormente acerca de la concepción de la filosofía que tiene Wittgenstein, es que estos tres puntos me parecen la aproximación correcta a estos pasajes y es la que adopto en lo que sigue.

2.5.1 El lenguaje privado y sus características

La discusión en torno al seguimiento de reglas finaliza –en concordancia con la idea de que no es posible seguir una regla privadamente– con la conclusión de que no basta que exista acuerdo en las definiciones para la comprensión, sino que se requiere también que exista acuerdo en el modo en que empleamos tales definiciones (IF §242). Es en este punto que Wittgenstein introduce la posibilidad de un lenguaje que no requiera de tal acuerdo en su empleo: un lenguaje privado. Cito nuevamente el pasaje:

¿Pero sería también imaginable un lenguaje en el que uno pudiera anotar o expresar sus vivencias internas — sus sentimientos, estados de ánimo, etc. — para su uso propio? — ¿Es que no podemos hacerlo en nuestro lenguaje ordinario? — Pero no es eso lo que quiero decir. Las palabras de este lenguaje deben referirse a lo que sólo puede ser conocido por el hablante, a sus sensaciones inmediatas, privadas. Otro no puede, por tanto, entender este lenguaje. (IF §243)

Como se mencionó en el primer capítulo, Wittgenstein no entiende por un lenguaje privado un código secreto ni tampoco un lenguaje en un sentido estricto, sino más bien un modo de entender la relación entre un sujeto y lo que a grandes rasgos podemos llamar ‘lo interno’, ya sea una sensación, una imagen, el comprender, el recordar, etc. Para comenzar a tratar este asunto es útil caracterizar en términos generales la posición de quienes aceptan la posibilidad de un lenguaje de lenguaje privado. Esto no es más que una manera de ordenar y profundizar algunas de las ideas presentadas en el primer capítulo de manera más estandarizada.

Quien asume un lenguaje privado sostiene que los pensamientos, experiencias, ideas, sensaciones, etc. solo pueden ser poseídos en primera persona. ‘Solo yo puedo *tener* mi dolor’, podría afirmar un defensor de esta postura. De este punto se sigue que solo el poseedor de tales contenidos puede saber acerca de ellos. ‘Solo yo puedo *saber* de mi

dolor’, ‘Solo yo puedo *saber* de mi experiencia’. Tales contenidos de consciencia son, para quien defiende la posibilidad de un lenguaje privado, indubitables. Puedo dudar, por ejemplo, si mi experiencia con alucinógenos se corresponde con la realidad, pero no puedo dudar de que tengo *esa* experiencia. Hacker (2019) denomina a esta visión ‘la doctrina de la mente transparente’, según la cual “one cannot think or have any ‘perceptions’ or ‘impressions’ without knowing that one does, and one cannot think that one has a thought or perception that things are so, without knowing for certain that one does” (p.42). Podemos caracterizar esta concepción según dos tesis generales: “...the classical conception advanced the view that (a) only I know, or really know, how things are subjectively with me, and (b) others cannot know, or really know, how things are with me – they can only believe or surmise this” (Hacker, 2019, p. 46). Hay, además, una tercera característica que Wittgenstein identifica en quienes defienden la idea de un lenguaje privado, a saber, la posibilidad de una definición ostensiva privada, pues parecería ser que esta es la única alternativa que les queda a estas experiencias para tener un sentido en ausencia de manifestaciones externas. En definitiva, podemos determinar que un lenguaje será privado si la relación del hablante con aquello que nombra tiene las siguientes características²⁹:

- (i) Privilegio en el acceso.
- (ii) Privilegio en el conocimiento.
- (iii) Definición ostensiva privada como medio para determinar el significado.
(Hacker, 2019, p.2).

El punto (ii) se deriva de (i) pues si nadie puede acceder directamente a x, nadie puede saber directamente de x. El punto (iii) es quizá el más difícil de identificar entre los autores que adscriben al privatismo, sin embargo, parecería ser que este es un punto esencial de quienes adoptan un lenguaje privado, pues este sería el único medio a través del cual podría dotárseles de significado a tales ítems. Este punto será desarrollado más adelante, por ahora quedémonos con la idea general de que, si hubiese algo así como un

²⁹ En el caso de algunos autores, Frege, por ejemplo (véase la nota a pie de página N°3), podríamos agregar que la relación del hablante con el objeto privado es ‘directa’, en el sentido de que, mientras otros solo pueden inferir si tengo un dolor, yo lo sé sin intermediarios. (Hacker, 2019, p. 63).

ítem privado, el significado de tal ítem sólo podría quedar definido por el propio caso: sé lo que es dolor por los casos en que lo he sufrido y he prestado atención a esa sensación.

Las tres características mencionadas más arriba se manifiestan en la jerga filosóficas y en nuestras prácticas cotidianas en distinciones como las siguientes:

- (i) Físico/ mental: Existen dos reinos sustancialmente distintos, el reino de lo mental y el reino de lo físico.
- (ii) Público/ privado: Los ítems mentales –pensamientos, deseos, sensaciones, etc.–, son privados mientras que los ítems del mundo físico son públicos.
- (iii) Dubitable/ indubitable: No puedo dudar de un contenido mental. Puedo dudar, por ejemplo, si mi representación del mundo es correcta o no, pero no puedo dudar de que tengo *esa* representación.

Una multitud de problemas filosóficos quedan constreñidos por el modo en que se presentan este tipo de distinciones. Los problemas, es importante recalcar, no surgen porque estas distinciones sean necesariamente equivocadas, de hecho, en un cierto respecto iluminan aspectos gramaticales, pero no más que eso. La confusión aparece al momento de intentar concebir y aplicar estas distinciones, o al elevarlas –típicamente cuando filosofamos– a un nivel metafísico sin notar que hemos pasado a llevar la gramática de estos conceptos. El así llamado ‘problema mente–cuerpo’ surge como una confusión a partir de (i) pues, en vista de que la mente y el cuerpo son sustancias distintas, la explicación de cómo estos reinos interactúan se vuelve algo oscuro y misterioso; la idea de que las sensaciones tienen una ontología excepcional, de tal manera que el dolor, por ejemplo, sería una sensación privada e incommunicable, deriva de (ii) y de la idea de que hay ciertos aspectos de la experiencia respecto de los cuales solo su poseedor tiene acceso. Este tipo de afirmaciones son, en realidad, lo que Wittgenstein llama ‘proposiciones gramaticales’ (IF §251), es decir, proposiciones que ponen de manifiesto la gramática del concepto. Parece obvio que hablar de dolor es distinto a hablar acerca de un objeto, pero nuestras formas lingüísticas nos llevan constantemente a olvidar esta distinción (por eso la idea de Wittgenstein según la cual, en el fondo, lo que hacemos es recordar lo que ya sabíamos (IF §127)); por último, la idea de que es necesario dar una fundamentación indubitable del conocimiento (como Descartes con el *cogito*) surge de la idea de (iii) y del supuesto de que existirían ciertos conocimientos indubitables que dejarían todo en

suspenseo mientras no se los encuentre, pero esta idea omite que la duda o la certeza dependen de un juego de lenguaje, en cual, eventualmente, podrá tener sentido dudar o no (C §115; C §341).

La gran mayoría de estas distinciones y frases tienen, insisto, una dimensión que es correcta. La distinción entre lo físico y lo mental, de hecho, es una distinción adecuada pues evidentemente el modo en que empleamos conceptos psicológicos o mentales es distinto al modo en que nos referimos a los objetos que nos rodean. Pero esta es una distinción gramatical, no metafísica. Lo mismo ocurre con lo público y lo privado pues un deseo, aunque parezca trivial decirlo, no es una cosa, pero de nuevo, esto no es una distinción metafísica, sino gramatical. Y, por último, la idea de que yo no puedo dudar de mi dolor no es una consecuencia de que los dolores sean entes con una ontología excepcional, sino que, simplemente, en los contextos comunes no solemos decir ‘Tengo un dolor, pero no lo sé’, pues quien afirmase algo así con seriedad, realmente no conoce la gramática de la palabra ‘dolor’.

Las consideraciones de Wittgenstein, por lo tanto, encuentran parte de su importancia en cuanto cuestionan una serie de ideas que están a la base de varias teorías filosóficas. Siendo este último punto relevante, no debemos, sin embargo, entender estos pasajes como el intento de refutar estas teorías (dualismo, conductismo, solipsismo, fundacionalismo, etc.), sino como un intento de clarificar el uso de estas expresiones, de tal modo que reconozcamos que la idea de un lenguaje privado es un sinsentido.

En el curso de estos párrafos (§§243 a 315) Wittgenstein pasa de una reflexión a otra sin un orden claro y distinguible. Lo que sigue es un intento de ordenar estas reflexiones. En la sección que sigue examino uno de los errores que lleva a postular un lenguaje privado: la confusión gramatical en torno a nuestros conceptos de sensación.

2.5.2 La gramática de las sensaciones

La idea de que hay ciertos objetos con los cuales se tiene una relación única y privada se extiende en varios asuntos, entre ellos, el de las sensaciones: “¿Hasta qué punto son mis sensaciones *privadas*? — Bueno, sólo yo puedo saber si realmente tengo dolor; el otro sólo puede presumirlo” (IF §246), “«Otro no puede tener mis dolores.»” (IF §253). Y también, entre otros casos, cuando hablamos de intenciones: “«Sólo tú puedes saber si tuviste la intención.»” (IF §247). Este tipo expresiones manifiesta, en primer lugar, una cierta posesión de privilegio del hablante respecto de sus sensaciones, intenciones, etc. y, en segundo lugar, la tentación de separar conceptualmente la sensación de su expresión conductual o pública (McGinn, 2013, p.146). Para ver qué sentido pueden tener este tipo de expresiones Wittgenstein pasa a revisar la gramática de esta clase de conceptos.

La concepción de que el dolor o en general las sensaciones son propiedad de su poseedor tiene un aspecto correcto, aunque trivial (“La proposición «Las sensaciones son privadas» es comparable a: «Los solitarios los juega uno solo.»” (IF §248)) y otro incorrecto. La expresión ‘Solo yo puedo *tener* mi dolor’ contrasta con el lenguaje natural en cuanto solemos decir sin mayor problema que dos personas tienen el mismo dolor. Wittgenstein intuye que el filósofo típico haría ciertas distinciones, por ejemplo, de que dos dolores pueden ser iguales, pero no idénticos³⁰ (IF §254), tal como decimos de una silla que es igual que otra, pero que no es *la misma* silla (IF §253). La pregunta es si acaso las sensaciones comparten este aspecto con los objetos físicos, es decir, si cabe distinguir entre dos dolores iguales, pero no idénticos, tal como distinguimos entre dos sillas iguales, pero no idénticas.

Si miramos de cerca el uso de nuestras expresiones nos daremos cuenta de que este no es el caso. La gramática de los conceptos que empleamos para referir a objetos físicos es, en este respecto, distinta a la gramática de nuestras sensaciones. La distinción entre dos sillas iguales, pero no idénticas, tiene sentido cuando hablamos de dos réplicas de un mismo modelo de silla y las distinguimos, entre otras razones, porque su locación es distinta y agregamos que son iguales pues comparten sus características (color, forma, etc.). Esta es la gramática que respalda la expresión ‘Tienen la misma silla’. La gramática del dolor,

³⁰ Lo mismo anticipa Wittgenstein que dirá el filósofo típico respecto de la posibilidad de que dos personas tengan la misma imagen: “Can two persons have the same picture before their mind’s eye? In which case would we say that they had two images exactly alike but not identical?” (LPS, p. 281).

en cambio, es distinta: un dolor tiene intensidad y un objeto no; un dolor tiene duración y un objeto no (o no al menos en el mismo sentido); si dejo de tener un dolor este simplemente desaparece, lo que no ocurre con los objetos que abandono, etc. Tener un dolor no es análogo a tener una cierta relación de propiedad con un objeto porque, aunque suene trivial, un dolor no es un objeto. De ahí la exclamación de Wittgenstein unos párrafos más adelante “¡No es un algo, pero tampoco es una nada!” (IF §304). El dolor no es un ‘algo’ si entendemos un ‘algo’ como un objeto, pero tampoco es una nada pues es una sensación tan real como cualquier otra.³¹

Si la gramática del dolor es distinta a la gramática de los objetos físicos entonces lo apropiado es preguntarse en qué casos tiene sentido decir que dos personas tienen el mismo dolor:

¿Cómo se distingue *su* dolor de muelas del *mío*? Si la palabra «dolor» tiene el mismo significado en las frases «Yo tengo dolor» y «Él tiene dolor», entonces, ¿qué supone decir que él no puede tener el mismo dolor que yo? ¿Cómo se pueden diferenciar los distintos dolores entre sí? Con respecto a la intensidad, la naturaleza de los dolores (punzante, profundo, etc.), y por su localización en el cuerpo. (BT 510)

Las características del dolor que nombra Wittgenstein (intensidad, naturaleza, locación) son algunos de los criterios que nos permiten distinguir con sentido entre personas que tienen o no el mismo dolor, para lo cual no es importante atender al hecho de que son personas distintas, tal como dos chaquetas azules no dejan de tener el mismo color por ser dos chaquetas:

¿Y si estas características son las mismas para ambos? – Pero, si se objeta que la diferencia entre el dolor es precisamente ¡que en un caso yo tengo el dolor; en el otro, él! – Entonces el portador del dolor es una característica del dolor mismo. Pero ¿qué ocurre entonces con la expresión de la proposición «yo tengo dolor», o «él tiene dolor»? – Si la palabra «dolor» tiene el mismo significado en ambos casos, entonces uno tiene que ser capaz de comparar los dolores de las dos personas, y si coinciden en la intensidad, etc., etc., entonces son los mismos, como si dos trajes tuvieran el mismo

³¹ Por eso en los escritos de Wittgenstein encontramos reflexiones a primera vista extrañas como la siguiente: “‘Pero «alegría» designa algo interno’”. No. «Alegría» no designa nada. Ni interno ni externo” (Z 487). El sentido de esta reflexión es que ni ‘alegría’, ni otros sentimientos designan algo interno porque no designan nada que sea un objeto. El sentido no es, en ningún caso, afirmar que no existan ni la alegría ni los sentimientos, sino poner de manifiesto que su gramática no es la de los objetos físicos.

color en lo correspondiente a la claridad, saturación, etc., coincidiendo uno con otro.
(BT 510)

La confusión de quien afirma ‘Solo yo puedo tener mi dolor’ es producto de confundir dos regiones de nuestro lenguaje, a saber, la gramática de las sensaciones (del dolor en este caso) y la gramática de los objetos o cosas. Ahora bien, una vez que hemos constatado que las gramáticas son distintas, solo nos queda concluir que “Hasta donde tenga *sentido* decir que mi dolor es el mismo que el suyo, hasta ahí podremos también tener ambos el mismo dolor” (IF §253).³² La tentación del filósofo de concebir a las sensaciones como una experiencia inherentemente privada queda desechada, en consecuencia, por descansar en una comprensión inadecuada de la gramática de las sensaciones, en las que no cabe distinguir aquello que es igual de aquello que es idéntico.

Clarificado el sentido en cual dos personas pueden tener el mismo dolor, revisemos ahora en qué sentido podemos entender expresiones del tipo “Solo yo puedo *saber* si realmente tengo un dolor”, las cuales intentan poner de manifiesto una cierta asimetría entre las adscripciones de dolor (o de otra sensación) de primera y de tercera persona. Aquí estamos nuevamente frente a algo que en un cierto sentido es correcto, pero trivial (“Y «saber» quiere decir aquí que la expresión de incertidumbre carece de sentido” (IF §247), y que en otro sentido es incorrecto, a saber, cuando este tipo de expresiones constituyen el fundamento para establecer un argumento por analogía según el cual solo se puede saber del dolor propio en primera persona, mientras que la atribución de dolor en tercera persona depende de un argumento por analogía: ‘X se comporta como yo cuando yo tengo A, por lo tanto, X tiene A’. Si esta idea es correcta, es decir, si la atribución de sensaciones a los otros depende de un cierto argumento por analogía, entonces el filósofo escéptico tendrá el camino libre para insistir que, en estricto rigor, no *sabemos* si otra persona tiene o no una determinada sensación, o si tiene o no un determinado estado mental o, en el extremo, si las otras personas tienen o no una mente. Todas estas posibilidades se derivan en buena medida de un error gramatical.

Para socavar la idea de que la expresión ‘Solo yo puedo *saber* de mi dolor’ es un enunciado filosófico que expresa el conocimiento privilegiado del hablante en cuestión,

³² De aquí que ciertas expresiones acerca de los propios dolores sean redundantes: “...si excluimos de nuestro lenguaje la expresión ‘yo tengo su dolor de muelas’, al hacerlo excluimos también ‘yo tengo (o siento) mi dolor de muelas’” (CAM, p. 90). Que estas expresiones estén excluidas quiere decir que no tienen un uso, mientras que respecto de las sillas, por ejemplo, sí tiene sentido decir ‘Yo tengo su silla’.

Wittgenstein muestra que no estamos en un caso en que el ‘saber’ juegue realmente un rol epistémico. No hay un conocimiento privilegiado del hablante porque no estamos frente a un caso de conocimiento. Quien cree tener un conocimiento privilegiado de sus sensaciones confunde el no poder pensar lo contrario (‘No sé si tengo un dolor’ o ‘Tengo un dolor, pero no lo sé’) con un tipo de conocimiento excepcional:

¿Qué se significa al decir: «No puedo imaginarme lo contrario de esto» o «¿Cómo sería si fuese de otro modo?»? — Por ejemplo, cuando alguien ha dicho que mis imágenes son privadas; o que sólo yo mismo puedo saber si siento un dolor; y cosas parecidas. «No puedo imaginarme lo contrario» no quiere decir aquí naturalmente: mi capacidad de imaginación no alcanza ahí. Nos defendemos con estas palabras contra algo que por su forma nos parece una proposición empírica, pero que es en realidad una proposición gramatical. (IF §251)

Nuestra gramática excluye la posibilidad de dudar del propio dolor (al menos en situaciones normales). La confusión está, como explica Hacker (2019) en confundir esta exclusión con un tipo de conocimiento:

...the prevailing tradition in epistemology has confused the grammatical exclusion of ignorance with the presence of knowledge. But the exclusion of ignorance, namely the senselessness of ‘I don’t know whether I am in pain’, also excludes knowledge. There is no epistemic work for ‘I know’ to do. So ‘I know I am in pain’, in so far as it has any use (as a joke, or as emphasis), is not an epistemic statement, just as ‘While she was with me, I forgot all my troubles’ is not an epistemic use of ‘forget’ but rather signifies distraction of attention, not failure of memory. (Hacker, 2015, p. 56)

No estamos, pues, frente a un uso epistémico del verbo ‘saber’. Si bien en las *Investigaciones Wittgenstein* solo sugiere este punto, en *Sobre la certeza* encontramos un tratamiento más detallado del verbo ‘saber’ que nos permite comprender la diferencia gramatical que existe entre un uso epistémico de este verbo de un uso que no es epistémico. La gramática de ‘saber’, entendida como operador epistémico, conlleva entre otras características que aquel que reclama tener conocimiento esté en posición de demostrar lo que se sabe (C §14); que tiene buenas razones para demostrar lo que se sabe (C §18); que no le basta la mera impresión subjetiva para tener un conocimiento (C §2); que la certeza está acompañada de la ausencia de duda, pero también de que el error es al menos concebible (C §17; C §12) o, como se lee en las IF: “«Sé...» puede querer decir

«No dudo...» — pero no quiere decir que la frase «Dudo...» sea carente de sentido, que la duda esté excluida lógicamente” (IF II, XI).³³ Ninguna de estas características está presente en quien afirma tener un conocimiento privilegiado de su dolor. ¿Qué contaría como justificar el conocimiento del propio dolor? ¿Qué razones intersubjetivas podrían darse para ello? No hay tal cosa como ello puesto que

...the distinctive functions which the verb ‘to know’ fulfils, the very special purposes for which it exists, do not arise or obtain in the case of being in pain. /.../ Indeed, they *could not* arise. And that is why the philosophical temptation to ascribe infallible, incorrigible, certain, knowledge of such psychological attributes to us all is conceptually incoherent. (Hacker, 2019, p.60.)³⁴

Creemos, equivocadamente, que estamos frente a dos proposiciones del mismo tipo cuando en realidad ese no es el caso. La forma gramatical —en el sentido lingüístico— nos confunde y nos lleva pensar que la oración ‘Solo yo sé que tengo un dolor’ es análoga a una oración que expresa un conocimiento empírico del tipo ‘Sé que el planeta Júpiter existe’ o que, en el mejor de los casos, la diferencia radica en el grado de certeza³⁵, como si la diferencia estuviese en el en que el error se vuelve algo más improbable en el primer caso (C §54): mientras que lo primero es indubitable, sobre lo segundo se puede dudar. Pero ese no es el caso, pues solo respecto de la segunda oración tiene sentido predicar conocimiento respetando la gramática. Por eso Wittgenstein afirma más adelante algo que a primera vista parece totalmente contraintuitivo:

Puedo saber lo que el otro piensa, no lo que yo pienso.

Es correcto decir «Sé lo que piensas», y falso: «Sé lo que pienso».

(Toda una nube de filosofía se condensa en una gotita de gramática.) (IF II, XI)

Acerca de nuestras sensaciones y pensamientos, no tenemos conocimiento, simplemente los tenemos. Mientras que respecto de las sensaciones de los otros sí podemos tener

³³ Cuando la duda está excluida lógicamente lo que se afirma es una trivialidad o, en el mejor de los casos, una proposición gramatical: “Uno dice «Yo sé...» allí donde podría dudar, mientras los filósofos dicen que sabemos algo directamente donde no hay dudas, y, de este modo, donde las palabras «Yo sé» son superfluas como introducción a la afirmación” (UEFP I, §438).

³⁴ Véase en Hacker (2019, pp.59–60) ocho funciones del verbo ‘saber’, ninguna de las cuales puede satisfacerse en el caso del dolor propio.

³⁵ Como Wittgenstein afirma en otro de sus escritos: “Lo opuesto a mi incertidumbre, en relación con lo que tiene lugar en él, no es su certeza. Porque *puedo* estar seguro de los sentimientos de alguien, pero esto no los hace míos” (UEFP I §963).

conocimiento pues tenemos razones para, en principio, afirmar que sienten dolor, o que están cansados, o que piensan algo, etc. Lo que Wittgenstein pone de manifiesto es que la gramática del dolor es tal que no tiene sentido decir en primera persona del presente que uno *sabe* que tiene un dolor. Uno simplemente tiene un dolor y ya. No hay conocimiento involucrado.

En definitiva, tanto la expresión ‘Solo yo puedo *tener* mi dolor’ y la expresión ‘Solo yo puedo *saber* de mi dolor’, deben ser comprendidas como proposiciones gramaticales, es decir, como proposiciones que ponen de manifiesto la gramática o las reglas del juego de lenguaje en que nos encontramos.³⁶ Para aclarar este punto la primera oración puede explicarse dando a entender que tener un dolor no es análogo a compartir un dolor. Y la segunda oración puede explicarse diciendo que no tiene sentido dudar del dolor propio mientras que sí tiene sentido dudar del dolor de los otros. Si alguien quisiese preguntar por qué ese es el caso solo podríamos responder “Si he agotado los fundamentos, he llegado a roca dura y mi pala se retuerce. Estoy entonces inclinado a decir: «Así simplemente es como actúo»” (IF §217), y esto no es lo mismo que actuar sin fundamentos pues “...el término [de la fundamentación] no es una presuposición sin fundamentos sino una manera de actuar sin fundamentos” (C §110). Nuestra gramática no contempla la posibilidad de dudar del propio dolor porque no hay algo así como una práctica que consista en ello.³⁷

³⁶ Generalmente las proposiciones gramaticales no suelen aparecer en el juego de lenguaje, sino en contextos en que se le está enseñando a otro cómo jugar el juego: “La instrucción ‘A es un objeto físico’ se la damos sólo a quien todavía no comprende el significado de “A” o el de “objeto físico”. Por tanto, se trata de una instrucción sobre el uso de las palabras, y “objeto físico” es un concepto lógico (como color, medida...). Es por ello por lo que no es posible formar una proposición como ‘Hay objetos físicos’” (C §36). En este caso la oración “Hay objetos físicos” tampoco cumple un rol epistémico, sino lógico o gramatical.

³⁷ Lo cual es una manera de decir que tal movimiento no es parte del juego, como ocurre también, a juicio de Wittgenstein, en los juegos de lenguaje que suponen el reconocimiento de una persona: “Es posible que, por ejemplo, en un accidente, yo sienta dolor en mi brazo, vea un brazo roto a mi lado y piense que es el mío, cuando en realidad es el de mi vecino. Y mirando en un espejo yo podría confundir un chichón de su frente con uno en la mía. Por el contrario, no hay problema de reconocimiento de una persona cuando yo digo que tengo dolor de muelas. Carecería de sentido preguntar: “¿Está usted seguro de que es *usted* quien tiene dolores?” Ahora bien, si en este caso no es posible error alguno es porque el movimiento que podríamos inclinarnos a pensar que es un error, una ‘mala jugada’, no es siquiera un movimiento del juego. (En ajedrez distinguimos entre jugadas buenas y malas y llamamos un error al hecho de exponer la reina a un alfil. Pero no es error alguno convertir un peón en rey)” (CAM, p. 104).

2.5.3 La introspección y el sinsentido de una definición ostensiva privada

Otro de los caminos que sigue Wittgenstein para evaluar la posibilidad de un lenguaje privado consiste en preguntar por el modo en que podrían nombrarse las sensaciones en un lenguaje de tal naturaleza. No podemos, obviamente, enlazar una sensación con su expresión conductual, pues en tal caso no estaríamos en presencia de un lenguaje privado (IF §256), en tanto que la manifestación estaría, en principio, disponible para todos y no solo para el hablante. Parecería ser que para tener un lenguaje realmente privado la opción que queda es que el hablante conecte el nombre con la sensación (IF §256). ¿Es eso posible? La idea de que, por ejemplo, uno aprende lo que es el dolor al enlazar la sensación con el nombre, de tal modo que uno no sabe lo que es el dolor hasta que lo sufre, es quizá la atractiva imagen que nos hace pensar que en esto consiste conocer una sensación: tenerla y asociarla con un nombre. Tenemos la propensión a pensar que el significado de esta clase de términos queda fijado por un acto de introspección, o como si uno se volviese ‘hacia dentro’ para investigar la relación entre el nombre y lo nombrado. Quien cree que este es el modo en que se definen los conceptos de sensación, además, comparte la idea de que definir es similar a rotular a un objeto (recuérdese a Agustín en IF §1), lo cual, como vimos, puede ser adecuado para ciertas palabras, pero no para todas. La diferencia con Agustín en este caso radicaría en que la definición ostensiva se haría en el ámbito privado al asociar, por ejemplo, el nombre ‘dolor’ con la sensación respectiva, pero esto, responde Wittgenstein, supone ya conocer la gramática de la palabra ‘dolor’:

¿Pero qué quiere decir que él 'ha nombrado su dolor'? — ¿Cómo ha hecho eso: nombrar el dolor?! Y, sea lo que fuere lo que hizo, ¿qué finalidad tenía? — Cuando se dice «Él ha dado un nombre a la sensación», se olvida que ya tiene que haber muchos preparativos en el lenguaje para que el mero nombrar tenga un sentido. Y cuando hablamos de que alguien da un nombre al dolor, lo que ya está preparado es la gramática de la palabra «dolor»; ella muestra el puesto en que se coloca la nueva palabra. (IF §257)

Como se explicó en la sección anterior, la gramática de la palabra ‘dolor’ está conectada con una serie de signos externos de quien los sufre. No estamos, pues, frente a algo que

es privado, sino frente a expresiones que son públicas. Tampoco ayuda al hablante privado cambiar la palabra 'dolor' por la palabra 'sensación' aun cuando esta sea más general, pues la gramática de la palabra 'sensación' también está conectada con signos externos, distintos, por cierto, según de qué sensación se trate. Wittgenstein entonces pone en la voz de su interlocutor una distinción entre la manifestación del dolor y el dolor mismo, con el fin de evaluar otra posibilidad que le permita al hablante privado conectar la palabra con la sensación:

«¿Cómo sería si los hombres no manifestasen su dolor (no gimiesen, no contrajesen el rostro, etc.)? Entonces no se le podría enseñar a un niño el uso de la expresión dolor de muelas'.» — Bueno, ¡supongamos que el niño es un genio e inventa él mismo un nombre para la sensación! (IF §257)

Nótese que aquí el problema está en que el interlocutor exagera la distinción —correcta en un cierto respecto— entre el dolor y su expresión. Si no manifestásemos nuestro dolor, lo imposible sería enseñarle al niño el *uso* de la expresión, pero queda abierta todavía la posibilidad de que el niño aprenda lo que es el dolor de muelas por sí mismo. El niño podría, piensa el interlocutor, darle un nombre a esa sensación. Para examinar tal posibilidad es que Wittgenstein introduce la siguiente situación:

Imaginémonos este caso. Quiero llevar un diario sobre la repetición de una determinada sensación. Con ese fin la asocio con el signo «S» y en un calendario escribo este signo por cada día que tengo la sensación. En primer lugar observaré que no puede formularse una definición del signo. — ¡Pero aún puedo darme a mí mismo una especie de definición ostensiva! — ¿Cómo?, ¿puedo señalar la sensación? — No en el sentido ordinario. Pero hablo, o anoto el signo, y a la vez concentro mi atención en la sensación — como si la señalase internamente. — ¿Pero para qué esta ceremonia?, ¡pues sólo algo así parece ser! Una definición sirve por cierto para establecer el significado de un signo. — Bien, esto ocurre precisamente al concentrar la atención; pues, por ese medio, me imprimo la conexión del signo con la sensación. — «Me la imprimo», no obstante, sólo puede querer decir: este proceso hace que yo me acuerde en el futuro de la conexión *correcta*. 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).

Wittgenstein intenta sostener la idea de que una definición ostensiva privada no juega ni puede jugar rol alguno para definir un signo. La dificultad de este párrafo recae en las razones por las cuales una definición ostensiva privada es imposible o ininteligible. En primer lugar, cabe preguntarse si lo que propone el interlocutor tiene sentido, a saber, si es posible definir una sensación concentrando la atención en ella. Esto, responde Wittgenstein, es equivocado, puesto que una definición ostensiva tiene como objetivo ‘establecer el significado de un signo’, pero, como ya había explicado anteriormente “...la definición ostensiva explica el uso — el significado — de la palabra cuando ya está claro qué papel debe jugar en general la palabra en el lenguaje” (IF §30). En este caso, la definición ostensiva sería de utilidad solo si ya supiéramos que se trata de una palabra de sensación, pero si ese fuera el caso, ya no estaríamos hablando de un lenguaje privado, en parte porque la gramática de ‘sensación’ está conectada con la conducta de quienes tienen tales sensaciones. Por otro lado, tampoco es posible que estemos acá en presencia de una definición, pues lo propio de estas es que exista una manera de cerciorarse de que se ha recordado correctamente la relación entre el signo y lo nombrado. En este caso, sin embargo, no hay criterio de corrección alguno que permita distinguir entre aquello que le parece correcto al hablante de aquello que es correcto.³⁸

El supuesto que está detrás del rechazo de Wittgenstein a la posibilidad de una definición ostensiva privada no es que uno debe tener siempre, de hecho, una muestra que le permita distinguir entre recordar correctamente o no. Sino que debe haber alguna manera de distinguir los usos correctos de los incorrectos, característica que es propia de nuestro uso del lenguaje.³⁹ Piénsese ahora qué contaría como una justificación en el ámbito de lo privado; qué contaría como estar justificado ante uno mismo (IF §289). Wittgenstein pone el siguiente ejemplo para ilustrar en el sinsentido de esta idea:

³⁸ Nótese cuán similar es esta conclusión con la que se daba anteriormente acerca del seguimiento de reglas en IF §202. Pongo este punto de manifiesto para hacer notar que estamos frente a una obra que posee un carácter sistemático. Sistemática no en el sentido de un tratado cuyo objetivo es presentar tesis filosóficas, sino en el sentido de que sus diversas secciones están interconectadas.

³⁹ El ejemplo del ‘metro patrón’ de Paris que da Wittgenstein en IF §50 muestra dos cosas importantes al respecto. Primero, que de una muestra no tiene sentido decir que es correcta o incorrecta, sino que ella misma sirve para determinar lo que es correcto o incorrecto (lo cual es justamente lo que el hablante privado no puede hacer a menos de que su lenguaje deje de ser privado). Y, en segundo lugar, que si bien el metro patrón sirve en una primera instancia como muestra a la cual acudir en caso de duda, después de un tiempo la práctica puede separarse de la muestra inicial, de tal modo que ya no es necesario acudir a ella cada vez que se tienen dudas, lo cual no significa, por cierto, que ya no existan instancias de corrección.

Imaginémonos una tabla que existiese sólo en nuestra imaginación; algo así como un diccionario. Mediante un diccionario se puede justificar la traducción de una palabra X por una palabra Y. ¿Pero debemos también decir que se trata de una justificación cuando esta tabla sólo se consulta en la imaginación? — «Bueno, entonces es precisamente una justificación subjetiva.» — Pero la justificación consiste, por cierto, en apelar a una instancia independiente. (IF §265)

No existe en este caso la posibilidad de apelar a una instancia independiente y salvaguardar la privacidad del lenguaje. De hecho, si atendemos a las instancias que realmente sirven de justificación independiente –un diccionario, por ejemplo– nos daremos cuenta de que la mera estipulación de definiciones no basta como justificación. Como ya se había mencionado, lo que requerimos no es solo un acuerdo en las definiciones, sino también en los juicios (IF §242), o dicho de otro modo, en la práctica de aplicar tales definiciones. Todo esto es claramente imposible en el caso un lenguaje privado, pues no hay algo así como una justificación subjetiva entendida de este modo⁴⁰ que no pervierta la gramática de la justificación, es decir, una en que no se borre la distinción entre lo correcto y lo que simplemente *parece* correcto. Cerrada esta posibilidad el interlocutor intenta respaldar su uso en la memoria:

— «Pero seguramente que yo puedo también apelar de un recuerdo a otro. Yo no sé (por ejemplo) si he retenido correctamente la hora de salida del tren, y para controlarla hago memoria de la figura de la página del horario de trenes. ¿No tenemos aquí el mismo caso?» — No; pues este proceso tiene que provocar realmente el recuerdo *correcto*. Si la figura mental del horario de trenes no pudiera comprobarse ella misma en cuanto a su *corrección*, ¿cómo podría confirmar la corrección del primer recuerdo? (Como si alguien comprase varios ejemplares del periódico de hoy para cerciorarse de la verdad de lo escrito.) (IF §265)

No hay aquí, como erróneamente podría pensarse, un cierto escepticismo acerca de nuestra capacidad de recordar. El asunto, en cambio, son las condiciones bajo las cuales

⁴⁰ No al menos en el modo en que la comprende el interlocutor del que se vale Wittgenstein. Si hay algo así como una justificación subjetiva probablemente se encuentra en expresiones del tipo ‘Me lo debo a mí mismo’ o ‘Me lo he ganado’. Lo importante aquí es que la identificación de tal justificación no tiene nada que ver con un objeto privado, sino con la gramática de tales expresiones.

podríamos reconocer un recuerdo como correcto o no.⁴¹ Para tal objetivo no sirve apelar a otro recuerdo, pues lo mismo podríamos preguntar acerca de este (sería como comprar varios ejemplares del mismo periódico para corroborar la veracidad de una noticia). No hay, pues, algo así como consultar una tabla en la imaginación que no omita una de las características principales de la justificación, a saber, que esta nos permita distinguir entre aquello que es correcto y aquello que simplemente *parece* correcto.

No hay aquí, tampoco, nada que nos haga pensar que Wittgenstein está aceptando el principio de verificación de los positivistas lógicos, como si su observación dependiese de la incapacidad de los humanos de corroborar lo que piensa o siente el resto, pues Wittgenstein

...is not offering a proof that the intelligibility of the concept of pain depends upon there being behavioural criteria of application against which a first-person use of the word can be checked. The point is a purely grammatical one. If we apply the picture of the inner in a way that neglects the grammatical connections which exist in our language between the concept of pain and a living human being who expresses what he feels, then we are imagining a use of the word 'pain' that is at odds with the way we actually use it... (McGinn, 2013, p.187)⁴²

Dicho de otro modo, aquí no hay un supuesto *a priori* según el cual los enunciados con sentido son solo aquellos que, en principio, son empíricamente verificables (de hecho, para Wittgenstein las auto adscripciones de sensaciones tienen perfecto sentido sin depender de verificación alguna). La observación de Wittgenstein consiste, en cambio, en hacer notar que el juego de lenguaje en el cual definimos palabras o conceptos supone la posibilidad de error. Mientras que, en el caso del dolor, como vimos anteriormente, no tiene sentido dudar. El dolor se tiene, no es algo que se identifica a través de la introspección. El identificar es un acto en el cual es concebible tanto fallar como acertar.

⁴¹ Como queda de manifiesto en las notas que tomase Rush Rhees de las clases de Wittgenstein: "I cannot remind myself in my private language that this was the sensation I called red. There is no question of my memory's playing me a trick – because (in such a case) there can be no criterion for its playing me a trick. If we lay down rules for the use of colour words in ordinary language, then we can admit that memory plays tricks regarding these rules. But it is essential here that certain things should be the rule, and that tricks of memory should be exceptions" (LSD p.13).

⁴² Esta cita podría parecer contradictoria con lo que dice más adelante acerca de los criterios. El punto es el siguiente: En la relación entre el §258 y §265 no aparece la cuestión de los criterios pues ni siquiera podemos hacer sentido de S (de hecho, S sería menos que un signo pues no *está por nada*). La apelación a los criterios aparece en un contexto distinto en que nos preguntamos a qué le podemos atribuir predicados mentales

Si bien es correcto que la práctica de la justificación supone a veces la posibilidad de corroboración empírica, eso es algo que se deriva de la gramática de la justificación según el caso respectivo. En la situación del eventual hablante privado, en cambio, no podemos desprender modo alguno de justificación porque no tenemos razones para llamar a ‘S’ una palabra de sensación ni de ningún otro tipo.

Lo que este conjunto de reflexiones muestra es que el significado de esta clase de conceptos –los dolores que sentimos, los colores que percibimos, los recuerdos que evocamos– no queda fijado por medio de la introspección ni de un ‘volverse hacia dentro’. De hecho, no es solo que tal lenguaje sería inconcebible para los otros, es que ni siquiera uno mismo podría hacer sentido de su propio lenguaje privado. Si queremos tener una visión clara del modo en que se relaciona nuestra conducta con nuestro lenguaje de sensaciones, de percepciones, de recuerdos, etc., la introspección no es el camino adecuado.

2.5.4. La relación entre ‘lo interno’ y ‘lo externo’ (o por qué Wittgenstein no es un conductista)

Si la pretensión de que nuestros conceptos psicológicos o ‘internos’ dependen para su uso de algún tipo de introspección ha quedado desechada, el paso obvio a seguir es aclarar cómo somos capaces de emplear estos términos con sentido. Ya se explicó parte de la gramática de conceptos tales como ‘comprensión’, o el ‘seguir una regla’, pero parecería que cuando hablamos de los colores que vemos o de los dolores que sentimos hay una distancia entre nuestra conducta y aquello que concebimos como lo propio de estas experiencias; como si las palabras no llegasen allí donde está lo importante, lo que realmente queremos comunicar.

Un caso paradigmático que nos confunde y lleva a una comprensión equivocada acerca de la relación de ‘lo interno’ con la conducta lo constituye la simulación o la mentira. La simulación se nos presenta como si aquel que simula tuviese acceso a algo a lo cual el resto no puede acceder. Frente a la pregunta ¿qué diferencia la manifestación de dolor de aquel que realmente sufre, de aquel que simula tener dolor?, parecería que no hay otra

respuesta más que apelar a lo interno concebido como algo oculto que acompaña la conducta de aquel o aquella que simula. Es justamente esta imagen de la relación entre ‘lo interno’ y la conducta aquello que Wittgenstein pone en duda. No hay, en principio, problema con hablar de ‘lo interno’ y ‘lo externo’ en tanto esta distinción sea gramatical, tal como distinguimos, por ejemplo, entre aquellos conceptos que refieren a objetos y conceptos que tratan sobre estados psicológicos. El problema está en concebir a lo interno como si fuese un ‘objeto privado’. Para mostrar por qué esta imagen es totalmente inadecuada Wittgenstein pone el siguiente ejemplo:

Bien, ¡uno cualquiera me dice que él sabe lo que es dolor sólo por su propio caso!— Supongamos que cada uno tuviera una caja y dentro hubiera algo que llamamos «escarabajo». Nadie puede mirar en la caja de otro; y cada uno dice que él sabe lo que es un escarabajo sólo por la vista de *su* escarabajo. — Aquí podría muy bien ser que cada uno tuviese una cosa distinta en su caja. Sí, se podría imaginar que una cosa así cambiase continuamente. — ¿Pero y si ahora la palabra «escarabajo» de estas personas tuviese un uso? — Entonces no sería el de la designación de una cosa. La cosa que hay en la caja no pertenece en absoluto al juego de lenguaje; ni siquiera como un *algo*: pues la caja podría incluso estar vacía. — No, se puede 'cortar por lo sano' por la cosa que hay en la caja; se neutraliza, sea lo que fuere.

Es decir: si se construye la gramática de la expresión de la sensación según el modelo de 'objeto y designación', entonces el objeto cae fuera de consideración por irrelevante. (IF §293)

El sentido de este párrafo consiste en mostrar que, si concebimos la distinción entre lo interno y lo externo como si lo primero refiriese a un objeto privado, ‘el objeto cae fuera de consideración por irrelevante’, de hecho, la caja podría incluso estar vacía⁴³. Es lo que Wittgenstein llama el modelo de objeto y designación acerca de ‘lo interno’ lo que nos invita a creer en la posibilidad de un lenguaje privado, a saber, que tengo sensaciones,

⁴³ Nótese cómo esta manera de entender ‘lo interno’ es la base para la idea de que es concebible que el resto de las personas no tengan mente. Thomas Nagel (1970), por ejemplo, plantea esta idea como un argumento contra el materialismo reduccionista en filosofía de la mente: “I can conceive of my body doing precisely what it is doing now, inside and out, with complete physical causation of its behavior (including typically self-conscious behavior), but without any of the mental states which I am now experiencing, or any others, for that matter” (p. 401–402). Una vez que la relación entre los estados mentales y la conducta es clarificada, este tipo de afirmaciones se muestran como lo que son: mero sinsentido.

imágenes, emociones, etc., concebidas como objetos a los cuales solo yo tengo acceso. Lo que muestra el ejemplo del escarabajo en la caja es que incluso si ese fuese el caso, el objeto se volvería irrelevante, no jugaría rol alguno, no entra a jugar en el juego de lenguaje, o como dice en IF §271: "...una rueda que puede girarse sin que con ella se mueva el resto, no pertenece a la máquina". El hablante privado queda entonces en una posición paradójica, en la que cualquiera de las dos salidas no parece aceptable:

On the private-linguist's conception of the relation between a name and the object it refers to, then, *if communication is possible*, the private object allegedly referred to is a piece of idle machinery and plays no part in the mechanism of communication, and conversely *if the private object does play a part*, then communication is impossible. (Hacker, 1986, p. 270)

Tal como se había señalado respecto de la teoría semántica de Locke, si la comunicación es posible, entonces el escarabajo (las ideas en el caso de Locke) no juega el rol esencial que se le asignaba. Si se opta, en cambio, por la otra salida en la cual el objeto privado sí juega un rol, la comunicación es imposible, pues nadie sabe qué tienen los otros en su caja. Esta paradoja, en la interpretación que aquí se presenta, es la muestra de que hemos ido por mal camino; de que nuestra comprensión de la relación entre lo interno y la conducta es equivocada. El sentido de este párrafo, por lo tanto, no es aceptar la idea de que mientras actuemos de la manera que el juego indica será irrelevante lo que cada uno tenga en su caja. El punto de Wittgenstein es que así no es cómo funcionan las cosas. La idea misma de un objeto privado es incoherente porque no podemos hacer sentido de ella.

¿Qué distingue, entonces, la conducta de dolor que es sincera de aquella que es un engaño? Si no es el escarabajo que cada uno tiene en su caja, ¿entonces qué? Para resolver esta pregunta Wittgenstein sugiere observar la conexión gramatical entre el dolor y la conducta de dolor. El llanto, por ejemplo, suele concebirse como una manifestación del dolor, pero si alguien llora no está todavía claro si debemos llamar a ese llanto un llanto de dolor o de alegría. Que lo llamemos o no un llanto de dolor dependerá de nuestra capacidad de reconocerlo como tal y de la conducta de quien llora. El dolor, por tanto, puede ser *aquello de lo cual es* el llanto, tal como un grito podrá ser de miedo, o de dolor, o de sorpresa, etc. Además, no es solo la conducta de aquel que llora lo que constituye un criterio para identificar correctamente que tiene un dolor, también lo son las circunstancias, el juego del lenguaje en que tal conducta tiene lugar. No es lo mismo un

niño que llora producto del dolor a aquel que llora porque su madre lo ha abandonado, y para distinguir la diferencia no basta la conducta, a veces idéntica, sino que es necesario atender a las circunstancias o contexto que acompañan el llanto (o cualquiera sea la expresión de que sea trate) (Z §492; UFP I, §50). Por cierto, la persona siempre podrá estar fingiendo, pero esto es una característica propia de estos juegos de lenguaje. Lo importante es notar que reconocer o no cierta conducta como una mentira dependerá de diversos factores que uno aprende a identificar, ninguno de los cuales refiere a un objeto privado. Una vez que la mentira ha sido identificada no queda nada más por ocultar:

Si le miento y él lo adivina a partir de mi rostro y me lo dice, – ¿tengo todavía la sensación de que mi interior no es en modo alguno accesible para él, que está oculto? ¿No siento más bien que me traspasa completamente con la mirada? (UEFP II, 33).

¿Qué queda oculto una vez que a uno lo descubren mintiendo? Quien descubre la mentira no es porque haya accedido al reino de lo mental –inaccesible por definición en el caso de un lenguaje privado–, sino porque ha sido capaz de reconocer la mentira atendiendo, probablemente, a su conocimiento previo, a la situación en la que la conducta se ha llevado a cabo, etc. ¿Cómo entonces hacer sentido de la idea de que lo que los demás piensan, o sienten, o recuerdan, está oculto? El problema no es la expresión misma, de hecho “...hay un fragmento del *juego de lenguaje* que sugiere la idea de ser privado –o de estar escondido– y hay también algo que puede denominarse esconder lo interno” (UEFP II, 36), el problema está en su aplicación enlazada a la idea de un objeto privado, aplicación que Wittgenstein intenta aclarar:

El que lo interno nos está oculto quiere decir: nos está oculto en un sentido en el que no está oculto para *él*. Y no está oculto para el poseedor en el sentido de que *él lo emite* y nosotros damos crédito a la emisión bajo determinadas condiciones y aquí no hay error. Y esta asimetría del juego se expresa con la oración de que lo interno está oculto para los demás. (UEFP II, 36)

Lo oculto, entonces, no refiere a un objeto privado, sino que es el signo de una asimetría en el juego de lenguaje, a saber, que en circunstancias usuales el hablante está en mejores condiciones que el resto para decir lo que siente, cree, piensa, etc. Ni asomo de un objeto privado a por revelar. Este es un aspecto importante pues la propensión a pensar en términos de lo interno y lo externo aparece casi siempre en ocasiones en que estamos frente a una situación ambigua, mientras que en los casos claros esta distinción no suele

aparecer: “Cuando semblante, gesto y circunstancias son inequívocos, entonces parece que lo interno es externo; sólo cuando no podemos leer lo externo parece que algo interno se esconde tras de ello” (UEFP II, 63).

Las observaciones de Wittgenstein en torno a la conexión gramatical entre el dolor y la conducta de dolor pueden llevar a pensar, equivocadamente a mi juicio, que el filósofo vienés habría adoptado alguna forma de conductismo⁴⁴. Aclarar este punto puede ser provechoso para profundizar en la relación entre la conducta y las sensaciones.

En primer lugar, es explícito el rechazo de Wittgenstein a un conductismo fuerte entendido como aquel que niega la existencia de lo mental⁴⁵ (IF §307). Su trabajo consiste precisamente en clarificar los conceptos que tendemos a concebir como objetos privados, no negarlos. Tampoco cree en un conductismo matizado en que lo mental sería reducible a la conducta. Wittgenstein reitera esta idea en numerosas ocasiones: “«Pero admitirás, a pesar de todo, que hay una diferencia entre conducta de dolor con dolor y conducta de dolor sin dolor.» — ¿Admitirlo? ¡Qué mayor diferencia podría haber!” (IF §304). Lo que Wittgenstein rechaza es la gramática que se impone en esta forma de concebir a lo interno (IF §304), no a los conceptos mismos: “«Mental» no es para mí ningún epíteto metafísico, sino lógico” (UEFP II, 63). La naturaleza de la investigación de Wittgenstein –cabe recordar– es gramatical, esto quiere decir que no pretende develar la esencia de lo mental, sino aclarar el modo en que empleamos este tipo de conceptos y alertarnos de posibles malentendidos. Lo que un examen de esta naturaleza pone de manifiesto es que la relación entre la conducta y lo interno no es una relación inferencial, sino que la conducta misma es parte de lo que constituye aquello a lo que llamamos dolor; es su criterio, no una mera correlación o síntoma⁴⁶:

⁴⁴ Como lo interpreta, por ejemplo, Mundle (1966), quien le atribuye a Wittgenstein una especie de conductismo lingüístico.

⁴⁵ Idea que podría concluirse erróneamente a partir de lo que Wittgenstein afirmó hacia el final de su vida: “Lo «interno» es una ilusión. Esto es: el complejo de ideas total al que se alude con esta palabra es como un telón pintado levantado delante del escenario del uso efectivo de la palabra” (UEFP II, 84.). Interpretado correctamente, a mi juicio, este párrafo quiere decir que ‘lo interno’ entendido al modo de un objeto privado es efectivamente una ilusión, pero no que lo que agrupamos bajo el rótulo de ‘lo interno’ lo sea.

⁴⁶ Wittgenstein explica la diferencia entre un criterio y un síntoma del siguiente modo: “A la pregunta: “¿Cómo sabe usted que sucede tal y tal cosa?”, contestamos unas veces dando “*criterios*” y otras dando “*síntomas*”. Si la ciencia médica llama angina a una inflamación causada por un bacilo particular, y preguntamos en un caso concreto “¿por qué dice usted que este hombre tiene angina?”, la contestación “he encontrado tal y tal bacilo en su sangre” nos proporciona el criterio, o lo que podemos llamar el criterio definidor de la angina. Por el contrario, si la respuesta fuese “tiene la garganta inflamada”, puede darnos un síntoma de la angina. Llamo “síntoma” a un fenómeno que la experiencia nos ha enseñado que coincide, de un modo o de otro, con el fenómeno que es nuestro criterio definidor. Entonces decir “un hombre tiene angina si se encuentra en él este bacilo” es una tautología o es un modo descuidado de establecer la

The relations of behavioural expression to what it is an expression of are not external. The inner is not related to its outward manifestations as an unobservable entity to its causal effects (e.g. as an electron is to its traces in a cloud chamber). The relation is internal or grammatical. But the mental is not, pace logical behaviourists, reducible to behaviour. 'He is in pain' does not *mean* 'He is behaving (or is disposed to behave) thus-and-so'. Nor is pain-behaviour related to pain as symptom to hypothesis. Rather, it is a *criterion* of pain. It is possible for pain to occur without being manifest, and it is possible for pain-behaviour to be displayed without there being any pain. This grammatical relation, though distinct from entailment, is nevertheless adequate for knowledge although it is defeasible. (Hacker, 2019, p. 145)

A diferencia de la relación inferencial que solemos admitir, por ejemplo, entre las nubes grises y la lluvia, en el caso de las sensaciones no cabe hacer tal consideración. Si la relación entre las nubes grises y la lluvia desapareciera lo único que perderíamos sería un indicio que nos ayuda a actuar. Si imaginamos un mundo en que sus habitantes constantemente tienen dolor, pero ninguno de ellos tiene conducta de dolor, ¿qué podríamos decir? Probablemente, que ese es un mundo sin dolor o que al menos su concepto de dolor se distancia considerablemente del nuestro. De hecho, la mera idea de que las personas siempre tengan un dolor va contra nuestra comprensión de este, pues parte característica de la gramática del dolor es que se diferencia de situaciones en las que no lo sufrimos (Z §571). La diferencia radica en que mientras las nubes grises suelen anteceder a la lluvia, la conducta de dolor es parte de lo que constituye al dolor. Es ese entramado complejo de circunstancias, gestos, reacciones, etc., lo que constituye al concepto.

Cuando el conductista afirma que el dolor es reducible a la conducta de dolor, todavía no ha contestado lo más importante: ¿de qué hablamos cuando hablamos de dolor? ¿Cómo se identifica aquello que se reduce a la conducta? Wittgenstein, en cambio, tematiza los casos en los cuales tiene sentido atribuir dolor a los otros, lo cual vuelve patente que solo atribuimos dolor a ciertos seres cuando se comportan de manera determinada en ciertas circunstancias, y que estos criterios son lo que constituye aquello que identificamos como dolor. Esta serie de aclaraciones explica por qué atribuimos creencias, sentimientos, pensamientos, deseos, etc., solo a ciertos tipos de seres: "Decimos sólo de seres humanos,

definición de "angina". Pero decir "un hombre tiene angina siempre que tiene la garganta inflamada" es hacer una hipótesis. (CAM, pp. 54–55). Véase además IF §354 sobre este punto.

y de lo que se les asemeja, que piensan” (IF §360), de aquí que parezca absurdo atribuirle dolores a una piedra (IF §288) pero no, en cambio, a un perro, cuya conducta es lo suficientemente similar a la nuestra como para atribuirle dolor.

En este sentido, la explicación de Wittgenstein es inversa a la del conductista. Para el filósofo vienés la apelación a lo mental es un modo que tenemos para explicar la indeterminación de la conducta, de tal modo que “No necesitamos el concepto «mental» (etc.) para justificar que ciertas de nuestras conclusiones son indeterminadas, etc. Más bien esa indeterminación, etc., nos explica el uso de la palabra «mental»” (UEFP II, 63). No hay, pues, un reino distinto que se manifiesta en nuestra conducta pero que queda esencialmente oculto. Lo que hay, para Wittgenstein, son una de serie prácticas cuya marca distintiva es la incertidumbre, característica que explica por qué llamamos mentales o internas a este tipo de experiencias y conductas (UEFP I, §951).

Por último, para ilustrar cuán alejada está la visión de Wittgenstein de una visión conductista, considérese el siguiente ejemplo:

Podría pensarse que se usa una especie de termómetro para averiguar si alguien tiene dolor. Si un hombre grita o gime, entonces le ponen el termómetro y sólo cuando señala esta o aquella oscilación empiezan a sentir compasión por el que sufre y a tratarlo como nosotros hacemos con quien «obviamente tiene dolor» (UEFP II, 93).

Este ejemplo es perfectamente plausible, pero hay que hacer la siguiente consideración: si nuestro uso de la palabra ‘dolor’ fuese de esta naturaleza, tendríamos que admitir que el concepto ha mutado. Imaginemos el caso en que esta especie de termómetro detectara un alto índice de dolor, pero el sujeto se mantuviera impávido, ¿diríamos que tiene dolor? Si esto se convierte en una práctica y nuestra forma de vida es tal que atribuimos dolor a partir de lo que el termómetro dicta, entonces el concepto ha cambiado, donde el cambio consiste en que han mutado los criterios que constituyen aquello a lo cual llamamos dolor. ¿Por qué, entonces, no ocurre esto? ¿Por qué si es en principio posible eliminar la incertidumbre propia de estos conceptos no lo hacemos? El dolor y en general las sensaciones están conectadas estrechamente con nuestras reacciones naturales (IF §243), de aquí que pensar en esta posibilidad sea, en el fondo, pensar en una forma de vida considerablemente distinta de la nuestra, en cuanto el dolor parecería ser una parte constitutiva de lo humano, por eso “Allí donde el medir no es importante no medimos, incluso si *podemos* hacerlo” (UEFP II, 94).

El argumento del lenguaje privado es un intento de clarificar nuestras palabras y conceptos ‘internos’, pero para ello es también necesario mostrar cuán inadecuada es la imagen que tenemos del modo en que estos conceptos se relacionan con la conducta. Para tal propósito es que he intentado en la primera sección presentar el error gramatical que, a juicio de Wittgenstein, nos lleva a concebir ‘lo interno’ como una serie de elementos con los que tenemos una relación de propiedad y de conocimiento directo privilegiado. En segundo lugar, he intentado explicar por qué la idea de una definición ostensiva privada es un sinsentido, enfatizando el hecho de que el hablante privado no sería capaz de distinguir entre lo que es correcto de lo que le parece correcto. En tercer y último lugar he atendido a otra de las fuentes que nos lleva a aceptar la posibilidad de un lenguaje privado, a saber, una mala comprensión de nuestros conceptos mentales y su manifestación conductual. Toda vez que hemos aclarado el modo en que operan estos conceptos se difumina la idea de que lo ‘interno’ sería algo privado y oculto.

Estos párrafos no son, en ningún caso, una investigación exhaustiva acerca de los conceptos que solemos asociar con ‘lo interno’, pero sí fijan una ruta que parece ser muchos más promisorio que las teorías anteriores, buena parte de las cuales adoptaban la posibilidad de un lenguaje privado, acerca del cual Wittgenstein ha mostrado, exitosamente a mi juicio, que no se puede hacer sentido.

A modo de resumen, las reflexiones de Wittgenstein que constituyen el ALP se pueden resumir en estas tres críticas principales:

- (i) Errores gramaticales acerca de las sensaciones: tener una sensación no es tener una relación de propiedad ni tampoco un conocimiento privilegiado de ella.
- (ii) Imposibilidad de una definición ostensiva privada: es imposible distinguir entre lo que le *parece* correcto al hablante de lo que *es* correcto al momento de intentar establecer el significado (incluso si fuese posible, el supuesto objeto privado no jugaría rol alguno en el juego de lenguaje).
- (iii) Errores acerca de la relación entre ‘lo interno’ y la conducta: la diferencia entre ‘lo interno’ y la conducta no es una relación inductiva en que la conducta suele acompañar a lo ‘interno’, sino que la conducta al interior de una forma de vida nos provee de los criterios para identificar el dolor y otros conceptos que pertenecen a ‘lo interno’.

III. Interpretaciones e importancia del ‘Argumento del lenguaje privado’

Este capítulo tiene como objetivo presentar parte de la discusión que se ha generado en torno al ALP. No puedo, por una cuestión de extensión, reconstruir cada una de las posiciones de manera exhaustiva. Lo que hago, en cambio, es tomar ciertos aspectos que resultan de interés principalmente por dos razones. En primer lugar, aquellas interpretaciones que sirven para poner de manifiesto errores interpretativos y, en segundo lugar, interpretaciones que considero interesantes en virtud de su pertinencia filosófica, más allá de si sean o no correctas.

3.1 Dos interpretaciones clásicas: Malcolm y Ayer.

Siguiendo a Karczmarczyk (2011) y a Stern (2012), podemos distinguir un grupo de interpretaciones clásicas con relación al ALP. En alguna medida esta división es arbitraria, pero creo que se justifica si consideramos el giro que tomó la discusión desde la publicación de Kripke (1982) y del hecho de que algunas de estas interpretaciones son respuestas directas a interpretaciones anteriores.⁴⁷ Esta sección tiene como objetivo presentar dos interpretaciones clásicas rescatando aquellos asuntos que me parecen de mayor relevancia para la comprensión de estos pasajes y para la discusión que ha surgido a partir de ellos.

Partamos con la recepción de Malcolm (1954), para quien el ALP es exitoso en mostrar la imposibilidad de un lenguaje privado. La reconstrucción de los pasajes que lleva a cabo Malcolm es, a primera vista, similar a la que he intentado presentar en el capítulo II (2.5), pero tiene la confusión de tomar las reflexiones de Wittgenstein como si fuesen orientadas a probar la verdad de una determinada tesis, lo cual les da a estos pasajes un sentido distinto respecto de aquel que Wittgenstein explícitamente les da. Malcolm cree que una

⁴⁷ Karczmarczyk (2011) cree que lo que agrupa a estas interpretaciones es su carácter epistemológico. Yo prefiero omitir tal modo de caracterizar la discusión para evitar equívocos, pues si bien algunos interpretes creen que las reflexiones de Wittgenstein dependen de un argumento epistemológico, creo que tal interpretación es equivocada.

vez que el argumento de Wittgenstein es reconstruido de manera apropiada, parte de este adquiere la forma de una *reductio ad absurdum* en tanto consistiría en suponer la posibilidad de un lenguaje privado, para luego mostrar que este no sería realmente un lenguaje (p.537). Podemos reconstruir este argumento en tres pasos: considerando que (i) el lenguaje es esencialmente social o público, y que (ii) un lenguaje privado solo puede ser conocido por el hablante en cuestión, (iii) podemos concluir que un lenguaje privado no es un lenguaje. Ya vimos en el capítulo anterior (2.5.3) por qué en un eventual lenguaje privado no seríamos capaces de distinguir entre lo que es correcto de lo que meramente parece correcto. La lectura de Malcolm, sin embargo, reconstruye este punto como si tuviese una forma argumental. Según Malcolm, Wittgenstein estaría presentando una tesis acerca de la naturaleza esencial del lenguaje en la que ‘esencial’ tendría el sentido que la tradición filosófica que Wittgenstein rechaza le da al término. Este último punto no es por sí solo problemático, pero requiere, a mi juicio, al menos de una explicación que permita congeniar la tesis que Malcolm le atribuye a Wittgenstein con el modo en que este último comprende su empresa filosófica. Dicho de otro modo, requerimos de alguna explicación que dé cuenta por qué Wittgenstein pensaba no estar avanzando tesis alguna cuando en realidad sí lo estaba haciendo.

Hay, además, un segundo motivo por el cual considero que presentar parte de las reflexiones de Wittgenstein como una *reductio ad absurdum* es equivocado. Como se mencionó en la interpretación que he intentado darles a los pasajes en cuestión, la idea principal de Wittgenstein es mostrarle al lector que la idea misma de un lenguaje privado es ininteligible, de tal manera que cuando hablamos de un ‘lenguaje privado’ estamos hablando de algo que creemos comprender pero que, si atendemos a esta idea con mayor atención, nos daremos cuenta de que es un sinsentido. De este punto se deriva una razón por la cual las reflexiones de Wittgenstein no pueden ser una *reductio ad absurdum* en el sentido típico de la expresión, pues para negar que un lenguaje privado es realmente un lenguaje, necesitamos en primera instancia tener claridad de aquello sobre lo que se disputa su estatus de ser o no lenguaje, lo cual, como creo que muestra Wittgenstein, no podemos hacer. Este es el sentido de explicar la idea de un lenguaje privado como una idea ininteligible y no simplemente equivocada.

La segunda interpretación que quisiera evaluar es la de Ayer (1954). Para este autor el meollo del argumento de Wittgenstein consiste en insistir que no hay una instancia

independiente de corrección que nos permita determinar si el hablante privado que se menciona en IF §258 ha empleado correctamente o no el símbolo 'S'. Pero si esto es correcto, piensa Ayer, lo mismo puede decirse cuando empleamos signos para referirnos a 'objetos públicos', pues el reconocimiento de que tales signos se emplean o no correctamente dependerá en última instancia de los sentidos del hablante:

Let the object to which I am attempting to refer be as public as you please, let the word which I use for this purpose belong to some common language, my assurance that I am using the word correctly, that I am using it to refer to the "right" object, must in the end rest on the testimony of my senses. (p.68)

Ayer cree que por mucho que nuestra justificación descansa en una instancia independiente, ello dependerá en cualquier caso de nuestros sentidos, por lo que volvemos a la cuestión inicial: ¿cómo saber si lo que llamamos dolor, o lo que identificamos como un recuerdo verídico, lo es efectivamente? Ayer, en consecuencia, piensa que los requisitos que Wittgenstein le exige a un eventual lenguaje privado tampoco podrían ser satisfechos por el lenguaje natural. Las críticas de Wittgenstein, según este modo de ver el asunto, no solo mostrarían la imposibilidad de un lenguaje privado, sino además del lenguaje público que hablamos a diario.

La objeción de Ayer es ingeniosa, pero falla por confundir la gramática de nuestros conceptos mentales o psicológicos al caer en errores similares a los presentados en el capítulo II (2.4). Que la comprensión depende de nuestros sentidos es un hecho empírico acerca de nosotros, pero no está lógicamente conectado con la gramática de la comprensión, o con la gramática asociada al reconocimiento de una sensación, como explica el propio Wittgenstein:

En la medida en que la enseñanza hace que se produzca la asociación, la sensación de reconocer, etc., etc. es la causa de los fenómenos de comprensión, obediencia, etc.; y es una hipótesis que se necesite el proceso de la enseñanza para producir estos efectos. Es concebible, en este sentido, que todos los procesos de comprensión, obediencia, etc. hubiesen ocurrido sin que a la persona se le hubiese enseñado nunca el lenguaje. (Esto, precisamente ahora, parece extremadamente paradójico.) (CAM, p. 40)

Lo paradójico está en que obviamente enlazamos el lenguaje, la comprensión, etc., con la enseñanza. Hay aquí una conexión causal que amenaza con sobreponerse a los criterios gramaticales. El aprender a hablar, a obedecer, a sumar, etc., son procesos que se

diferencian de los criterios gramaticales que nos permiten identificar que alguien sabe hablar o sumar. En general, distinguimos que alguien sabe hablar sin preocuparnos de cómo aprendió tal habilidad. De ahí que sea concebible que alguien nazca ya con la capacidad de hablar, pues los criterios, si bien están conectados en alguna medida con su causa empírica, son independientes de ellos. Por ello es de suma importancia distinguir entre la gramática de un fenómeno o habilidad, y el proceso causal que posibilitó su aprendizaje o adquisición.

Una vez que entendemos la diferencia entre los criterios gramaticales de la comprensión, y las causas que hacen posible el comprender, podemos ver que lo relevante al momento de aplicar una palabra o concepto no es el atender a nuestros sentidos para corroborar tal aplicación. De hecho, el error de Ayer, a mi juicio, consiste en asumir justamente lo que Wittgenstein pone en duda, a saber, que aquello que conozco a través de mis sentidos es inherentemente privado e incommunicable. El punto de Wittgenstein, como he intentado mostrar, es que aquello que conozco a través de mis sentidos es privado e incommunicable *si lo concibo al modo de un objeto privado*. Cuando nuestra investigación sigue un camino distinto y atendemos a la gramática de nuestros conceptos, nos damos cuenta de que la aplicación de nuestras palabras se inserta en una forma de vida en la cual hemos sido adiestrados y al interior de la cual se muestra que sabemos aplicar tales conceptos. De tal manera que el proceso causal a través del cual adquirimos tales habilidades, o el hecho empírico de que ellas dependan de nuestros sentidos, deviene irrelevante para lo que está en discusión.

La segunda consideración interesante que realiza Ayer es que cree que el argumento de Wittgenstein está basado en el verificacionismo. Este punto, me parece, es totalmente equivocado, como ya se mencionó en el capítulo anterior, pero es relevante insistir en ello, pues, como explica McGinn (2013, p.156), las interpretaciones del ALP que ponen el énfasis en que Wittgenstein habría mostrado que es necesaria la existencia de criterios públicos para la aplicación de conceptos psicológicos, hace que la objeción de Ayer sirva para atender a estos dos asuntos. Si esa es la interpretación que ha de dársele a las reflexiones de Wittgenstein, entonces bien puede quedar expuesto a esa clase de objeciones. Esto explica, en parte, la importancia de mostrar por qué Wittgenstein no es un conductista, pero también la importancia de darle un carácter sistemático a sus reflexiones.

Es importante enfatizar que cuando Wittgenstein afirma que se necesita una instancia que nos permita distinguir entre usos correctos e incorrectos no lo hace debido a un supuesto dogmático previo, sino que se debe a que una de las características gramaticales de aquello que llamamos ‘justificación’ está enlazada, a veces, con la idea de que exista algún tipo de verificación, distinto, por cierto, según de qué se trate. El requisito de justificación se deriva de la gramática del concepto y no de un supuesto. Prueba de ello es que Wittgenstein insiste en la idea de que una multitud de enunciados no requieren de justificación (nuestras expresiones de sensaciones, por ejemplo, en la mayoría de los casos). Preguntar por la verificación, explica Wittgenstein, no es una manera de determinar si una proposición tiene o carece de sentido, sino que es un intento de clarificar la gramática: “La pregunta por el modo y posibilidad de verificación de una proposición es sólo una forma particular de la pregunta «¿Qué significado le das?» La respuesta es una contribución a la gramática de la proposición” (IF §353). Por lo tanto, Ayer tiene razón en un punto: si el argumento de Wittgenstein depende del principio de verificación debería ser rechazado, pero ese no es el caso. La necesidad de tener un método de verificación no surge en Wittgenstein producto de una necesidad filosófica en el sentido peyorativo con que Wittgenstein a veces trata a esta disciplina, sino de una necesidad gramatical: lo que caracteriza este tipo de juegos de lenguaje es que hay en principio algún modo de justificar, y a veces la justificación estará enlazada con el modo de verificación, pero aquello también podría no ser el caso.

3.2 Kripke: ¿Hay una paradoja escéptica en el §201?

La publicación de *Wittgenstein: On rules and private language* (Kripke, 1982) proveyó no solo de una nueva interpretación a las *Investigaciones Filosóficas* sino además un cambio en la atención a lo que parecían ser los pasajes más relevantes del texto. No puedo aquí reconstruir en su totalidad la discusión que plantea Kripke, cuyo tratamiento detallado requeriría de otro texto. A pesar de ellos creo relevante atender a dos puntos de la lectura que Kripke hace de Wittgenstein, a saber, si acaso el §201 de las *Investigaciones Filosóficas* presenta o no una paradoja escéptica, a partir de lo cual podemos preguntar también acerca de la importancia de considerar a las IF como un texto sistemático. El lector familiarizado con el texto de Kripke podrá preguntarse qué sentido tiene atender a él en vista del explícito reconocimiento de este autor de estar llevando a cabo una interpretación que el propio Wittgenstein no aceptaría.⁴⁸ A pesar de ello, la interpretación de Kripke es útil por dos motivos. En primer lugar, sirve como contraste de la interpretación que intenté dar en el capítulo anterior acerca del ALP y, en segundo lugar, nos permite explicar una vez más, las razones por las cuales interpretar a Wittgenstein como si este estuviese dando argumentos acaba por desvirtuar la fuerza de sus reflexiones. Según Kripke el argumento del lenguaje privado ya está completo en el §202 donde Wittgenstein habría respondido a la paradoja escéptica que se presenta en el §201. Creo que esta lectura es totalmente equivocada tanto interpretativa como filosóficamente. Debido a la influencia que ha tenido la lectura de Kripke es que me parece adecuado mencionar algunas de las razones por las cuales su texto, en tanto interpretación de Wittgenstein, es inadecuado.

Kripke, a diferencia de buena parte de los comentarios y críticas que ha recibido el ALP, cree que el argumento, en realidad, se encuentra en las secciones anteriores al §243. De hecho, según este autor la conclusión del argumento estaría ya explicitada en el §202. Según Kripke, lo que haría Wittgenstein es introducir una paradoja escéptica en el §201, donde Wittgenstein afirma: “Nuestra paradoja era ésta: una regla no podía determinar ningún curso de acción porque todo curso de acción puede hacerse concordar con la

⁴⁸ Probably many of my formulations and recastings of the argument are done in a way Wittgenstein would not himself approve. So the present paper should be thought of as expounding neither 'Wittgenstein's' argument nor 'Kripke's': rather Wittgenstein's argument as it struck Kripke, as it presented a problem for him.” (Kripke, 1982, p. 5).

regla.” (IF §201). Para explicar en qué consistiría la paradoja y sus consecuencias, Kripke introduce un ejemplo matemático el cual paso a explicar.

Buena parte de los hablantes usamos el signo ‘+’ para designar la función matemática de la adición. Lo propio de captar la regla de la adición –a juicio de Kripke– es que esta nos permite calcular una cantidad en principio infinita de sumas, aun cuando solo hayamos calculado una cantidad finita de estas operaciones en el pasado. Considerando este punto, Kripke nos pide imaginar que debemos resolver la suma ‘68 + 57’ suponiendo que esta sea una de esas sumas que nunca hemos resuelto en el pasado (considerando que los números son infinitos y nosotros no, siempre habrá una suma con tal característica). Imaginemos, luego, que hacemos el cálculo y obtenemos como resultado ‘125’. Según Kripke esta sería la respuesta correcta en dos sentidos. En primer lugar, en un sentido aritmético y, en segundo lugar, en un sentido metalingüístico, en tanto el signo ‘+’ es el mismo que hemos empleado en el pasado y que, aplicado a esta adición, da como resultado 125.

Kripke, luego, introduce en el ejemplo a un escéptico que pone en duda nuestra respuesta anterior en su sentido metalingüístico. Quizá, sugiere el escéptico, considerando mi uso pasado de ‘+’ la respuesta que debería haber dado a ‘68 + 57’ es ‘5’ y no ‘125’. Por supuesto, si nos viéramos forzados a ensayar una respuesta para el escéptico diríamos que simplemente estamos aplicando la regla que aprendimos en el pasado. Pero esto es justamente lo que el escéptico cuestiona. Tomando en cuenta que nunca he calculado con números mayores a 56, es concebible que haya usado ‘+’ y ‘más’ para denotar una función distinta, como la que Kripke llama ‘cuás’⁴⁹, cuyo símbolo es ‘ \oplus ’, y es definida del siguiente modo:

$$x \oplus y = x+y \text{ if } x, y < 57$$

$$x \oplus y = 5 \text{ otherwise (p.9)}$$

El escéptico explota la posibilidad de que el resultado de ‘68 + 57’, tal como he usado la regla de adición en el pasado, sea ‘5’ y no ‘125’. Es decir, que en todos los usos pasados de la regla yo haya querido significar ‘cuás’ en vez de ‘más’, lo cual es, si atendemos a la definición del símbolo, compatible con todos los usos pasados.

⁴⁹ En el texto original hay un juego de palabras entre ‘plus’ y ‘quus’, por lo que aquí sigo la traducción de Kripke (2006) en que se traduce ‘quus’ como ‘cuás’ para mantener el juego de palabras, ahora entre ‘más’ y ‘cuás’.

La situación que describe Kripke es, sin duda, extravagante, pero tiene como objetivo el mostrar algunos puntos interesantes que aparecen una vez que intentamos responder a su desafío. En el ejemplo de Kripke el escéptico pone en duda dos puntos principales:

First, he questions whether there is any *fact* that I meant plus, not quus, that will answer his sceptical challenge. Second, he questions whether I have any reason to be so confident that now I should answer '125' rather than '5'. (p.11)

A partir de estos cuestionamientos por parte del escéptico, es que Kripke desprende dos condiciones que, a su juicio, debería satisfacer una respuesta apropiada a este desafío:

First, it must give an account of what fact it is (about my mental state) that constitutes my meaning plus, not quus. But further, there is a condition that any putative candidate for such a fact must satisfy. It must, in some sense, show how I am justified in giving the answer '125' to '68 + 57'. (p. 11)

Para responder al escéptico se requiere, en consecuencia, una justificación no arbitraria que fundamente que '125' es la respuesta apropiada para '68+57' dado mi uso anterior, y no '5'. El desafío no es, sin embargo, total. El escéptico no está dudando, por ejemplo, del uso presente del signo '+', lo central es que el escéptico "...merely questions whether my present usage agrees with my past usage, whether I am presently conforming to my previous linguistic intentions" (p.12).⁵⁰ Este es, pues, el punto central:

The sceptic doubts wheter any instructions I gave myself in the past compel (or justify) the answer '125' rather than '5'. He puts the challenge in terms of a sceptical hypothesis about a change in my usage.

Perhaps when I used the term 'plus' in the *past*, I always meant quus: by hypothesis I never gave myself any explicit directions that were incompatible with such a supposition. (p.13)

Lo que Kripke presenta no es más que un modo enrevesado de algo que Wittgenstein había afirmado con mayor claridad, a saber, que si abordamos el seguimiento de reglas de este modo, la conclusión que alcanzaremos es que cualquier curso de acción es

⁵⁰ Kripke menciona, además, ciertos supuestos para que el ejercicio funcione: "The ground rules of our formulation of the problem should be made clear. For the sceptic to converse with me at all, we must have a common language. So I am supposing that the sceptic, provisionally, is not questioning my present use of the word 'plus'; he agrees that, according to my present usage, '68 plus 57' denotes 125. Not only does he agree with me on this, he conducts the entire debate with me in my language as I presently use it" (pp.11–12).

compatible con alguna interpretación de la regla, para lo cual, por supuesto, no podemos apelar a otra regla so pena de caer en una regresión al infinito. Hasta aquí el texto de Kripke tiene algún sentido en cuanto es correcto afirmar que para Wittgenstein no hay un hecho que determine la aplicación de la regla. Es más, no hay ni un hecho, ni otra regla, ni un estado mental privado, etc., que determine la aplicación de la regla.

Lo relevante para el ALP es que lo que Kripke entiende acá como una paradoja puede también aplicarse, cambiando lo que haya que cambiar, a los conceptos de sensaciones, de colores y, en general, a lo interno (p.20). Como vimos con el ejemplo del diario privado (2.5.3), el eventual hablante no sería capaz de identificar correctamente que ‘S’ refiere a la misma sensación a la que aplicó tal signo en el pasado. Es cierto que no hay ni un hecho, ni una interpretación que determine la aplicación de la regla ni tampoco de nuestros conceptos de sensación. Pero el lugar que le confiere Wittgenstein a esta reflexión es incoherente con aquel que le asigna Kripke. A juicio de este último la respuesta de Wittgenstein a la paradoja consistiría en aceptar aquello que el escéptico pone en duda –que existan hechos que determinen el que haya querido significar ‘más’ y no ‘cuás’ en el pasado– para luego desarrollar una explicación alternativa. Lo que haría Wittgenstein sería, entonces, un cambio en el modo de aproximarse al significado que representaría además el tránsito de la filosofía del TLP a la filosofía de las IF:

Wittgenstein replaces the question, "What must be the case for this sentence to be true?" by two others: first, "Under what conditions may this form of words be appropriately asserted (or denied)?"; second, given an answer to the first question, "What is the role, and the utility, in our lives of our practice of asserting (or denying) the form of words under these conditions?" (p.73)

Este cambio de pregunta representaría un cambio en el modo en que Wittgenstein se aproxima al problema del significado, moviéndose desde una teoría de condiciones de verdad, la cual habría adoptado en el TLP, a una teoría de condiciones de aserción (p.74), en la cual los aspectos centrales no serían el establecimiento de condiciones necesarias y suficientes, sino que, en cambio, el énfasis estaría en el acuerdo de las prácticas al interior de una comunidad. Lo que me interesa en esta sección, sin embargo, no es tratar con la respuesta a la paradoja que postula Kripke⁵¹, sino con la idea misma de que habría algo

⁵¹ Para una crítica apropiada a Kripke tanto interpretativa como filosóficamente véase Baker & Hacker (1984)

así como una paradoja en el texto de Wittgenstein. Paso, entonces, a presentar dos razones sistemáticas por las cuales considero que no hay paradoja alguna y por lo tanto tampoco una respuesta a esta en el texto de Wittgenstein.

En primer lugar, como explica Hacker (2019), la discusión que va desde el §138 al §202 no podría haber demostrado la imposibilidad de un lenguaje privado puesto que “...it would have left open the possibility that a common language in social group is a congruence of ‘private’ languages built on private ostensive definitions employing ‘ideas’ as simples –as Locke explicitly, and most other empiricists implicitly, had supposed” (p.12). Kripke, en este sentido, parece no reparar en las diferencias entre aquello que nos lleva a pensar las sensaciones como algo privado –la idea de que conozco una sensación por el propio caso–, y aquello que nos lleva a pensar que una regla o bien determina su aplicación, o bien es interpretable de cualquier modo. El ataque de Wittgenstein a la idea de un lenguaje privado no puede, en consecuencia, estar completo en este párrafo pues hasta este punto del texto no está claro por qué una definición ostensiva privada sería imposible.

En segundo lugar, considero que aquello que Wittgenstein llama ‘nuestra paradoja’ en el §201 tiene un sentido totalmente distinto a aquel que le da Kripke. El problema para Wittgenstein no es la paradoja, sino lo que nos lleva a creer que hay una paradoja, es decir, la idea de que el seguir una regla sería algo así como un estado interno y privado de quien la sigue. La paradoja es, para Wittgenstein, lo que muestra que hemos ido por mal camino y no aquello a lo cual hay que responder. La paradoja aparece *solo si* tratamos al seguimiento de reglas, y en consecuencia al significado, como un proceso oculto. La paradoja es una señal del problema y no el problema mismo. Esto, a mi juicio, queda clarificado inmediatamente después de que Wittgenstein se refiere a la paradoja, el cual Kripke omite:

Que hay ahí un malentendido se muestra ya en que en este curso de pensamientos damos interpretación tras interpretación; como si cada una nos contentase al menos por un momento, hasta que pensamos en una interpretación que está aún detrás de ella. Con ello mostramos que hay una captación de una regla que *no* es una *interpretación*, sino que se manifiesta, de caso en caso de aplicación, en lo que llamamos «seguir la regla» y en lo que llamamos «contravenirla» (IF §201).

Este modo de reflexionar es típico de Wittgenstein: si llegamos a la conclusión de que la comunicación es imposible, hemos ido por mal camino; si llegamos a la conclusión de que solo yo puedo tener mis dolores, algún problema debe haber en nuestra reflexión; si llegamos a la conclusión de que cualquier curso de acción es compatible con la regla, hemos llegado a un callejón sin salida; si llegamos a la conclusión que el concepto de ‘tiempo’ es misterioso a pesar de que lo empleamos a diario, hemos llegado a un punto muerto; si hemos llegado a la conclusión de que una piedra puede sentir dolor, algo tiene que haber salido mal en nuestra reflexión, etc. Lo central es que en ninguno de estos casos se presenta una paradoja escéptica que deba responderse. La paradoja escéptica es el final de un camino equivocado: hay que volver atrás, no hacerse camino *a través* de la paradoja, como sugiere Kripke.

Volver atrás supone reconocer las ideas que nos han llevado a caer en la paradoja. Como explica Finkelstein (2008), uno llega a la paradoja influido al menos por dos ideas equivocadas. En primer lugar, la idea de que siempre habría una brecha entre la regla y su aplicación que debe ser copada por una interpretación que media entre ambas y, en segundo lugar, la idea de que una regla carece de significado si no hay un acto de comprensión que le de vida (pp.79–80). Este modo de abordar el seguimiento de reglas acaba por malentender la gramática de la interpretación, pues una interpretación

...is a kind of explanation. It makes sense to provide an interpretation of a sentence (or a signpost) when someone has misunderstood it or when there’s a real danger that someone will misunderstand it. This is where interpretation has, as it were, its home. When doing philosophy, however, we find ourselves insisting that interpretation is called for wherever we can *imagine* a misunderstanding. An adequate interpretation, we think, is one that would eliminate all chance of anyone’s misapplying a sentence or rule (p. 81)

Como vimos en el capítulo anterior (2.4), somos capaces de seguir una regla en virtud de que hemos sido entrenados para ello al interior de una forma de vida: “Todo signo parece por sí solo muerto. ¿Qué es lo que le da vida? — Vive en el uso” (IF 432). Para Wittgenstein, en consecuencia, la paradoja no tiene el carácter de un problema a ser superado, sino que tiene como función mostrar que hemos llegado a un punto muerto. Uno no tiene, entonces, que aceptar la paradoja escéptica, pues lo que intenta mostrar Wittgenstein, a mi juicio, es que una vez que nuestra investigación está bien encaminada, la paradoja no aparece y, por lo tanto, tampoco una respuesta a la misma. Por ello el texto

de Kripke no solo es equivocado en tanto interpretación (lo cual no es problemático dados sus propios objetivos) sino que –y este es el punto principal– acaba por restarle fuerza e impacto a las reflexiones de Wittgenstein. Este tipo de lecturas omiten lo que es realmente importante, a saber, que uno acaba haciendo mala filosofía *solo si* ha quedado obnubilado por una idea equivocada, como en este caso, en que una falsa visión de las reglas nos lleva a paradojas.

La lectura de Kripke, en definitiva, sirve como contraste para la interpretación que he intentado sugerir en el capítulo anterior, en la cual he sostenido que una lectura interpretativamente adecuada de Wittgenstein debe evitar atribuirle tesis filosóficamente sustantivas, pues de lo contrario acabamos por disminuir el valor filosófico de su obra.

3.3 ¿Por qué importa el ‘argumento del lenguaje privado’? La autoridad de la primera persona

Es difícil exagerar la multitud de consecuencias que tiene el ALP para la filosofía, tanto para disolver problemas como para aclararlos. Uno de esos problemas lo constituye la así llamada ‘autoridad de la primera persona’ (APP en lo que sigue) el cual puede resumirse en la siguiente pregunta: ¿Qué explica que nuestras afirmaciones de primera persona tengan un estatus especial? El argumento del lenguaje privado nos provee de insumos que permiten, a mi juicio, tener una respuesta satisfactoria a la pregunta. Quiero discutir esto a partir del texto de Finkelstein (2008) *Expression and the Inner*, cuya explicación de la autoridad de la primera persona puede considerarse un desarrollo de las reflexiones de Wittgenstein y que concuerda con la interpretación que he intentado proveer en este trabajo. Tratar con el trabajo de Finkelstein nos permitirá, por lo tanto, reconocer uno de los múltiples rendimientos filosóficos que pueden extraerse de la obra del segundo Wittgenstein.

Finkelstein considera que una explicación de la autoridad de la primera persona debería ser satisfactoria en al menos tres aspectos: intimidad, naturalización, y responsabilidad. Por intimidad se entiende un punto de la discusión que no es puesto en duda, a saber, que si alguien quiere saber acerca de mi estado psicológico, yo soy, usualmente, quien está en la mejor posición para responder; por naturalización se entiende el no postular mecanismos de detención metafísicos o abstractos acerca de los cuales no hay claridad de su operación; y por responsabilidad se entiende que una explicación de la APP debe ser

capaz de distinguir los estados mentales de los que somos responsables de aquellos que no.

Finkelstein comienza por rechazar lo que identifica como los dos intentos principales que se han dado para explicar la autoridad de la primera persona. La primera posición que rechaza Finkelstein es la del detectivismo (*detectivism*):

A detectivist is someone who believes that a person's ability to speak about her own states of mind as easily, accurately, and authoritatively as she does may be explained by appeal to a process by which she *finds out* about them. According to detectivism, I am able to state my own thoughts and feelings because they are conscious, and they're conscious thanks to a cognitive process by which I have detected their presence. If I'm in an especially good position to say what's in *my* mind, it is because this cognitive process provides me with better epistemic access to my mental states than other people have to them. (p.9)

Si bien no todo detectivista acepta la posibilidad de un lenguaje privado⁵², se puede establecer una relación entre ambas tesis según la cual una vez que se acepta la posibilidad de tal lenguaje y sus características, se sigue con naturalidad que la APP debe explicarse de este modo. Si solo yo tengo acceso directo, por ejemplo, a mis deseos, ello explica el que yo suela tener un estatus privilegiado al hablar de ellos.

Según Finkelstein el detectivismo falla por varias razones, algunas de las cuales paso a explicar. En primer lugar, no satisface el criterio de naturalización en cuanto postula un mecanismo de detección que linda con el dualismo y, en consecuencia, acaba por heredar los problemas de esta tradición. Tampoco proveen de una respuesta satisfactoria, a juicio de este autor, las teorías que conciben la relación entre el sujeto y sus estados mentales o psicológicos como análoga a la relación perceptiva que tenemos con los objetos, pues, entre otras críticas, no satisfacen el criterio de responsabilidad, en cuanto la diferencia entre quien percibe y lo percibido que es propia de la relación perceptiva, minaría la autoridad de primera persona. No tendría sentido, por ejemplo, afirmar que he detectado un deseo y al mismo tiempo considerarme responsable del mismo. Cabe agregar, además, como vimos en las secciones anteriores, que una descripción supone que lo descrito sea,

⁵² Si uno se toma en serio propuestas eliminativistas como la de Paul Churchland (1981), entonces debe aceptar que en el futuro otra persona –un neurocientífico, por ejemplo– sabrá mejor que X lo que X siente o piensa. Para este tipo de propuestas los estados mentales o psicológicos son solo contingentemente privados.

en principio, accesible a otros, característica que no se cumple en una teoría de esta naturaleza.

Un segundo intento de explicar la autoridad de la primera persona que Finkelstein rechaza es el ‘constitutivismo’ (*constitutivism*):

According to what I’ll be calling “constitutivism”, my authority concerning my own states of mind come to this: typically, what I say or think about my own mental states plays a constitutive role in determining what it is. Mental state self-ascriptions are unlike observation reports in that their constitute, to some significant extent, they facts to which they refer. (p.28)⁵³

Según el constitutivismo, si alguien me pregunta por mi estado psicológico, mi respuesta hace que ello sea el caso. Mi declaración constituye –de ahí el nombre– el que yo esté en tal estado psicológico. Lo mismo vale para otras situaciones, por ejemplo, cuando alguien me pregunta por aquello que estoy pensando, mi respuesta constituirá aquello que pienso y hará que eso sea el caso.

Ya sean los pensamientos o las declaraciones aquello que constituye los estados mentales, el constitutivismo, a juicio de Finkelstein, presenta serios problemas a la hora de explicar la APP. En primer lugar, el constitutivismo no deja lugar a la simpatía (la cual es el reverso del requisito de responsabilidad). Adoptar el constitutivismo supone aceptar, por ejemplo, que mi dolor de cabeza está constituido por mi declaración que informa de ello, lo cual, al ser un tipo de decisión, deja fuera de la explicación aquellos dolores respecto de los cuales no responsabilizaríamos a quienes los sufren. Dicho de otro modo, yo no *decido*, usualmente, tener un dolor de cabeza, a pesar de que hay instancias en que puede ser razonable atribuirme responsabilidad (p.45–50).

La crítica de Wittgenstein a la idea de un lenguaje privado deja, a mi juicio, totalmente desechada la posibilidad de explicar la APP desde la perspectiva del detectivismo. Pero el mérito de Wittgenstein no está únicamente en poner de manifiesto el sinsentido de ciertas teorías, sino también en permitirnos una visión sinóptica. Como vimos en el capítulo anterior (2.5.4), las reflexiones de Wittgenstein permiten clarificar la relación entre lo interno y lo externo, lo cual nos deja en una posición promisoría para explicar la

⁵³ He omitido los reparos específicos que Finkelstein realiza a la propuesta de John McDowell, pues en último término la teoría es constitutivista y se le aplican las objeciones que sí menciono. Para los detalles véase el tercer capítulo de Finkelstein (2008).

APP. El constitutivismo, por otro lado, tampoco parece ser una explicación razonable en tanto es incapaz de distinguir entre aquellos estados mentales de los que podemos ser responsables de los que no.

Para comprender la explicación de Finkelstein es apropiado recordar una de las lecciones que extrajimos a partir de la discusión en torno al seguimiento de reglas, a saber, que no es necesaria una interpretación que medie entre la regla y su aplicación. Algo similar puede decirse respecto del modo en que vemos la conducta de los demás. No vemos, afirma Wittgenstein, meros movimientos a los que les sigue una interpretación. Por el contrario, vemos emociones, vemos personas que sufren, que se alegran, etc.:

"La emoción se ve." –¿En oposición a qué? –No se ven las contorsiones del rostro y se hacen conjeturas (como el doctor que da un diagnóstico) para hablar de alegría, aflicción o aburrimiento. Suele describirse un rostro directamente como triste, radiante, aburrido, aun cuando se sea incapaz de ofrecer otra descripción de las facciones del rostro. –La aflicción, se podría decir, está personificada en el rostro.

Esto pertenece al concepto de la emoción. (Z §225).

Hay casos, por cierto, en que hay una interpretación que media entre los gestos, muchas veces ambiguos, y su comprensión, tal como a veces necesitamos de un diccionario para comprender lo que dice alguien en una lengua que nos es desconocida. Pero una vez que somos parte de una forma de vida, ya no solemos requerir de tal interpretación. Hemos, por decirlo de algún modo, adquirido la habilidad. Una vez que aprendemos a distinguir las emociones de los otros –si es que esto es algo que se aprende– no vemos meros movimientos inconexos, sino que vemos la emoción, la alegría, el dolor, etc.

Uno de los rasgos que identifica Wittgenstein que se enlaza con la APP es que solemos atribuirnos a nosotros mismos estados mentales. Expresamos nuestras intenciones, deseos, sensaciones, etc. explicitándolas. Y estas expresiones, como vimos en la crítica al detectivismo y al lenguaje privado, no son reportes ni descripciones. Es a partir de estos puntos que Finkelstein extrae tres lecciones acerca de la APP que cabe formular del siguiente modo:

- (i) Uno está en mejores condiciones para responder acerca de sus estados mentales por la misma razón que, si quiero saber acerca del estado mental de alguien, debo mirarlo a él y no a otro. Las auto atribuciones de estados

mentales, tal como las expresiones del rostro o los gestos, suelen hacer manifiesto aquello de lo cual *son* esas atribuciones.

- (ii) Las auto atribuciones de estados mentales no son reportes ni descripciones, en el mismo sentido en que una sonrisa u otro gesto tampoco requiere de evidencia.
- (iii) El problema de la APP surge en torno a las auto atribuciones de estados mentales y no respecto de los gestos porque en el primer caso la declaración cumple además una función asertórica, es decir, dice algo verdadero, usualmente, acerca del hablante. (Finkelstein, 2008, p. 101–102).

Tenemos, entonces, una similitud fundamental entre los gestos y las auto atribuciones de estados mentales, a saber, que en ambos casos se hace manifiesto el estado psicológico del hablante. Tenemos también una diferencia, la cual consiste en que las declaraciones que hacemos acerca de nuestros estados psicológicos tienen un valor de verdad, usualmente verdadero.

Finkelstein hace ver que la autoridad de primera persona no solo se restringe a lo que en este trabajo he llamado ‘lo interno’, sino que hay dos instancias adicionales, a saber, autoridad respecto de nuestra conducta y respecto de nuestros pensamientos. (pp. 102–103). Aquí cabe observar que respecto de nuestra conducta el error en el que podemos caer es similar a aquel que identifica Wittgenstein y desarrolla Finkelstein en torno al seguimiento de reglas. Podríamos creer equivocadamente que

Our movements and their effects are, in themselves, without determinate *psychological* content. In order to understand how bodily movements may be expressive of a particular mental condition, we need to see what gives them psychological significance. If they are to be understood *as* psychological significant, movements /.../ must somehow be *invested* with content (eg., via interpretation) (p. 90).

Los casos que le interesan a Finkelstein son aquellos en que el motivo de la expresión o los gestos no son claros y el asunto solo parece resolverse preguntándole a la persona en cuestión. Pero hay otro caso que Finkelstein reconoce como uno en el cual tenemos APP, a saber, respecto de nuestros pensamientos. Este punto se conecta directamente con el ya mencionado en torno a la incertidumbre y la mentira que caracteriza a nuestros juegos de lenguaje psicológicos (2.5.4). Podemos pensar algo y no decirlo, y podemos, también,

decir algo respecto de lo cual creemos justo lo contrario. Finkelstein nota que no es para nada obvio el modo en que los tres puntos mencionados más arriba son capaces de explicar estos dos tipos de autoridad adicionales. Para explicar el tipo de autoridad que tenemos respecto de lo que nuestra conducta expresa, Finkelstein sugiere el siguiente ejemplo:

Imagine a corporate board meeting at which the chief executive officer has this to say about a midlevel employee: “Phillips is a real team–player, by which I mean –not that he’s a stupid sheep, but– that he won’t help himself at the expense of this company.” (p. 104)

El primer punto que cabe poner de manifiesto en este ejemplo es que la segunda parte de la oración (lo que entiende el CEO por ‘team–player’) es una explicación de la primera parte que nos permite entender qué quiere decir el hablante con tal expresión. Es, podríamos decir, un complemento que contextualiza su declaración y nos permite entenderla. Del mismo modo, piensa Finkelstein, se puede entender la APP con la que las personas hablan acerca de su propia conducta. Cuando le pregunto a alguien si llora producto del dolor o producto de la tristeza, su respuesta contextualiza aquello acerca de lo cual estoy preguntando. La conducta y la explicación constituyen lo que Finkelstein llama una ‘unidad única de inteligibilidad’ (p.105), la cual solo cabe comprender en su conjunto, tal como la declaración del CEO.

Algo similar piensa Finkelstein en lo que respecta a la APP de los pensamientos, lo cual es ilustrado a partir de la siguiente situación que toma del propio Wittgenstein:

Una espera está inserta en una situación de la cual se origina. La espera de una explosión puede originarse, por ejemplo, de una situación en que *es de esperarse* una explosión. El que la espera, ha oído cuchichear a dos personas: “Mañana a las diez será encendida la mecha”. Después piensa: tal vez alguien aquí se proponga hacer saltar una casa por los aires. Hacia las diez se pone inquieto, al menor ruido se sobresalta, y, al fin, responde a la pregunta de por qué está nervioso: “Espero...”. Esta respuesta, por ejemplo, hará comprensible su comportamiento. También nos podrá en condición de imaginarnos sus pensamientos y sentimientos. (Z §67. Como se cita en Finkelstein, 2008, p. 113)⁵⁴

⁵⁴ En el libro de Finkelstein la cita de Wittgenstein aparece en inglés.

A juicio de Finkelstein, el pensamiento de aquel que espera la explosión juega el mismo rol que las explicaciones acerca de la propia conducta, o la explicación del CEO en el ejemplo anterior: contextualizar. Finkelstein lo explica del siguiente modo:

...whether I am (1) avowing a pain aloud, (2) ascribing a pain to myself in thought, or (3) stating that some gesture or grimace of mine was an expression of pain, my selfascription (or interpretation) is not *mere* ascription (or interpretation); it contextualizes that which it ascribes (or interprets). /.../ I speak with a special sort of authority about my own mental states because mental state avowals express their subject matter. (p.113)

Los tres puntos que Finkelstein considera esenciales acerca de la APP son plenamente compatibles con estos dos tipos adicionales de autoridad. Las situaciones en las que nos auto atribuimos estados mentales no son descripciones ni tampoco meras interpretaciones, sino que expresan aquello acerca de lo cual esos estados *son* a través de enunciados o pensamientos que contextualizan nuestras expresiones de primera persona.

Más allá de si se acepta o no la explicación de Finkelstein en torno a la APP, es indudable, a mi juicio, que las reflexiones de Wittgenstein nos dejan en una situación favorable para entender la APP. Una vez que hemos comprendido por qué la idea de un lenguaje privado es ininteligible y hemos, además, clarificado la gramática de los conceptos mentales, hemos dado el primer paso para alcanzar una visión adecuada de nuestros conceptos y su relación con la experiencia.

Conclusión

El objetivo central de esta tesis ha sido presentar las críticas de Wittgenstein a la idea de un lenguaje privado y su importancia para la reflexión filosófica. Con miras a tal objetivo es que en el primer capítulo he presentado una primera aproximación de lo que Wittgenstein entiende por un lenguaje privado. Luego he añadido tres ejemplos en los que distintos autores trataron tópicos relacionados con la idea de un lenguaje privado.

En el segundo capítulo he presentado el ALP en el contexto de las *Investigaciones Filosóficas*. La razón de no tematizar enseguida los pasajes más relevantes es que considero imprescindible para su comprensión una idea general del lugar que le cabe a estas secciones en la obra del segundo Wittgenstein. De tal modo que antes de presentar el ALP me he referido a la noción del lenguaje y la filosofía que caracterizan la obra del segundo Wittgenstein. Luego he realizado un breve repaso a la discusión en torno a la comprensión y al seguimiento de reglas, pues en alguna medida las críticas a la posibilidad de un lenguaje privado se vuelven explícitas ya en esta parte del texto. Una vez presentados estos puntos, he intentado entregar una interpretación del ALP que sea coherente con la obra en su conjunto, lo cual, a mi juicio, enseña que para Wittgenstein la idea de un lenguaje privado es un mero sinsentido.

Finalmente, he atendido a una pequeña muestra de algunas de las reacciones que han generado las reflexiones de Wittgenstein en torno a este tópico, con el objetivo de aclarar algunos puntos problemáticos y contrastar estas interpretaciones con aquella que he presentado en el segundo capítulo. Para ello he revisado brevemente parte de las interpretaciones de Alfred Jules Ayer, Norman Malcolm, y Saul Kripke. Para finalizar he presentado uno de los múltiples rendimientos filosóficos que pueden desprenderse del ALP, a saber, su conexión con el problema de la ‘autoridad de la primera persona’ y su capacidad para explicar el modo en que hablamos acerca de nosotros.

El ‘argumento del lenguaje privado’ tiene múltiples implicancias filosóficas que cabe seguir investigando. Por lo pronto, cabe mencionar su relevancia para el así llamado ‘problema mente-cuerpo’, en tanto la perspectiva de Wittgenstein nos permite clarificar en qué sentido cabe distinguir estos dos conceptos. Al entender que la diferencia es gramatical y no metafísica, Wittgenstein sugiere un camino distinto al tradicional para abordar este problema. En conexión con el ‘problema mente-cuerpo’ también se

encuentra la discusión en torno a los *qualia*. Según algunos de los defensores de esta noción, toda experiencia consciente va asociada con un cierto aspecto cualitativo que tendría la propiedad de ser privado e incomunicable. La crítica de Wittgenstein, en consecuencia, bien podría aplicarse a esta noción. Este es un punto no menor si consideramos la estrecha relación que suele establecerse entre la consciencia y el aspecto cualitativo de la experiencia. Un enfoque que tomase en vista las reflexiones de Wittgenstein bien podría ayudar a clarificar esta relación y así quitar el halo de misterio que rodea al fenómeno de la consciencia.

Resumen

El presente texto tiene como objetivo interpretar el así llamado ‘argumento del lenguaje privado’ que Wittgenstein presenta en las *Investigaciones Filosóficas*. La idea que guía el trabajo es que tales pasajes solo pueden comprenderse de manera adecuada a luz del proyecto que Wittgenstein desarrolla en su segundo periodo filosófico. Una vez que se insertan estas reflexiones en su contexto adecuado, ellas aparecen en toda su radicalidad, a saber, que un lenguaje privado no es una idea equivocada o falsa, sino que derechamente ininteligible, de lo cual se siguen una serie de consecuencias de la mayor relevancia para el ejercicio filosófico.

Bibliografía

Ayer, A. (1954). Symposium: "Can There Be A Private Language?" *Aristotelian Society Supplementary Volume*, 28(1), 63–76.

_____ (1959). "Editor's Introduction". En Ayer, A. J. (ed.) *Logical Positivism*. New York: Glencoe.

Baker, G. P., & Hacker, P. M. S. (1984). *Scepticism, Rules and Language*. Oxford: Blackwell.

_____ (2005). *Wittgenstein: Understanding and meaning. Vol. 1 of an Analytical commentary on the Philosophical investigations. Part I: Essays*. Second edition (by P. M. S. Hacker). Oxford: Blackwell.

Carnap, R., Hahn, H., & Neurath, O. (1929). *Wissenschaftliche Weltauffassung. Der Wiener Kreis*. Viena: Artur Wolf Verlag.

Carnap, R. (1995) *The Unity of Science*. Bristol: Thoemne Press.

Churchland, P. (1981). Eliminative Materialism and Propositional Attitudes. *Journal Of Philosophy*, 78(2), 67–90.

Cordua, C. (2013). *Wittgenstein*. Santiago de Chile: Ediciones UDP.

Cottingham, J. (2008). *Cartesian Reflections: Essays on Descartes's Philosophy*. New York: Oxford University Press.

Descartes, R. (1964–1974). *Oeuvres de Descartes*. Ch. Adam & P. Tannery, eds. Paris: J.Vrin. Vol. VII y VIII.

_____ (2014). *Meditaciones acerca de la filosofía primera*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Fann, K. T. (1975). *El concepto de filosofía en Wittgenstein*. Madrid: Tecnos.

Finkelstein, D. (2008). *Expression and the inner*. Cambridge: Harvard University Press.

Frege, G. (1918–1919). "El pensamiento", En G. Frege, *Escritos lógico-filosóficos* (pp.151–185). Buenos Aires: Colihue

García Suárez, A. (2019). *Nuevas aproximaciones a los modos de significar*. Madrid: Tecnos.

Glock, H.J. (2017). "Philosophy and Philosophical Method." En H.J. Glock y J. Hyman (Eds.), *A companion to Wittgenstein* (pp. 231–251.). Chichester: Wiley–Blackwell.

Hacker, P.M.S. (1986). *Insight and illusion: Themes in the Philosophy of Wittgenstein*, Revised edition. Oxford: Oxford University Press.

_____ (2019). *Wittgenstein: Meaning and Mind. Vol. 3 of An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations, Part I: Essays*, Second edition. Oxford: Blackwell.

Karczmarczyk, P. (2011). *El argumento del lenguaje privado a contrapelo*. Buenos Aires: EDULP.

Kenny, A. (1966). "Cartesian Privacy". En G. Pitcher (Ed.), *Wittgenstein: The Philosophical Investigations* (pp. 352–370.) New York: Doubleday.

_____ (1986). "Wittgenstein on the Nature of Philosophy". En A. Kenny, *The legacy of Wittgenstein* (pp.38–60.) Oxford: Basil Blackwell.

Kripke, S. (1982). *Wittgenstein: On Rules and Private Language*. Cambridge: Harvard University Press.

_____ (2006). *Wittgenstein a propósito de reglas y lenguaje privado*. Madrid: Tecnos.

Locke, J. (2004). *An essay concerning human understanding*. London: Penguin Books.

Malcolm, N. (1954). "Wittgenstein's Philosophical Investigations." *The Philosophical Review*, 63(4), 530–559.

McGinn, M (2011). "Grammar in the Philosophical Investigations". En M. McGinn y O. Kuusela (Eds.), *The Oxford Handbook of Wittgenstein* (pp. 646–666). New York: Oxford University Press.

_____ (2013). *The Routledge guidebook to Wittgenstein and the Philosophical Investigations*. New York: Routledge.

Monk, R. (2016). *Ludwig Wittgenstein*. Barcelona: Anagrama.

- Mundle, C. (1966). "‘Private Language’ and Wittgenstein's Kind of Behaviourism". *The Philosophical Quarterly*, 16(62), 35–46.
- Nagel, T. (1970). "Armstrong on the Mind." *The Philosophical Review*, 79(3), 394–403.
- Rhees, R. (1984). "The Language of Sense Data and Private Experience — I". *Philosophical Investigations*, 7(1), 1–45.
- Russell, B. (2001). *The Problems of Philosophy*. New York: Oxford University Press.
- Schlick, M. (1936). "Meaning and Verification". *The Philosophical Review*, 45(4), 339–369.
- Stern, D. (2004). *Wittgenstein's philosophical investigations: An introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____ (2011). "Private language". En M. McGinn y O. Kuusela (Eds.) *The Oxford Handbook of Wittgenstein* (pp. 333–350). New York: Oxford University Press.
- Wittgenstein, L. (1929). "Some remarks on the logical form". *Aristotelian Society Supplementary Volume*, 9(1), 162–171.
- _____ (1968). II: Notes for Lectures on "Private Experience" and "Sense Data." *The Philosophical Review*, 77(3), 275–320.
- _____ (1979). *Zettel*. México D.F: UNAM.
- _____ (1992). *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Alianza.
- _____ (2003). *Sobre la Certeza*. Barcelona: Gedisa.
- _____ (2007). *Cultura y valor*. Madrid: Espasa Calpe.
- _____ (2008). *Últimos escritos sobre la Filosofía de la Psicología. Volúmenes I y II*. Madrid: Tecnos.
- _____ (2010). *Investigaciones Filosóficas*. Barcelona: Crítica.
- _____ (2014). *Escrito a máquina [The big Typescript. TS 213]*. Madrid: Trotta.
- _____ (2016). *Observaciones sobre La rama dorada de Frazer*. Santiago de Chile: Táchitas.
- _____ (2017). *Los cuadernos azul y marrón*. Madrid: Tecnos.

