

LA FÁCIL TRANSICIÓN DEL ALGUNO AL TODOS

JUAN JOSÉ ACERO *

RESUMEN

La principal labor que realizó Wittgenstein a propósito de las relaciones entre lenguaje y pensamiento fue insistir en la faceta conceptual —él la llamó *gramatical*— de esas relaciones. El presente artículo reseña, primero, las principales rectificaciones de índole conceptual que Wittgenstein pensó que era preciso llevar a cabo en la investigación de esas relaciones. En su parte central, se examina un argumento, que he denominado el Argumento del Alguno al Todos, en el que se detiene en *Investigaciones filosóficas* §§, 344-350 que nos impide reconocer la necesidad de acometer esas rectificaciones. El análisis del argumento concluye que lenguaje y pensamiento han de regirse por un principio de sistematicidad del sentido (o del significado) como el que es hoy común invocar en la ciencia cognitiva en general. La parte final ilustra las críticas de Wittgenstein al principio de la sistematicidad del sentido con material procedente de *Zettel*.

* Universidad de Granada, España.

THE EASY TRANSITION FROM "ANYONE" TO "EVERYONE"

JUAN JOSÉ ACERO *

ABSTRACT

The main task developed by Wittgenstein concerning the relations between language and thought was to insist on their conceptual aspect –which he called *grammatical*. In the first place this paper reviews the main conceptual rectifications Wittgenstein thought had to be made in order to improve the investigation of such relations. An argument that I have called *The Argument From Anyone To Everyone* is examined in the middle part of the paper: it implies a closer look to *Philosophical Investigations* § 344-350. The point is that this argument prevents us from recognizing the need to accomplish such rectifications. The analysis of the argument leads to the conclusion that language and thought have to be ruled by the principle of systematicity of sense (of meaning) similar to the one commonly invoked by the cognitive sciences in general. The final part of the paper resorts to material from *Zettel* in order to present Wittgenstein criticism on the principle of systematicity of sense.

* Universidad de Granada, España.

EN ESTAS PÁGINAS* voy a analizar un aspecto de las consideraciones que hizo el último Wittgenstein a propósito de la relación entre lenguaje y pensamiento. El aspecto en cuestión es el tema que debaten Wittgenstein y su habitual interlocutor en *Investigaciones filosóficas*, §§ 344-350. Justamente en estos pasajes culmina una interesante línea argumentativa a lo largo de la cual se han sostenido al menos tres cosas: (i) que el lenguaje no es un mero instrumento por medio del cual se hace público todo un catálogo de contenidos mentales, de contenidos autónomos pululando por el receptáculo interior de la mente, sino un "vehículo del pensamiento" (§ 329); (ii) que no podríamos tener un sinnúmero de pensamientos característicamente humanos –y la imposibilidad es lógica– de no ser usuarios competentes de un lenguaje (§§ 337-338); y (iii) que la posesión del lenguaje es un criterio del pensamiento; o como dice Wittgenstein, que el criterio al que apelamos para decir que alguien habla consigo mismo, en la imaginación, es que habla un lenguaje audible (§ 344). Es a partir de este momento cuando el curso de la exposición adquiere un sesgo diferente. El texto que nos introduce en un terreno de discusión inédito hasta este momento es el siguiente:

«Si los hombres siempre hablasen sólo en su interior para sí mismos, entonces después de todo sólo harían constantemente lo que hoy hacen a veces.» –Así que es fácil imaginárselo; sólo se necesita hacer la fácil transición del alguno al todos. (Similarmente: «Una serie de árboles infinitamente larga es simplemente una que no tiene final»). Nuestro criterio de que alguien habla consigo mismo es lo que nos dice él y su restante conducta; y sólo decimos que habla consigo mismo de aquél que, en el sentido ordinario, sabe hablar. Y tampoco lo decimos de un papagayo ni de un gramófono (*PI*, § 344).

Y a partir de estas líneas, hasta § 350, cuando la discusión lleva a Wittgenstein de vuelta al tema central del denominado «argumento del lenguaje privado», se repiten los ejemplos que ilustran la idea de una transición, tan fácil como propicia al error, del alguno al todos. Y

* Este trabajo se ha beneficiado de los comentarios de Nieves Guasch, de M^a José Frápolli y de Manuel García-Carpintero. Aun no siendo responsables de nada de lo que en él sostengo, estoy en deuda con ellos. Además, expreso mi gratitud al profesor Patricio Peñalver por facilitarme, más allá de la mera cortesía académica, la consulta de fondos de la hemeroteca de Facultad de Filosofía de la Universidad de Murcia.

ello presidido por el diagnóstico de que en estos casos estamos cayendo en la tentación de "malentender la lógica de nuestras expresiones, presentando incorrectamente el uso de nuestras palabras" (*PI*, § 345).

Expuesto ahora con más concisión, mi objetivo consiste en explicar cuál es la trampa a la que alude aquí Wittgenstein y cómo incide la señalización que hace de ella en el problema de las relaciones entre el lenguaje y el pensamiento. En particular, voy a vincular el diagnóstico que hace este autor de la trampa o tentación aludida con su sugerencia de que el problema de cuáles son esas relaciones tiene una componente conceptual. Según este otro *leitmotiv*, preguntar por la naturaleza de esas relaciones no es más que un simple aspaviento hasta haber fijado el contenido de los conceptos de pensamiento y lenguaje, hasta haber especificado su dominio de aplicación o, cuando menos, haber señalado casos paradigmáticos de aplicación de los términos correspondientes (o de otros muy próximos a ellos, como los de 'pensar' o 'hablar'). Se infiere de esto que, al pasar por alto o al decidir ignorar la faceta conceptual del problema, la identidad de éste y de lo que cuente como solución suya quedan indeterminadas en una medida digna de ser tenida en cuenta.

Para realizar este plan, voy a examinar sobre todo una parte de la producción de la última etapa de la filosofía de Ludwig Wittgenstein, un material que encontramos en sus *Investigaciones filosóficas*¹, en sus *Remarks on the Philosophy of Psychology*² (especialmente en el segundo de sus dos volúmenes) y en *Zettel*³. Es ahí donde hallamos el que, a mi juicio, es el más elaborado material sobre el que se sustenta la tesis de que el problema de las relaciones entre lenguaje y pensamiento tiene un ingrediente conceptual. Las razones de Wittgenstein para pensar así nos apartan rápidamente del camino, fácil pero equivocado, de que el problema conceptual se resuelve limpiamente acogiéndonos a alguna definición canónica de los

1. Sigo la traducción española de C. Ulises Moulines y Alfonso García Suárez, publicada en México y Barcelona por la UNAM y Editorial Crítica, en 1988.

2. Oxford: Basil Blackwell, 1980 (*RPP*, de aquí en adelante).

3. Oxford: Basil Blackwell, 1967 (*Z*, de aquí en adelante). Sigo la traducción española de Octavio Castro y Carlos Ulises Moulines, publicada en México por la UNAM en 1979.

términos de 'pensamiento' y 'lenguaje', echando mano quizá de algún diccionario autorizado o decidiéndose por alguna convención específica. Por el contrario, el problema conceptual nos lleva por vericuetos insospechados para algunos, y para superarlo es preciso tomar partido sobre problemas centrales de la filosofía del lenguaje y de la mente. Si el progreso en filosofía consiste también en comprender mejor las relaciones entre conceptos y doctrinas y en captar con ello el alcance de los problemas, las reflexiones de Wittgenstein sobre si hay pensamiento sin lenguaje tienen mucho interés. Junto a ésta, otra razón para explorar ese material es que ocupa una posición estratégica en su último y más evolucionado pensamiento. No sólo ayuda a entender mejor varias de las más características doctrinas de este autor, sino a poner de manifiesto también cuánto contribuyen estas doctrinas a resolver, o simplemente a disolver, diversos problemas. El que nos ocupa en estas páginas es uno de ellos, no de importancia marginal y, por lo que se me alcanza, no explotado en todas sus facetas por los analistas de Wittgenstein.⁴

Para poner sobre el tapete todas las cartas que jugaré, he de añadir a lo dicho que el problema de interpretación que suscitan las observaciones de Wittgenstein a las que me he referido, tiene precisamente su origen en la ceguera al ingrediente conceptual de la cuestión de las relaciones entre lenguaje y pensamiento. Muy en particular, el error estriba en valerse de una teoría del sentido de las palabras, o de una teoría del contenido de nuestros conceptos, errada del todo. El abandono de esa teoría por una más adecuada explicación del sentido de nuestras palabras (o del contenido de nuestros conceptos) corre paralelo al reconocimiento de que lo que a primera vista parecía ser un simple accidente empírico es realmente una imposibilidad lógico-conceptual.

4. Las principales referencias bibliográficas que puedo dar a este respecto son: BUDD, M., *Wittgenstein's Philosophy of Psychology*, cap. VI "Thought and Intention"; Routledge, Londres, 1989; HACKER, P. M. S., *Wittgenstein: Meaning and Mind*, cap. 2 "Thought"; Basil Blackwell, Oxford, 1990; *Wittgenstein: Mind and Will*, Blackwell, Oxford, 2000, *passim*; THORNTON, T., *Wittgenstein on Thought and Language*, Edinburgh University Press, Edimburgo, 1998. Resulta igualmente obligada la consulta de HALLETT, G., *A Companion to Wittgenstein's «Philosophical Investigations»*, Cornell University Press, Londres, 1997, especialmente el capítulo XI.

En conformidad con este anticipo de mis resultados, dividiré este trabajo en tres partes. En la primera de ellas, subrayaré la convicción de Wittgenstein de que la cuestión de las relaciones entre lenguaje y pensamiento tiene una faceta conceptual. No sólo insistiré en esto, sino que también mostraré cómo inciden en el análisis de esas relaciones bien conocidos puntos de vista de este autor acerca de la naturaleza y contenido de los conceptos o, lo que viene a ser algo muy próximo a ello, del sentido de nuestras palabras. (Las de 'lenguaje', 'habla', 'pensar' o 'pensamiento' poseen una importancia especial para el tema de este trabajo). La cuestión de cuáles son los criterios del pensamiento y cuál el lugar que corresponde al lenguaje nos atañerán especialmente. En la segunda parte, abordaré el análisis de *Investigaciones*, §§ 344-350, explicaré el problema que se suscita ahí para las posiciones defendidas por Wittgenstein en la discusión que antecede a esos pasajes y señalaré la salida que encuentra a ese problema. Descrito con mayor detalle, identificaré cuál es el Argumento del Alguno al Todos, cómo sostiene la concepción de las relaciones entre lenguaje y pensamiento que Wittgenstein combate y, finalmente, qué premisa de ese argumento entiende este autor que debe impugnarse. En la tercera parte me limitaré a apuntar que el rechazo del Argumento del Alguno al Todos es de hecho sintomático de la renuncia a adoptar un principio ampliamente popular en la filosofía del lenguaje y de la mente desde los tiempos de Frege: el de la sistematicidad del sentido. No entraré a discutir las razones de Wittgenstein para esta renuncia, ya que este tema pertenece a un trabajo con una índole bien distinta de la que tiene el presente. En lugar de ello, llamo la atención del lector hacia diversos materiales que hallamos en *Zettel* que sirven de complemento a los puntos de vista y a los análisis llevados a cabo en la porción de las *Investigaciones filosóficas* de la que me ocupó en estas páginas, y que reiteran la conclusión de que esa renuncia no fue un gesto accidental u ocasional en la filosofía de Wittgenstein.

¿SE PUEDE PENSAR SIN HABLAR? –TAMBIÉN UNA CUESTIÓN GRAMATICAL

MI TEMA ES el de qué naturaleza tienen las relaciones entre lenguaje y pensamiento. Wittgenstein lo aborda a través de la pregunta de si se puede pensar sin hablar. *Investigaciones filosóficas*, § 327 se abre

con este interrogante para abordar de inmediato la fase de análisis conceptual; y el objeto de su análisis son los conceptos de pensar y de pensamiento. Este paso es obligado. (La noción de lenguaje ha sido tratada largamente en algo más del primer centenar de observaciones de la obra). En efecto, supongamos que un agente imaginario pudiera ejercer habilidades racionales –por ejemplo, que pudiera prever el futuro tomando decisiones y evaluando sus consecuencias– sin que ese ejercicio manifestara a su vez la capacidad de emplear el lenguaje u otra facultad simbólica. Un ser así parecería constituir una prueba sólida de que aquellas primeras habilidades existen y se traducen en conducta de pleno derecho con independencia de la capacidad de hablar o de pensar a través de palabras u otros símbolos. Sin embargo, ello no basta para dar por resuelta del todo la cuestión. También es preciso haber convenido previamente que la presencia de esas habilidades justifica que atribuyamos a quien las posee la noción o concepto de pensar. Hay que haber convenido que si alguien es capaz de actuar de una u otra manera, entonces piensa, tiene pensamiento. Y ésta no es una decisión o un acuerdo al que pueda llegarse sin calibrar detenidamente los pormenores de esa capacidad y de las circunstancias en que se ejerce. Una de las aportaciones de Wittgenstein al tema que nos ocupa estriba en haber puesto de manifiesto la complejidad del problema. *PI*, § 385, por ejemplo, plantea justamente este interrogante a propósito de la noción de calcular de cabeza:

Pregúntate: ¿Sería imaginable que alguien aprendiera a calcular de cabeza, sin calcular nunca por escrito u oralmente? – «Aprenderlo» significa ser conducido a poder hacerlo. Y lo único que nos preguntamos es qué valdrá como criterio de que alguien lo pueda hacer-. –¿Pero es posible que una tribu sepa calcular sólo de cabeza, y no de ninguna otra forma? Aquí hay que preguntarse: «¿Qué aspecto tendría eso?»– Habrá pues que ver esto como un caso límite. Y entonces lo que nos preguntamos es si aquí todavía queremos aplicar el concepto de 'calcular de cabeza' –o si, bajo tales circunstancias, ya ha perdido su finalidad; porque los fenómenos gravitan hacia otro modelo.

El punto delicado es que si los fenómenos gravitan hacia otro modelo, como dice Wittgenstein, la pregunta de si puede realmente haber cálculo sin haber aprendido a escribir o a hablar, el concepto de cálculo de cabeza ha perdido el contenido que inicialmente

pensábamos que poseía. La razón de ello es que la denominación de 'cálculo de cabeza' podría no ser ya rótulo del concepto que nos interesaba en un principio. Por lo tanto —y pasando a nuestro tema—, hasta no haber logrado estabilizar en alguna medida las nociones de pensamiento y lenguaje tampoco habrá adquirido un contenido estable la cuestión de si el primero puede darse sin el segundo, el lenguaje. En el caso de los hombres de la tribu en que se calcula sin escribir ni hablar, diríamos de ellos que piensan sólo si sus formas de vida se parecen suficientemente a las nuestras; es decir, si las cosas que les importan y los gestos que exhiben se asemejan en un grado suficiente a los nuestros; si lo que ellos hacen está próximo a actividades representativas de lo que nosotros juzgamos que es calcular de memoria. (Establecer ese parecido con criterios definidos puede sobrepasar ocasionalmente nuestras capacidades y recursos). Y afirmar que sus acciones son como las nuestras no equivale a afirmar que en circunstancias homologables a las nuestras⁵ sus movimientos físicos se asemejan a los que nosotros hacemos. Pues el mero movimiento físico no cuenta como acción. Nuestro derecho a clasificar las acciones de los miembros de la tribu junto con las nuestras depende plenamente —y Wittgenstein subraya esto— del repertorio de expresiones que tengan. Así, por ejemplo, hemos de exigir que, cuando trabajen, lo hagan con el ritmo con que nosotros trabajamos, ya que el *ritmo* de trabajo es ritmo de *trabajo*, es decir, es *expresión* de trabajo. Lo cual significa que nuestro concepto de trabajo no se aplica a una actividad, aunque sea sostenida, que carezca del ritmo que encontramos en los ejemplos paradigmáticos de trabajo. Y esto es otra manera de decir que el ritmo con que trabajamos, mejor: los ritmos con que trabajamos, son rasgos característicos de nuestra forma de vida. En definitiva, para 'pensar' y 'pensamiento' valen consideraciones análogas a las que acabo de hacer para 'trabajo' y 'trabajar'. El trabajo se expresa en el ritmo de trabajo. El pensamiento tiene también sus expresiones, abundantes tanto en número como en variedad. El concepto de pensamiento se aplica a algo o a alguien legítimamente, si lo que entendemos que son las capacidades de ese algo o alguien se asemejan a las nuestras en

5. Aquí hemos de ser conscientes del riesgo que corremos de caer en un círculo vicioso, si homologamos las circunstancias en función de lo que consideremos que son las acciones de unos y otros.

una medida suficiente. Las dos siguientes observaciones respaldan este diagnóstico:

Ahora bien, si viéramos trabajar a cierto grupo de personas cuyo *ritmo* de trabajo, cuya mímica, etc., fueran similares a los nuestros, con la salvedad de que no *hablaran*, tal vez diríamos que piensan, que reflexionan, que toman decisiones. Es decir: en un caso así, habría *muchas cosas* que resultarían similares a la acción de los seres humanos comunes. Y no es claro *cuán* similares tienen que ser [esas cosas] a las nuestras para que tengamos derecho a aplicar, en lo que se refiere a esas personas, el concepto de 'pensar', que tiene su hogar en *nuestra vida* (*RPP II*, § 186).

¿Y para qué habríamos de tomar una decisión [al respecto]? Estaremos haciendo una importante distinción entre aquellos seres capaces de aprender a realizar 'mecánicamente' una tarea, incluso una tarea complicada, y aquellos otros que al trabajar ejecutan ensayos, comparaciones. –Pero a qué cosas deberá llamarse 'ejecutar ensayos' y 'comparar' es algo que, de nuevo, sólo puedo explicar con ejemplos, y éstos tendrían que tomarse de nuestra vida o de una vida que sea similar a la nuestra (*RPP II*, § 187).

La conclusión a la que he llegado hasta el momento es que la cuestión de cómo son las relaciones entre lenguaje y pensamiento tiene una faceta conceptual que nos conduce hasta las formas de vida en que adquieren usos las nociones relevantes; y que no ser sensible a este hecho puede desdibujar la cuestión misma y las investigaciones subsiguientes. A esto quiero añadir ahora una consideración más que pone de manifiesto la complejidad que tiene para Wittgenstein el problema. Se trata de que si aceptamos que hay formas de vida en que adquieren sus contenidos los conceptos de pensamiento y lenguaje –e identificar las formas de vida es el problema difícil–, ello desautoriza la cuestión misma de cuál es *el* contenido de estos conceptos. Ello se debe a que *no hay un único concepto de pensamiento, sino muy variados; y todos esos conceptos no comparten una única y definida condición que haga de todos ellos conceptos de una sola realidad mental llamada 'pensar'*. El término 'pensar', escribió Wittgenstein, "es una palabra del lenguaje ordinario, al igual que todos los otros conceptos psicológicos" (*RPP II*, § 194), de lo cual se sigue que ni posee ni debe uno esperar que posea un uso unificado. Esta tesis extiende a un tema (relativamente) menos conocido, el de la naturaleza del pensamiento, una actitud que nos

resulta muy familiar en otro ámbito filosófico: aquella según la cual no hay una esencia del lenguaje, una condición necesaria y suficiente que satisfacen las diversas actividades en que consiste hablar una lengua, ser usuario de un lenguaje. Todas esas actividades, los diversos juegos de lenguaje en que tomamos parte se parecen los unos a los otros como se parecen entre sí los distintos (tipos de) juegos. Al acercarnos a ellos sin prejuicios y con un espíritu de atención al detalle, sin empeñarnos en generalizar con demasiada rapidez, "vemos una complicada red de parecidos que se superponen y entrecruzan. Parecidos a gran escala y de detalle" (*PI*, § 66). Dicho con la feliz expresión que Wittgenstein hizo popular: vemos *parecidos de familia*. Pues bien, a idéntica conclusión hay que llegar cuando nos referimos al pensamiento. Al igual que 'juego', 'pensar' y 'pensamiento' tampoco tienen usos unificados (*Z*, §§ 110-113). Aplicamos 'pensar' (y 'pensamiento') a cosas –todavía no he indicado qué *clases* de cosas– muy diversas que pueden coincidir en compartir uno o más rasgos, pero diferir en otros; y ello sin que ni unos rasgos ni tampoco los otros puedan considerarse definitorios. En nuestras manos está decir que algunos usos del término responden a conceptos que se aproximan más a alguna norma que a otra; y que otros usos reflejan conceptos que se desvían de ella en mayor o menor medida. Hay que distinguir las características peculiares de las situaciones concretas de uso, en lugar de tratar de extraer una sola pauta común a todas ellas. Tal cosa se debe a que no cabe enumerar las condiciones en que han de usarse los términos 'pensar' y 'pensamiento' (*RPP II*, § 202). Por el contrario, señala Wittgenstein,

[...] vemos que nuestro concepto de pensar resulta [ser] un concepto con muchas ramificaciones. A la manera de una red de comunicación que conecta muchos lugares muy alejados entre sí. En todos estos casos, entre sí tan distantes, hablamos de 'pensar' (*RPP II*, § 216).

Estas consideraciones deben ayudarnos a entender por qué sería erróneo considerar que la pregunta de si hay pensamiento sin lenguaje no plantea sin más una cuestión de hecho. A cambio, no aclara nada acerca de qué nociones de pensar y pensamiento se hallan implicadas en ella. Para avanzar en esto es preciso apuntar algunas ideas sobre el contenido del concepto de pensamiento. Éste será mi cometido en los próximos párrafos.

Lo primero que quiero indicar al respecto es que Wittgenstein es usualmente mucho más tajante a propósito de las doctrinas o puntos de vista que considera que ha de rebatir o enmendar, mucho más decidido en cuanto a las rutas que nos llevan en direcciones equivocadas, que en cuanto a los pasos que hay que sumar para culminar una tarea constructiva de exploración del terreno en que entra. (A menudo, es ésta una tarea que deja a iniciativa del lector). Así, por ejemplo, no hay ninguna duda de que considera que es un error sin paliativos entender un pensamiento como un proceso; y el mismo diagnóstico lo aplica a la consideración del pensar como una actividad. Parte del error estriba en que, así vistos, tenderíamos a ubicar esos procesos y esas actividades en un habitáculo o medio característico: la mente, y a distinguir los actos propiamente dichos de los seres humanos bien de reacciones mecánicas de éstos, bien de los de agentes no humanos; a aferrarnos a la imagen de que semejantes procesos o actividades son lo que distingue el habla mecánica del habla en la que uno es consciente de lo que desea transmitir.⁶ Pero la equivocación mayor consiste, resumiendo en una sola frase todo un haz de argumentos y de análisis, en hipostasiar lo que no son más que *modos* de actuar o de ejercer habilidades. Así, Wittgenstein sugiere en cierta oportunidad, como medida correctora, que asimilemos el habla con y sin pensamiento a la interpretación de una pieza musical con o sin expresión (*PI*, § 341). Pues la moraleja que quiere extraer de esa analogía es que, así como la diferencia de interpretaciones es, ante todo, una diferencia en el *modo de actuar*, también el que habla sin pensar y el que lo hace queriendo decir lo que dice (o siendo consciente de ello) se distinguen por la forma en que se conducen. Por consiguiente, no son los procesos acompañantes *lo que* distingue al pensamiento sin lenguaje del pensamiento con lenguaje; aunque esos procesos puedan ir efectivamente unidos a los episodios de uno u otro tipo de comportamiento.

Un buen punto de partida para apreciar la diversidad de las formas del pensar lo hallamos en la idea –que, desde luego, ha de

6. Este motivo dio pie a un considerable número de observaciones en la producción de Wittgenstein. Para una muestra de ello, véase las siguientes: *PI*, §§ 330-332, 339; Parte II, pp. 217ss; *RPP I*, §§ 218, 292, 302; *RPP II*, §§ 7, 184, 193, 204, 217, 222, 226-228, 244, 248, 250, 257, 262, 266.

tomarse con todo género de precauciones— de la estrecha unión entre el pensamiento y el seguimiento de reglas. Quizás podría aventurarse —repito: con mucho cuidado— que pensar es seguir reglas, al menos en muchos de los casos más característicos, para a renglón seguido estar dispuestos a embarcarse en un prolijo examen de las incontables maneras en que se siguen reglas, de los muy diversos criterios del pensamiento. Pero, aunque sea tan sólo por la vía de la exclusión, se ha de abrir una ruta en la maraña de casos; y ésta, que acabo de exponer, me parece apropiada. Así, Wittgenstein distingue el sujeto que piensa con normalidad del enfermo o del deficiente mental atendiendo justamente a la pauta que acabo de indicar: la persona que sufre de retraso mental nunca se corrige a sí misma (*RPP I*, § 216) en el respecto que haga al caso. Y no lo hace, aventura uno, por carecer de los recursos para reconocer cuándo ha encaminado mal sus pasos, cuándo ha cometido un error en la aplicación de la técnica que le exige el seguimiento de la regla o reglas que hacen al caso.

Sin embargo, una vez dicho esto, quiero apresurarme a dejar constancia de dos cosas. En primer lugar, que en la medida en que haya lenguaje sin pensamiento, en que haya habla sin conciencia de lo que se dice, cosa que Wittgenstein acepta sin reservas, hay seguimiento de reglas, a saber: las reglas de uso del lenguaje. Y, en segundo lugar, que tampoco es excepcional la existencia de pensamiento sin lenguaje. Eso acontece cuando hay seguimiento de reglas, pero de reglas no lingüísticas; es decir, cuando hay pensamiento, aunque no del que se presenta en la modalidad del habla. (Vuelvo a esto unos párrafos más abajo). El caso que Wittgenstein discute en *Zettel*, § 100 resulta aleccionador. Un operario construye algo a partir de distintas piezas y empleando para ello herramientas diversas. La labor le obliga a elegir piezas, a tratar de ponerlas juntas, a deshacer lo hecho y a volver a comenzar. Y todo ello sin proferir una palabra, intercalando su trabajo con sonidos inarticulados, '¡Hum!', 'Mmnnnn', etc. ¿Diríamos del operario que él o ella piensan porque podríamos superponer sobre una cinta de vídeo en que hemos grabado su trabajo toda una secuencia de exclamaciones convencionales y de comentarios suyos: 'Esa otra pieza encajará mejor aquí', '¡No, no!', '¿Y ahora qué?', etc. y la superposición encaje con nitidez texto y acción? Mi respuesta es que no deberíamos decirlo. Es el *tipo* de actividad desplegada y la *forma* de llevarla adelante lo que garantiza que la actividad del operario sea

actividad de un sujeto que piensa y una actividad hecha pensando. Tal y como asegura Wittgenstein, "no podemos separar su 'pensamiento' de su actividad" (*RPP II*, § 184). El pensamiento no es un acompañamiento circunstancial, contingente, separable de la actividad.

He comenzado por la idea de que hay pensamiento cuando hay seguimiento de reglas, pues proporciona un buen punto de partida para las precisiones que hay que introducir de inmediato. La primera de todas ellas es que los criterios por los que nos regimos al aplicar y entender el concepto de pensamiento son plurales y no necesariamente ordenados según una o más direcciones que sean por fuerza consistentes entre sí. Para Wittgenstein, un criterio relevante del pensar es la posesión de lenguaje o de la capacidad del habla: si usted es un hablante normal, un usuario de signos canónico, entonces se le pueden atribuir legítimamente pensamientos. La justificación de este criterio es todo menos caprichosa. Si no fuésemos conocedores y usuarios de una lengua, careceríamos de pensamiento, porque el seguimiento de muchas de las reglas que efectivamente seguimos descansa en –y presupone el conocimiento de– reglas lingüísticas. La siguiente observación me parece de las más explícitas de Wittgenstein al respecto:

¿Pero no he tenido la intención de la forma total de la oración ya a su comienzo? ¡Así que ya estaba en mi mente antes de pronunciarla! –Si estaba en mi mente, entonces, en general, no estaría con una construcción distinta. Pero nos hacemos aquí de nuevo una figura desorientadora de 'tener la intención'; es decir, del uso de esta expresión. La intención está encajada en la situación, las costumbres e instituciones humanas. Si no existiera la técnica del juego de ajedrez, yo no podría tener la intención de jugar una partida de ajedrez. En la medida en que de antemano tengo la intención de la forma de la oración, esto está posibilitado por el hecho de que puedo hablar el lenguaje en cuestión (*PI*, § 337).

La observación citada forma parte de una serie (*PI*, §§ 329-339) que discute la doctrina de que el habla, en cada uno de sus episodios, es el efecto público de una actividad interna, la actividad de pensar, gracias a la cual los sonidos que emitimos o las inscripciones que hacemos adquieren vida, se convierten en significativas. En ella (así como también en *PI*, § 338) se rechaza dicha concepción con un

argumento que sugiere la existencia de una relación de dependencia entre lenguaje y pensamiento que vendría a ser justamente la inversa de aquélla. Parecería más bien como si el pensamiento —en cualquier caso, ciertas parcelas o regiones de éste— dependiera para su existencia del lenguaje, es decir, dependiera de la posesión de capacidades o técnicas lingüísticas por parte del sujeto al que atribuiríamos esos pensamientos. Así, mi intención de querer decir algo, un pensamiento, depende de mi capacidad de hablar castellano. Que no es éste un punto de calibre menor para Wittgenstein lo pone de manifiesto su discusión (en *PI*, § 342) de un caso que William James incluyó en sus *Principios de la psicología* para hacer ver la posibilidad de la existencia de pensamiento sin lenguaje (es decir, sin habla): el caso del Sr. Ballard.⁷ Éste había manifestado en su primera juventud la capacidad de pensar acerca de temas sumamente abstractos y complejos (como Dios y la existencia del mundo) antes de haber dado los primeros pasos en el lenguaje. Ahora bien, en la medida en que éste es un criterio del pensar, a Wittgenstein se le hace muy cuesta arriba aceptar esta posibilidad. No niega que Ballard tuviera experiencias; y tampoco niega que los informes verbales que posteriormente dio de ellas valieran como expresión de esas experiencias —"Las palabras con las que expreso mi recuerdo son mi reacción de recuerdo" (*PI*, § 344)—. Lo que sí hace es poner en cuestión que esas palabras *traduzcan* un contenido autónomo, separado, que aquellas experiencias tuvieran *entonces*. Pues un contenido tan complejo como ése parece presuponer un dominio del lenguaje del que entonces Ballard carecía (véase también *PI*, §§ 648 y ss., Parte II, p. 217; *Z*, § 109).

Una segunda razón avala la entronización del lenguaje como criterio del pensamiento. Para apreciarla hemos de preguntarnos cómo sería alguien o algo que pensara, alguien o algo a quien o al que fuera legítimo aplicar la noción de pensamiento. Podemos aquí dar por conocida la convicción de Wittgenstein de que nuestras palabras y nuestros conceptos son inseparables de nuestras actividades, de nuestros intereses y necesidades, así como también de nuestras formas naturales de situarnos ante las cosas y de reaccionar

7. Sobre este caso, véase HUSTWIT, R. E., "The Strange Case of Mr. Ballard", en *Philosophical Investigations*, vol. 17 (1994) 59-66.

ante ellas; en una palabra, de nuestras *formas de vida* (véase *PI*, §§ 19, 23). La pregunta es, entonces, la de qué forma de vida debe tener alguien o algo para que estemos legitimados a decir de él, ella o ello que piensa. La respuesta es que habría de compartir en una medida suficiente nuestra forma de vida; que tendría que parecerse a nosotros, los seres humanos normales, en una medida suficiente. (Esta medida, no hace falta decirlo, tiene perfiles muy desdibujados). Y se asemejaría lo suficiente a nosotros si (aunque no sólo si) estuviera en posesión de un lenguaje. Pues el conocimiento, según hemos visto ya, las técnicas de uso de palabras, frases u oraciones hacen posible, cuando se conocen, el acceso al género de pensamientos que pueden considerarse paradigmáticamente tales:

Imagina a una persona que hace una pausa durante el trabajo y que dirige su mirada hacia el frente como si cavilara, en una situación en la que nosotros nos plantearíamos una pregunta, en la que sopesaríamos posibilidades —¿diríamos necesariamente que esa persona está reflexionando? ¿No resulta igualmente necesario, para ello, que también *domine* un lenguaje, es decir, que en caso de necesidad pueda, así mismo, expresar esa reflexión? (*RPP II*, § 185).

Al tratar la cuestión de los criterios del pensamiento, he comenzado por mencionar el de la posesión de lenguaje o, en general, el de la capacidad de usar símbolos, porque es éste el que Wittgenstein subraya con mayor énfasis y frecuencia. Sin embargo, por destacado que sea el cometido que se le atribuya a este criterio, por estratégico el lugar que ocupe, no es el único criterio al que Wittgenstein nos remite. Ser un ser humano es también un criterio del pensar. "Decimos sólo de los seres humanos, y de lo que se les asemeja, que piensan" (*PI*, § 360).⁸ A ello se debe que Wittgenstein diga que, pese a las apariencias, quien pregunta si una máquina puede pensar no plantea un problema empírico. Cuando se la acepta sin más, la cuestión conduce a un callejón sin salida, porque tanto el que la plantea como el que se empeña en responderla se muestran ciegos al peculiar sentido de la palabra 'pensar' en el caso en cuestión; insensibles a las condiciones de aplicación del concepto de pensar del que echan mano. Rechazar que una máquina pueda pensar no es más

8. Véase *PI*, §§ 359-351. El tema se suscita también en *RPP II*, § 201.

que insistir en un aspecto de la gramática de 'pensar'. Aceptar que haya máquinas que piensen, o que pueda haberlas, es modificar nuestra noción de pensar. Y esto último puede estar o no justificado, en función de si se dan las condiciones en nuestras formas de vida que hagan pertinente esa modificación.

Aunque el criterio de la humanidad difiere en el detalle del que pone énfasis en la capacidad de hablar y entender una lengua, aquello que comparten y aquello en lo que discrepan ambos nos ayudan a hacernos una idea de cómo distintos criterios marcan direcciones diversas en un espacio de posibles aplicaciones de una palabra. De otro modo: qué relaciones guardan los distintos miembros de una familia de conceptos unos con otros. Los dos criterios de pensamiento de los que he venido hablando están aparentemente más emparentados entre sí que con un tercero al que he de referirme para no dejar fuera de la imagen del pensamiento que estoy reconstruyendo uno de sus rasgos más destacados. Este tercer criterio y el de humanidad ocupan posiciones claramente distintas dentro de una misma dimensión. No se está en posesión de la capacidad de pensar si no se es un ser humano; pero también hay que habilitar espacio a la posibilidad de que algo que no sea humano, un animal, piense. Las experiencias de aprendizaje animal de Wolfgang Köhler, que tanto interesaron a Wittgenstein, ilustran este criterio. ¿Cuál es el criterio del pensar que los chimpancés cumplen en estos casos? Su capacidad de aprender. No de aprender de cualquier manera, sino de alguna o algunas en particular: "Se podría decir también: el mono piensa cuando *aprende* de cierta manera" (*RPP II*, § 225).⁹ Y a esa manera no son ajenas lo que Wittgenstein llama las *actividades auxiliares* del pensar: la existencia o surgimiento de objetivos, el examen (en ocasiones visual) de una situación, toda una gama de gestos o expresiones hechos en momentos y situaciones particulares, movimientos, intenciones diversas, emociones, etc. Es del todo lícito decir que los chimpancés y, en general, otros animales piensan. Y la legitimidad de este uso de 'pensar', que no hace hincapié en la capacidad lingüística, ni siquiera en la humanidad del sujeto que piensa, hablando estrictamente, descansa en analogías en las formas de vida de otros seres con la nuestra. Cuando estas analogías no

9. Y en Z, § 105 se enuncia el mismo criterio pero esta vez aplicado al mono.

existen, cuando se desdibujan hasta un punto en que se hace difícil reconocerlas, o cuando la cuestión de si existen se resuelve con una toma de decisión, la atribución de pensamiento pierde sus garantías. Y si, pese a todo, hubiera pensamiento, no lo tomaríamos por tal.

El caso de las experiencias de Köhler con chimpancés es, sin embargo, bien distinto, como lo pone de manifiesto la larga observación que a esto dedica en el segundo de los volúmenes de las *Observaciones sobre la filosofía de la psicología*:

Imaginemos ahora a una persona o a uno de los monos de Köhler queriendo coger un plátano de un techo que está fuera de su alcance, pensando en medios y caminos para hacerlo y que, finalmente, coloca dos tablas juntas, etc. Supón que uno pregunta: "¿Qué debe ocurrir en él para que esto tenga lugar?" —La pregunta parece tener algún sentido. Y tal vez alguien podría responder que el mono debe haber tenido ante el ojo de la mente el proceso, excepto en el caso de que actúe por mera coincidencia o por instinto. Pero esto no sería suficiente y, por otra parte, sería también, nuevamente, demasiado.

Quiero que el mono *reflexione* acerca de algo. Al principio salta y trata, sin éxito, de alcanzar el plátano; después abandona estos intentos y tal vez se deprima —aunque esta fase pueda no presentarse. Ahora bien, ¿cómo puede [el acto] de coger una tabla ser algo a lo que llega *internamente*? Por supuesto, uno podría mostrarle una figura que represente algo parecido y él podría actuar después de esa manera. O bien una figura de ese tipo podría flotar en su mente. Pero, de nuevo, esto sería algo accidental. Él no habría llegado a esa figura por reflexión. ¿Y nos ayuda decir que lo único que necesita es haber visto, de alguna manera, como una unidad su brazo y su tabla? Pero supongamos ahora una casualidad favorable. La pregunta sería entonces: ¿cómo puede aprender el mono de una mera casualidad? Tal vez, por azar, tenía la tabla en la mano y, también, había tocado ella, casualmente, el plátano. —¿Y qué otra cosa debería ocurrir ahora en él? El mono se dice a sí mismo, por expresarlo de esta manera, algo como: "¡Así es como se hace!", haciéndolo ahora con una señal completa de conciencia. —Si al jugar logra llevar a cabo una combinación y ahora la usa como método para hacer esto y lo otro, diremos que piensa. —Al *reflexionar* estaría pasando revista, mentalmente, a los medios y vías para hacer esto. Pero, para ello, debe disponer de algunos. Pensar le da la posibilidad de *perfeccionar* sus métodos. O mejor dicho: el mono piensa cuando de una manera definida perfecciona sus métodos (*RPP II*, § 224. Véase también *Z*, § 104).

Parece indiscutible que Wittgenstein trata aquí de que el lector renuncie a la idea de que el animal piensa porque, y en la medida en que, un proceso interno se despliega ante una pantalla interna de proyección; y en que la escena proyectada es vista por la instancia oportuna, el ojo de la mente, e interpretada a renglón seguido para que sirva de guía en el comportamiento que le siga. A la pregunta de cómo puede el animal aprender a conseguir su objetivo de manera regular, a identificar los pasos oportunos y a darlos, responde Wittgenstein explicando qué distingue la acción exitosa por casualidad de la acción planeada, es decir, *pensada*.¹⁰ La clave del asunto no se halla en algo que deba suceder primero en el interior del sujeto cuando logra la combinación apropiada de utensilios y movimientos, de vías y medios. Hay pensamiento cuando se transforma un accidente afortunado en una capacidad: de repetir sistemáticamente la serie precisa de pasos en el futuro; y, mejor aún, de introducir variaciones en dicha serie, elaborando alternativas a esas vías y medios. Y no hay duda de que hay múltiples variedades de aprendizaje, cada cual con distintos grados de perfeccionamiento.

WITTGENSTEIN CONTRA EL ARGUMENTO DEL ALGUNO AL TODOS

[...] todo aquel a quien el filosofar no ha vuelto insensible
advierde que aquí algo no va bien (PI, § 348).

TAL Y COMO ANTICIPÉ al comienzo de estas páginas, lo que voy a denominar en lo que sigue el Argumento del Alguno al Todos, que Wittgenstein presenta y rechaza en *Investigaciones filosóficas*, §§ 344-350, es un último intento de validar la doctrina de que, de hecho, hay pensamiento sin lenguaje, es decir, un último intento de hacer plausible que la unión de las capacidades de pensar y de hablar es contingente, accidental, un hecho de la historia natural de la especie humana. Siendo ésta la conclusión a la que conduce al argumento, si convenimos en su corrección y en la verdad de sus premisas, entonces estamos forzosamente abocados a rechazar la principal de

10. Esto establece una diferencia en el *modo* en que se llevan a cabo ciertas actividades. Cfr. *RPP II*, § 229.

las conclusiones de Wittgenstein a propósito de la naturaleza de las relaciones entre lenguaje y pensamiento, a saber: que el principal criterio del pensamiento es la posesión y ejercicio de capacidades lingüísticas; y que los restantes criterios pivotan alrededor de éste, subrayando determinadas características en unos casos y otras en los demás, pero sin perder nunca ese punto de referencia.

A la hora de exponer el Argumento del Alguno al Todos procederé de la siguiente manera. En primer lugar, ofreceré, en vez del argumento mismo, un esquema suyo. Si bien no es ésta la forma más directa de proceder, ello me permitirá separar más claramente la parte del argumento contra la que se dirige la mirada analítica de Wittgenstein de la parte que acepta o, cuando menos, de la parte que explícitamente no pone en tela de juicio. (No sería lícito prescindir de esta parte, pues ella contiene la conclusión que Wittgenstein rechaza abiertamente). Una segunda razón para comenzar por un esquema del argumento es que así subrayo con mayor énfasis lo que subyace en el fondo de la cuestión de si el argumento es o no vinculante. A continuación, ilustraré el esquema del Argumento del Alguno al Todo con ejemplos del propio Wittgenstein; finalmente, tras los ejemplos, daré los detalles que dotan de contenido a ese esquema, culminando así la exposición del argumento. Su discusión viene justo después.

El Argumento del Alguno al Todos es un caso particular de un esquema argumentativo cuyo núcleo lo forman las dos siguientes premisas (o esquemas de premisas):

[P₁] Si (es un hecho que) p , tiene sentido el pensamiento de que q (o el enunciado, la afirmación de que q).

[P₂] Si tiene sentido el pensamiento de que q (o el enunciado de que q) entonces es posible que q .

Si concedemos que (es un hecho) que p , podemos inferir que es posible que q . La dificultad del caso emerge si, por las razones que fuere, uno no puede en modo alguno aceptar que sea posible que q . Todo depende, al fin y al cabo, de qué valores de las variables ' p ' y ' q ' nos vemos llevados a tomar en consideración. Los que forman la

sustancia del Argumento del Alguno al Todos dan lugar a las siguientes ilustraciones de la premisa $[P_1]$ y $[P_2]$:

(i) El primero de ellos, que tomo como excusa para dar nombre al argumento al que estoy refiriéndome, aparece en boca del interlocutor de Wittgenstein en *PI*, § 344. Es un hecho que las personas se dicen cosas a sí mismos en ciertas ocasiones. Si eso es así, tiene perfecto sentido pensar (o decir) que las personas se digan cosas a sí mismas siempre. En tal caso, harían cada vez lo que de hecho sólo hacen en algunas ocasiones o circunstancias. Es decir, es posible que hagan siempre lo que ahora sólo hacen algunas veces. Tenemos ilustrada aquí una transición del alguno al todos, tal y como Wittgenstein la formula.

(ii) Convengamos, si es que no es un hecho, que un papagayo no se dice nunca cosas a sí mismo. Ahora bien, "¿no podríamos imaginarnos que Dios le concediese de repente entendimiento [...] y que entonces él hablase consigo mismo?" (*PI*, § 346. Cfr. también *PI*, § 344). Y en este supuesto el mismo principio se ilustraría como antes: de 'es un hecho que un papagayo no habla consigo mismo nunca' inferiríamos que tiene sentido la afirmación 'un papagayo habla consigo mismo siempre'. Y, por consiguiente, que es posible que un papagayo hable consigo mismo. (Para ver cómo este ejemplo encaja en la pauta argumentativa que se discute, véase más abajo).

(iii) Un argumento completamente paralelo al de (ii) puede seguirse a propósito de un gramófono y la música que reproduce (*PI*, § 344).

(iv) El caso que Wittgenstein presenta en *PI*, § 347 es ligeramente más complejo. Encaja perfectamente en la pauta de la premisa $[P_1]$ cuando lo juzgamos de la siguiente manera. Entendemos el sentido de la expresión 'decirse cosas a uno mismo' (o bien el concepto de hablarse a uno mismo) porque esas palabras describen una actividad de la que nosotros mismos somos sujetos en determinadas ocasiones. Se infiere de ello, de acuerdo con la premisa del argumento, que podríamos hablarnos, decirnos cosas, a nosotros mismos *con independencia de cómo sean las circunstancias en que nos hallemos*. Entre estas circunstancias incluiríamos, pongamos por caso, aquellas en las que estuviésemos, y hubiésemos estado,

desprovistos de los órganos del habla. Sea como fuere, tiene sentido pensar o aseverar —cabría aducir— que nos decimos cosas a nosotros mismos aun careciendo de los órganos del habla. Y si tiene sentido decir (pensar) esto, sería posible que hablásemos con nosotros mismos pese a carecer de órganos del habla.

(v) Una variación sobre el último caso (que Wittgenstein considera en *PI*, § 348) la suscita la existencia de sordos que han aprendido a utilizar un lenguaje de señas. Aceptemos ahora —en lo que es una elaboración puramente personal del ejemplo— que estos sujetos han interiorizado semejante sistema de comunicación, de forma que pueden decirse a sí mismos cosas sin tener que efectuar visiblemente las señas oportunas. Bien, si se dicen cosas a sí mismos en determinadas ocasiones, entonces tiene sentido pensar o decir que hablan consigo mismos en cualesquiera ocasiones, incluso si no hubieran aprendido ningún lenguaje de señas. Por lo tanto, si ello tiene sentido, es posible.

(vi) Hasta el momento nada he dicho sobre la relación existente entre los valores de las variables '*p*' y '*q*' en la formulación de la premisa [*P*]. Sin embargo, el lector atento habrá percibido que los valores de estas variables no se combinan arbitrariamente. Una vez fijado cierto valor para '*p*', sólo determinados valores de '*q*' son pertinentes. La pauta general que ilustran todos estos ejemplos la hace explícita Wittgenstein en *PI*, § 345, y con ello se culmina de hecho el Argumento del Alguno al Todos. Wittgenstein lo formula diciendo que si tiene sentido pensar o aseverar que

(*) $F(a)$

también tiene sentido pensar o aseverar que

(**) $\forall xF(x)$.

Y si tiene sentido aseverar (**), tendrá igualmente que tenerlo *cualquier* instancia de sustitución

(***) $F(c)$

El patrón inferencial presentado es incluso más flexible que éste, pues se infiere el sentido de un pensamiento o aseveración de la forma de (**), no únicamente de la verdad de pensamientos (o aseveraciones) de la forma (*), sino de otros que poseen la forma de

$$(\ddagger) \quad \sim\exists xF(x),$$

según ilustran los casos de (iii) y (iv) (*PI*, §§ 344, 346). En consonancia con ello, la premisa [P_1] debería decir más bien esto: *si $F()$ es un concepto predicativo (o un predicable) de nuestro repertorio conceptual (o un predicado del lenguaje), se puede pensar (y también decir, aseverar, etc.) que $\forall xF(x)$, así como pensar (y también decir, aseverar, etc.) cualquier instancia de sustitución del pensamiento (o la proposición) general*. La premisa [P_2] no varía para nada.

La utilidad de atenernos a la premisa [P_1] en la variante que presenta la transición de (*) a (**), primero, y de (**) a (***), a continuación, estriba en lo siguiente. Si creemos equivocado entender la tesis de que no hay pensamiento sin lenguaje como una tesis puramente empírica, fáctica, entonces esa línea argumentativa es la que hay que examinar. En efecto, la transición de (*) a (**) y de aquí a (***) la pone Wittgenstein en boca de su interlocutor con estas palabras:

Si puede ocurrir que alguien haga un falso movimiento en un juego, pudiera ser que todo el mundo en todos los juegos no hiciera otra cosa más que falsos movimientos (*PI*, § 345).

Y estas palabras tienen la siguiente traducción directa en el terreno que nos interesa: "Si puede ocurrir que alguien piense sin recurrir para ello a sus capacidades lingüísticas, entonces pudiera ser que todo el mundo pensara sin utilizar sus capacidades lingüísticas". Y como hay realmente seres para los que se cumple la condición que se enuncia en el antecedente de este condicional, la independencia de pensamiento y lenguaje habría quedado establecida. Wittgenstein no acepta esto. *No admite que sea una posibilidad genuina la de que todo el mundo en todas las partidas de ajedrez haga falsos*

movimientos. No cree en la posibilidad de que los seres humanos se digan las cosas que se dicen a sí mismos, pero que lo hagan sin disponer en ningún momento de un lenguaje como el nuestro. No cree que, en sentido estricto —y hay que aclarar qué es un sentido estricto en este caso—, haya algo como la posibilidad de que los papagayos hablen consigo mismos ni tampoco como la posibilidad de que los gramófonos puedan hacer tal cosa. Y tampoco cree en la posibilidad de que los sordomudos se digan cosas a sí mismos sin disponer antes o después de un lenguaje o sistema de comunicación. Dado que no cree que éstas sean posibilidades genuinas, está obligado a rechazar o bien [P₁] o bien [P₂].

Pues bien, la convicción del último Wittgenstein de que el lenguaje es criterio del pensar choca irremediabilmente contra la premisa [P₁].¹¹ Efectivamente, si el lenguaje es de hecho criterio del pensamiento, entonces la conexión entre palabras y conceptos, entre los constituyentes últimos del lenguaje y los constituyentes últimos de la mente es accidental, contingente. (Es decir, entre los *signos* del lenguaje y los *símbolos* del pensamiento). Esto no es todo lo que hay que tener presente. Los elementos del pensamiento son objetos y éstos, por ser tanto forma como contenido, determinan implícitamente sus posibilidades de combinación.¹² Ello significa

11. En lo que sigue, concentraré mis esfuerzos en el análisis de [P₁]. En cuanto a [P₂], mi sugerencia es que la letra de esta premisa la mantuvo Wittgenstein en toda su trayectoria filosófica, aunque variando significativamente el modo de entenderla. Una confirmación de que esto es así la encontramos, sugiero, en *PI*, § 251, en donde se infiere el sinsentido de una proposición 'E' del hecho de que sea inconcebible que E. (Y viceversa). Este tipo de inferencia se funda en una asociación entre concebibilidad (o imposibilidad) y carencia de significado tan fuerte como la que precisa la premisa [P₂]. Durante el período en que escribió las anotaciones de las que después extrajo el material para sus *Investigaciones filosóficas*, la imposibilidad de imaginar que *p* y la imposibilidad lógico-conceptual de que *p* son la misma cosa. De hecho, 'No puedo imaginar(me) que *p*' es una forma paradigmática de expresar la imposibilidad de que *p*. Los pasajes más ilustrativos de este punto de vista son los de la *Philosophical Grammar* [PG, en adelante] (Oxford: Basil Blackwell, 1974; cito por la versión española, de Luis Felipe Segura, publicada en México por la UNAM en 1992), Parte I, §§ 82 y s. Véase también HACKER, P. M. S., *Wittgenstein: Mind and Will*, pp. 86 y ss.

12. Esto demuestra hasta qué punto la teoría figurativa del *Tractatus logico-philosophicus* (Madrid: Alianza Editorial, 1991) estaría en el fondo de la inicial adhesión de Wittgenstein a la premisa [P₁]. En cuanto al *Tractatus*, véase el material

que, querámoslo o no, si determinados símbolos se combinan entre sí para constituir un pensamiento, otras combinaciones, en virtud las propiedades formales –lógicas– de dichos símbolos, serán también pensamientos. Y ello implica que si determinadas combinaciones de signos desempeñan la función de expresar pensamientos, otras combinaciones habrían de hacer otro tanto. Por consiguiente, la defensa de la premisa $[P_1]$ es la defensa de la doctrina de que si cabe pensar que p (por ejemplo, que en ocasiones me digo cosas a mí mismo), tiene forzosamente sentido pensar que q (por ejemplo, que podría decirme cosas a mí mismo aunque nunca hubiese aprendido una lengua). Dicho de otro modo: que *si una determinada combinación de conceptos constituye un pensamiento, y si una determinada combinación de palabras proferidas constituye el vehículo de una aseveración con sentido, de otras combinaciones de conceptos o de palabras deberá decirse lo mismo, siempre que esas combinaciones respeten la combinatoria conceptual o lingüística*. Así pues, la única manera de tener una excepción a este principio general es siendo presa de una ilusión que nos haga creer que un signo (con la apariencia de una palabra) ocupa ya un lugar definido en la gramática de nuestro lenguaje cuando en realidad no es así, bien porque nunca nadie le asignó uno, bien porque nuestros esfuerzos por lograr tal objetivo han sido infructuosos (por otorgarle tareas incompatibles entre sí o por no haber acabado de darle una)¹³. Sin embargo, una vez superado efectivamente este obstáculo, nuestro repertorio de conceptos básicos determina implícitamente la totalidad de nuestros pensamientos; y los símbolos primitivos de nuestro lenguaje determinan implícitamente la totalidad de nuestras oraciones y proposiciones. Así que si el pensamiento de que p es la resultante de movilizar conceptos del repertorio conceptual C , y si q no es el resultado de movilizar conceptos ajenos a C , entonces q es igualmente un pensamiento. Y algo completamente análogo puede decirse a propósito de oraciones y aseveraciones. (Aquí asumo que nuestros conceptos o sus correlatos lingüísticos llevan incorporados los principios de su combinación recíproca).

comprendido entre 2.01231 y 2.04. Una defensa detenida de esta aseveración precisa de mucho más espacio del disponible ahora.

13. Como dice, efectivamente, Wittgenstein en diversos lugares del *Tractatus*. Véase por ejemplo, 5.473 y ss.

Lo que tenemos, entonces, por parte de Wittgenstein es el rechazo es el rechazo de la premisa $[P_1]$. En *PI*, § 348, Wittgenstein se enfrenta al ejemplo (v) de más arriba, rechazando que si un sordomudo habla consigo mismo en determinadas ocasiones, tiene sentido pensar o decir que habla consigo mismo en cualesquiera ocasiones, incluso si no ha aprendido ningún lenguaje de señas. Su reacción es que aunque aceptáramos que el pensamiento de que p es verdadero, no está claro en absoluto que uno comprenda bien el pensamiento de que q ; o lo que es equivalente a ello, que no es seguro que tenga sentido aseverar que q . "La entera idea de entender tiene aquí un olor sospechoso" (*PI*, § 348) asegura Wittgenstein en este contexto. Según yo lo entiendo, este comentario constituye una neta denuncia de la premisa $[P_1]$, una explícita admisión de que la verdad (y por tanto, el sentido) de ' p ' no es en absoluto garantía favorable a la posesión de sentido por parte de ' q ' (cuando ' p ' y ' q ' guardan entre sí la relación que he descrito más arriba). Y la culminación de esta sospecha se alcanza con la respuesta que da Wittgenstein al proponente de $[P_1]$ de que el supuesto pensamiento de que q puede tener toda la apariencia de un pensamiento con un contenido cabal sin serlo en realidad; o bien que ' q ' puede tener todo el aspecto de una oración del español, superar los filtros que miden para el gramático el estatuto de oración y, pese a esto, carecer de sentido, no ser el vehículo para la aseveración de un contenido. A quien encuentre sentido en las siguientes palabras: "Todos estos sordomudos han aprendido un lenguaje de señas, pero cada cual habla consigo mismo en su interior un lenguaje vocal" Wittgenstein responde así:

Es [ésa] una oración castellana; aparentemente está del todo en orden —esto es hasta que se quiere trabajar con ella; tiene una conexión con otras oraciones que hace que nos sea difícil decir que realmente no se sabe de qué nos informa; todo aquel a quien el filosofar no ha vuelto insensible advierte que aquí algo no va bien. (*PI*, § 348).

Y a quien insista en que la suposición de que el sordomudo se habla así mismo en una *lingua mentis*, le responde:

—Sí; estas palabras y esta figura tienen en circunstancias ordinarias una aplicación que nos es familiar. —Pero si suponemos un caso en el que quede suprimida esa aplicación, nos volvemos entonces,

por así decir, conscientes por vez primera de la desnudez de las palabras y de la figura (*PI*, § 349).

Éste es, entiendo, el momento culminante de su análisis del Argumento del Alguno al Todos. Y es justamente ahora, una vez alcanzado este punto, cuando hay que distinguir dos cosas. La primera es que Wittgenstein niega que del hecho de que algo tenga el aspecto de una oración no se sigue que sea una oración con sentido; que del hecho de que algo parezca un pensamiento no se sigue que sea un pensamiento auténtico, es decir, que uno pueda pensar un contenido por medio suyo. 'Un sordomudo se habla a sí mismo', es un ejemplo de ello; 'un papagayo se diría cosas a sí mismo (si Dios así lo dispusiera)', otro. El que tenga sentido, el que sirva de vehículo a un pensamiento no es una consecuencia inexorable del hecho de que sus palabras tengan sentido en determinadas situaciones y de que su presencia en una oración esté regulada por la sintaxis del lenguaje. Ni el pensamiento ni el habla son productos de una máquina que funciona de forma inexorable y autónoma una vez que se la ha alimentado convenientemente, es decir, una vez que los significados primitivos del lenguaje y su combinatoria han sido establecidos; ni la mente ni la facultad del lenguaje humanas son mecanismos de ese género.

Lo que subyace a esta visión del lenguaje y del pensamiento es la convicción, que subrayé en la primera parte del presente trabajo, de que las capacidades y procesos a los que nos referimos genéricamente con los verbos de 'hablar' y 'pensar' son mucho menos sistemáticos, unificados u ordenados que lo que sugiere un examen de todo el problema guiado por una actitud poco paciente. Las *Observaciones sobre la filosofía de la psicología* insisten en ello en diversos lugares y por vías diferentes. Así, en el primero de los volúmenes de esta obra se llama la atención hacia el hecho de que 'creo que *p*' y '*p*' significan lo mismo, como significan lo mismo '¡Quisiera que te fueras!' y '¡Vete!'. Y Wittgenstein afirma con toda explicitud que la forma verbal 'creí que...' no significa para el pasado lo que la forma de presente 'creo que...' significa para el presente. Dos expresiones significan lo mismo, afirma, cuando "reaccionamos aproximadamente del mismo modo cuando alguien dice la primera y cuando dice la segunda" (*RPP I*, § 477). Es justamente eso, las circunstancias que dan lugar al uso de una expresión, es decir, las

circunstancias que conforman la historia de este uso y también las que origina la utilización de la expresión, lo que ha de calibrar uno para fijar su sentido. Si hacemos caso omiso de todo este complejo de factores, cediendo su lugar al *Deus ex machina* de un dispositivo lingüístico o mental autónomo, nos cerramos a nosotros mismos el paso hacia la comprensión del problema de fondo:

«¡Sin embargo, 'Cref' en el pasado debe justamente decir eso que dice 'Creo' en el presente!» ¡No obstante, $\sqrt{\neg}$ debe significar para -1 justamente lo que significa $\sqrt{1}$ para 1! Esto no quiere decir nada (PI, p. 439). (La afirmación aparece también en RPP I, § 475)

Los ejemplos pueden multiplicarse, pero seguramente el más famoso de todos ellos –y para algunos también el más polémico– afecta al tema clásico del carácter privado del dolor y al sentido (o ausencia de sentido) de las muy diversas fórmulas verbales con que manifestamos o hablamos del dolor (propio y ajeno). Así, es archisabido que para Wittgenstein una oración como '(No) sé si Maite tiene ahora una de sus migrañas' estaría perfectamente bien, pues tiene usos canónicos en circunstancias susceptibles de ser perfectamente bien descritas; mientras que una oración como '(No) sé si tengo ahora una de mis migrañas' carecería de sentido para él. Mi visión del caso es que Wittgenstein aborda este problema justamente con los mismos supuestos con que discute el problema de las relaciones entre el lenguaje y el pensamiento: es decir, que entiende que algo muy próximo a, si no lo mismo que, la premisa $[P_1]$ es el factor que distorsiona la imagen apropiada del asunto. A favor de esta interpretación puedo aducir el hecho de que (en la Parte I de las *Investigaciones*) Wittgenstein cierra el tratamiento de ese problema con toda una serie de observaciones (§§ 350-363) en las que, de forma muy clara en mi opinión, se muestra, a partir de abundantes ejemplos, los absurdos a los que conduce la aceptación de la premisa $[P_1]$. El caso del carácter privado del dolor es sólo uno más, pese a ser filosóficamente sobresaliente. El error que comete quien da por bueno dicho carácter es aceptar que la cercanía sintáctica que hay entre las oraciones 'Maite siente dolor' y 'yo siento dolor' es sintomática de la cercanía de sentido; y que así como con la primera atribuyo una experiencia mental, psicológica, con la segunda hago otro tanto, sólo que esta vez poniendo en juego un recurso al que únicamente yo tengo acceso. No hay duda de que Wittgenstein

encuentra inaceptable esta descripción. Se lo resulta por llevar el peso de la sintaxis demasiado lejos. Si se aduce que, al fin y al cabo, la primera oración dice de Maite lo que la segunda dice de mí mismo, entonces el argumento nos arrastra a decir cosas que nadie querría decir: por ejemplo, que 'la estufa siente dolor' tendría sentido por atribuir a la estufa lo que 'Maite siente dolor' serviría para atribuir a Maite y 'Yo siento dolor' para atribuirme a mí (Cfr. *PI*, § 350). Escapamos de la trampa negando que por estar en orden 'Maite siento dolor', también 'Yo siento dolor' y 'La estufa siente dolor' han de tener sentido o expresar pensamientos. Evitamos la trampa rechazando [P₁].¹⁴

Sin embargo, por significativo que pueda ser este ejemplo (o esta familia de ejemplos) desde una perspectiva filosófica, en el contexto de la discusión que se está llevando a cabo en este momento de la obra, se lo pone sobre la mesa de discusión para sentar un principio de un alcance que trasciende el tema específico del caso. Pues, de hecho, el principio al que apunta, a saber: la falsedad de la premisa [P₁], se ilustra de muchas formas y haciendo acto de presencia en problemáticas varias. Así, es justamente en este contexto cuando Wittgenstein pone en tela de juicio la apelación indiscriminada a la Ley de Tercio Excluido (en *PI*, § 352), para dar el visto bueno, digamos, a 'Las imágenes están en la mente o no están en la mente', y confiar así ciegamente en que los dos miembros de una disyunción describen por fuerza un estado de cosas real o existente y que es cosa del mundo determinar cuál de ambos es verdadero y cuál es falso. La imagen del sentido o del significado hacia la que este principio lógico nos empuja pasa por alto que '...están en la mente' es un predicado que a veces puede formar parte de una oración con significado, y a veces darse en algo que parece una oración, incluso en una expresión correcta a los efectos de la morfología y la sintaxis, como aquellas en las que creen los lingüistas de hoy en día, pero carente de sentido. Y la misma conclusión se ilustra con abundancia de ejemplos. Así, 'Milú —el popular perro de Tintín— se dice cosas a sí mismo' no

14. Para una defensa contemporánea de la premisa [P₁], Cfr. LEWIS, D., "Meaning Without Use: Reply to Hawthorne", en *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 70 (1992) 106-110. Yo mismo he hecho uso de ella en "Significado, posibilidad y verdad: Millikan y la naturalización del significado", *Análisis filosófico*, vol. XVIII (1998) 7-38.

significa nada, pese a que, por ejemplo, 'Juan se dice cosas a sí mismo' (PI, §§ 357, 361) tenga (al menos) un sentido neto. 'Mi IBM 433DX piensa en la primavera' nada significan, aunque 'Maite piensa en la primavera' posee un sentido bien delimitado (PI, §§ 359-350).¹⁵

Mis ejemplos favoritos,¹⁶ sin embargo, son los que nos fuerzan a reflexionar sobre qué hacer con una oración como 'Ahora son las 5 de la tarde en el Sol' y con expresiones como 'debajo de' y 'encima de' (o 'sobre') cuando se las usa en circunstancias extraordinarias; en este segundo caso, por ejemplo, cuando describimos cómo estamos con respecto a nuestros antípodas (PI, §§ 350-351).¹⁷ Pues aquí se impone con fuerza –y con ello paso al segundo aspecto del análisis que lleva a cabo Wittgenstein del Argumento del Alguno al Todos– una doble conclusión. Por una parte, que una expresión, una oración, por ejemplo, adquiere un sentido, es decir, un uso, en circunstancias bien delimitadas. Por otra, que esas circunstancias son de hecho *constitutivas* de su uso¹⁸. Al prescindir de esas circunstancias, la expresión pierde este uso; y al cambiar esas circunstancias el uso, el significado, cambia igualmente.¹⁹ Así, pues, cuando se pretende utilizar la expresión dándole el sentido al que uno estaba habituado,

15. En PI, Parte II, pp. 224 y s. Wittgenstein vuelve a poner sus cartas sobre la mesa con toda claridad. Véase también RPP II, § 192.

16. Pues estos ejemplos no permiten la réplica de que su aceptación está condicionada, como sucede con oraciones como 'No sé si tengo ahora una de mis migrañas', por motivaciones o posicionamientos filosóficos que alguno podría juzgar discutibles.

17. Posteriormente J. Searle ha popularizado sus puntos de vista sobre el significado literal explotando ejemplos similares a éstos de Wittgenstein. Véase su "Literal Meaning", en *Expression and Meaning*, Cambridge University Press, 1979; "The Background of Meaning", en J. R. Searle, F. Kiefer y M. Bierwisch (eds.): *Speech Act Theory and Pragmatics*, Dordrecht: D. Reidel, 1980.

18. En este punto me aproximo mucho a, si es que no coincido con, el diagnóstico de James Conant de que para el último Wittgenstein el significado de una expresión no es algo que ésta posea por sí sola y que lleve consigo al contexto o situación en que se la use. Es en las circunstancias en que se la usa que la expresión tiene propiamente sentido. Véase su ensayo "Wittgenstein on Meaning and Use", *Philosophical Investigations*, vol. 21 (1998) 222- 250. Aunque Conant no llega a denunciar el Principio de Sistematicidad, en la sección titulada "Wittgenstein on Nonsense" queda a un paso de hacerlo.

19. Los pasajes, citados más arriba, de PI, §§ 348-349 apuntaban ya en esta precisa dirección. Una confirmación limpia de este punto aparece en Z, §§ 114-116, a propósito de la noción de pensamiento.

pero habiendo cambiado las circunstancias de uso, uno yerra en sus pretensiones y no alcanza la meta prevista con ellas. Y nos podemos equivocar a propósito de lo que queramos hacer, y de con qué medios lograrlo, sin darnos cuenta de que estamos errando. En el fondo del Argumento del Alguno al Todos hallamos, por lo tanto, una concepción totalmente errada del sentido, pero que nos resulta familiar de nuestra lectura del *Tractatus*, a saber: que los sentidos son entidades de la lógica pura, con entidad propia al margen de cómo se usen las herramientas del lenguaje:

[...] las palabras del comunicado –la proposición comunicada– tienen un sentido definido, y el darlo, la 'aserción', proporciona algo adicional. Como si la oración, emitida por un gramófono, perteneciera a la lógica pura; como si aquí tuviera el sentido lógico puro; como si aquí tuviéramos ante nosotros el objeto que los lógicos capturan y consideran –mientras que la oración, en tanto que aseverada, comunicada, es lo que interesa. Tal y como alguien puede decir: el botánico considera una rosa como una planta, como un ornamento de un vestido o de una habitación o como un gesto delicado de atención. La oración, quiero decir, no tiene ningún sentido fuera del juego de lenguaje (*RPP I*, § 488).

En este pasaje, en el que resuenan los ecos de las doctrinas de Frege acerca de los actos mentales (por ejemplo, los juicios) y sus contenidos, se resume el diagnóstico final de Wittgenstein sobre el Argumento del Alguno al Todos y, con ello, a un importante resquicio que cree abierto el partidario de la doctrina de que las relaciones entre lenguaje y pensamiento son puramente fácticas.

LA ASISTEMATICIDAD DEL SENTIDO EN ZETTEL

EN LAS PÁGINAS que anteceden he tratado de mostrar cuál es el lugar del Argumento del Alguno al Todos en la visión wittgensteiniana de la relación entre lenguaje y pensamiento. Mi conclusión es que en *Investigaciones filosóficas*, §§ 445-463 se realiza esta labor acometiendo dos tareas. Primero, se señala que cuando se lo concibe como contingente, se sigue la corrección de dicho argumento. En segundo lugar, que se bloquea el argumento mediante una teoría del significado (o del sentido) como uso. En definitiva, la reflexión acerca de la relación entre el lenguaje y el

pensamiento revierte, finalmente, a una de las doctrinas centrales del pensamiento filosófico de Wittgenstein.

Ahora bien, a ningún lector atento versado en la filosofía del lenguaje contemporánea se le habrá pasado por alto que la estrategia de Wittgenstein para cerrar el paso al Argumento del Alguno al Todos tiene al menos una consecuencia de mayor alcance que la acabada de exponer. La doctrina de que el significado es el uso es ciertamente incompatible con el argumento que nos ha ocupado y, por ello, sirve para neutralizarlo. Pero el precio que parece pagar por ello es el de la renuncia al Principio de la Sistemática del Sentido (o del significado)²⁰, al principio de que *necesariamente* ciertas combinaciones de palabras han de tener sentido, si otras lo tienen, en virtud de los vínculos lógicos que las unen.²¹ Hasta este momento me

20. No siempre es ésta la terminología empleada al hablar de este tema. J. Schulte, por ejemplo, se refiere a lo que yo entiendo que es el mismo principio cuando habla, en su excelente exposición y análisis de la Paradoja de Moore, del rechazo por Wittgenstein de un principio de uniformidad. Véase *Experience and Expression. Wittgenstein's Philosophy of Psychology* (Oxford University Press, 1993), cap. 9 ("Moore's Paradox: Belief, Supposition, Assertion"), *passim*. Schulte, sin embargo, no conecta su análisis del principio de uniformidad con el tema de las relaciones entre el lenguaje y el pensamiento. C. G. Luckhardt discute puntualmente la misma cuestión, hablando de *pensamientos incompletos*, al ofrecer una interpretación novedosa del famoso aforismo: "Si un león pudiera hablar, no lo podríamos entender" (*PI*, Parte II, p. 223). Véase su "Lion Talk", *Philosophical Investigations*, vol. 18 (1995) 1-12. Para Luckhardt, las mismas razones que aduce Wittgenstein a propósito de ejemplos como los que discute en *PI*, § 350 valen también para el citado aforismo.

21. El lector puede apreciar ahora dónde pongo yo el énfasis al interpretar *PI*, §§ 344-362 en comparación con lo que hace P. M. S. Hacker en el capítulo 2 ("Thought") de su excelente *Meaning and Mind* (véase la nota 4, más arriba). Coincido, desde luego, con Hacker en que la línea directriz que sigue Wittgenstein en *PI*, §§ 316-362 es la crítica de lo que aquel llama la Concepción del Proceso Dual: que "pensar es un proceso interno que acompaña al habla, pero que puede desarrollarse independientemente de ésta" (*Op. cit.*, p. 318). Y entiendo que la reconstrucción que hace Hacker de las opiniones y actitudes de Wittgenstein acerca de la relación entre el lenguaje y el pensamiento es irreprochable. Ahora bien, y aquí viene el inevitable pero, discrepo de él a propósito del peso que concede al Argumento del Alguno al Todos. No quiero decir que lo pase por alto. Efectivamente, lo detecta en su análisis de §§ 344-345 (*Op. cit.*, pp. 368-370) y § 350 (*Op. cit.*, pp. 372 y s.). Pero su análisis de la relación de los contenidos de estas observaciones con el resto del grupo (§§ 344-362) me parece que no acierta con el tema que Wittgenstein debate. Así, estas observaciones cuestionan la neutralidad temática ('*topic-neutrality*') de cuantificadores como 'alguno' o 'todos'. Que esta derivación de la cuestión no es marginal para Hacker se aprecia en que éste entiende

he conformado con una formulación muy laxa del Principio de Sistemática. Ahora podemos enunciarlo de un modo más riguroso: lo que la sistematicidad del significado exige es que, una vez fijados los significados de los constituyentes sintagmáticos de una lengua y las reglas sintácticas que fijan las combinaciones gramaticales posibles de dichos constituyentes, los significados (o sentidos) de

que § 345 retoma una cuestión que ya trató en *PG*, Parte II, capítulo II, sección 8 ("La inadecuación de la notación de Frege-Russell para la generalidad"). Ahora bien, juzgo que esta interpretación resulta restrictiva en exceso, es decir, poco sensible a la existencia de una línea argumental de mayor alcance. Ciertamente, el ejemplo con que Wittgenstein ilustra el argumento en *PI*, § 345 es del tipo de los que hallamos en *PG*, pp. 265-267; es decir, una inferencia de (*) a (**). Sin embargo, el resto de los que hallamos en este grupo de observaciones responde a la inferencia que nos conduce desde (*) hasta (**). Así, los ejemplos de *PI*, § 344 nos llevan de 'Alguien, Ernesto, por ejemplo, se dice cosas a sí mismo' a 'Un papagayo se dice cosas a sí mismo' y 'El gramófono se dice cosas a sí mismo'. ¡Y algo todavía más importante: el resto de los ejemplos que se consideran hasta *PI*, § 362 encajan en el mismo patrón! Otra cosa más de interés. Para Hacker, *PI*, §§ 353-356 constituyen un interludio en el que Wittgenstein retoma el tema de la verificación. Las razones que aduce Hacker para ello (*Op. cit.*, p. 292) no me parecen satisfactorias. Mi juicio a propósito de este tema es que este material tiene un origen diferente del que poseen las observaciones que anteceden y que siguen a éstas. Al montar las piezas de esta parte de las *Investigaciones*, Wittgenstein encontró material antiguo que ilustraba desde otro punto de vista el proyecto al que ahora estaba tratando de dar forma, a saber: mostrar lo erróneo de concebir las relaciones entre el lenguaje y el pensamiento como relaciones contingentes. Se apercibió de que el mismo error se cometía en la doctrina de que la distinción entre criterios y síntomas carece de base objetiva; es decir, en la doctrina de que no hay más que síntomas (Cfr. *PI*, § 354). Esto avala la impresión de que las *Investigaciones* tienen el carácter de *collage*. Una prueba de que esto es así la proporciona justamente *PI*, §§ 353-356, así como también *PI*, §§ 359-360, que anteceden en años al resto del material colindante. (Cfr. TER HARK, M., *Beyond the Inner and the Outer*, Dordrecht, Kluwer, 1990, p. 23; MAURY, A., "Sources of the Remarks in Wittgenstein's *Philosophical Investigations*", *Synthese*, vol. 98 (1994) 349-378, esp. p. 359). La confluencia en una sola unidad explicaría no sólo que materiales muy distintos en cuanto a su origen temático acabaran formando parte de una misma línea argumental, sino también la aparente discontinuidad que el lector de esta obra habitualmente encuentra en ella.

Tim Thornton (Cfr. nota 4), por su parte, no entra a discutir el material del que yo me ocupo en este trabajo (*PI*, §§ 344-362). Explícitamente declara centrar su análisis en *PI*, §§ 139-239, 428-465. Mi mayor discrepancia con Thornton tiene que ver con el tema de la sistematicidad del significado lingüístico y del contenido mental. Para él, Wittgenstein rechazaría el tipo de explicaciones de esta sistematicidad que hoy día ofrecen las concepciones representacionistas de lo mental, pero no cuestionaría la sistematicidad misma. Thornton entiende, sin embargo, que Wittgenstein respaldaría la forma de sistematicidad del contenido que captura el Requisito de Generalidad, de Evans. (Cfr., *Op. cit.*, pp. 117 y s). A mi modo de ver, Wittgenstein simplemente se negaría a admitir que el significado y el contenido son sistemáticos.

estas combinaciones quedan igualmente determinados. Algunas de estas combinaciones tendrá sentido, mientras que otras carecerán de él. Como ha escrito Fodor, los significados o sentidos vienen en grupos: si 'Juan ama a la muchacha' tiene sentido en virtud de la gramática del español, es metafísicamente imposible que 'La muchacha ama a Juan' carezca de sentido según esa misma gramática.²² Pues bien, es justamente el mismo principio el que se halla implicado en el Argumento del Alguno al Todos y el que Wittgenstein denuncia al impugnar dicho argumento. Por ejemplo, que si tiene sentido aseverar algo de la forma de (*), entonces habrá de tenerlo igualmente aseverar algo de las formas de (**), (***) o (‡). Hemos visto que Wittgenstein rechaza esto; y que lo hace aduciendo una amplia gama de (supuestos) contraejemplos. No voy ahora a discutir el que me parece que es el problema más importante de toda esa línea crítica, a saber: el de cómo entender el conflicto entre la exigencia de sistematicidad y la doctrina del sentido como uso. Finalizaré el presente trabajo insistiendo en que la estrategia argumentativa de Wittgenstein en contra del Argumento del Alguno al Todos no es algo excepcional en su producción. Por el contrario, se la encuentra en la mayor parte de sus escritos, desde su *Gramática filosófica* hasta sus *Observaciones de filosofía de la psicología y Zettel*. Es de algún material que se encuentra en esta obra del que quiero hacerme eco brevemente.

Acabo de señalar que el tipo de pauta inferencial que ilustra justamente el Argumento del Alguno al Todos la combate Wittgenstein en muchos lugares. Un pasaje bastante explícito de la *Gramática filosófica* expone con suma claridad la posición de Wittgenstein a este respecto:

'Decimales irregulares infinitos'. Tenemos siempre la idea de que es suficiente colocar juntas las palabras de nuestro lenguaje cotidiano para darle un sentido a las combinaciones, un sentido que después tenemos que investigar –si es que éste no nos es

22. Véase FODOR, J., *In Critical Condition. Polemical Essays*, MIT Press, Cambridge, 1999, pp. 91 y ss.; *Psychosemantics. The Problem of Meaning in the Philosophy of Mind*, MIT Press, Cambridge, 1987, p. 149. (Versión española de Oscar L. González-Castán, publicada en Madrid por Editorial Teenos en 1994. Cfr. p. 209).

inmediatamente claro—. Es como si las palabras fueran ingredientes de un compuesto químico a los que primero revolvemos para lograr que se combinen entre sí, teniendo después la tarea de investigar las propiedades del compuesto. Si alguien dijera que no comprende la expresión 'decimal irregular infinito', habría que responderle «Eso no es cierto, la comprendes muy bien. ¿No sabes lo que significan las palabras 'irregular', 'infinito' y 'decimal'? Bueno, en ese caso comprendes también su combinación.» Y con 'comprensión' se significa aquí el hecho de que esa persona sabe cómo aplicar en ciertos casos esas palabras, por ejemplo *poniendo en conexión con ellas una imagen*. Quien coloca juntas estas palabras y pregunta «¿Qué significa eso?» se está comportando, en realidad, como los niños pequeños que llenan una plana de garabatos sin orden ni concierto y la muestran a un adulto preguntándole «¿Qué es esto?» (PG, p. 954).

Y Zettel proporciona también muchos ejemplos nítidos del mismo género de error,²³ error que en muchos casos tiene profundas repercusiones para el sentido mismo de la empresa científica. Sin embargo, en esta obra hallamos, además de lo dicho, tres ideas que nos ayudan a entender mejor el alcance del rechazo de Wittgenstein de la sistematicidad del sentido.

a) La primera de ellas (que encontramos en Z, §§ 246-249) es que la asistematicidad del sentido no es un asunto que concierne simplemente a la comprensión de las lenguas que empleamos habitualmente los seres humanos. Sin duda que el fenómeno que importa entender puede percibirse con claridad en este ámbito. Pero hay que decir que es ubicuo. De igual forma que uno no debe dejarse llevar por la apariencia de una frase para concluir que tiene significado, pues la frase puede ser impecable desde un punto de vista gramatical y carecer, no obstante, de uso —"de aplicación en el juego de lenguaje" (Z, § 247)—, también puede acontecer, ¡y de hecho sucede!, que representaciones de un artefacto o de un objeto de la geometría sean gramaticalmente impecables y que, a pesar de ello, no posean sentido alguno. Z, §§ 248-249 contienen, entiendo, ilustraciones aleccionadoras. La primera de ambas hace referencia a un ejemplo procedente de la ingeniería. Se trata de un proyecto de un rodillo de vapor mal concebido, el cual consiste en una descripción

23. Cfr. Z, §§ 69, 129, 260-274, 394-403, 405, 538, 691, 694.

de un sistema al que inadvertidamente "hemos despojado de sus posibilidades de movimiento." El producto es un artefacto que carece de la función para la que se lo concibió, algo enteramente análogo a una frase sin uso. La segunda representación es (en la edición de los albaceas de Wittgenstein) un dibujo de un cubo de cuatro dimensiones, un cubo que, sin embargo, resulta ininteligible. La conclusión que se obtiene de ello la he anticipado ya: nada garantiza que una representación sintácticamente irreprochable esté desprovista de sentido, es decir, de uso. Ello explica que Wittgenstein escriba que "el pensar una frase no es una actividad que se realice siguiendo las palabras (como ocurre con el cantar siguiendo las notas)" (Z, § 246).

b) Una segunda referencia a la asistematicidad del sentido se hace en las observaciones 150-154, en donde Wittgenstein se detiene a considerar la pregunta de si cabe usar apropiadamente una expresión compleja, una oración por ejemplo, sin que ello pase obligadamente por conocer los sentidos de sus palabras constituyentes. La respuesta inicial es afirmativa. Un hispanoparlante podría llegar a usar acertadamente una frase como 'What marvellous light!' pese a ignorar lo que significan palabras como 'marvellous' y 'light'. Ese sujeto proferiría esa expresión justamente en las mismas (o parecidas) condiciones en que un hablante nativo de la lengua inglesa proferiría aquella exclamación. Una vez que Wittgenstein se decanta por esta respuesta, pasa a hacerse una pregunta más comprometida: ¿Diríamos lo mismo si la frase en cuestión fuese una oración como 'Si el tren no llega a las cinco en punto, perderá el trasbordo' o su equivalente en otra lengua? La pregunta nos empuja hacia un terreno por el que parece más difícil transitar. Mientras que saber cómo usar 'What marvellous light!' exige apercibirse de rasgos de la situación en la que sería proferida – la luz ambiental y toda la panoplia de expresiones que el hablante despliega –, esta nueva oración pone las cosas mucho más difíciles. Saber usar 'Si el tren no llega a las cinco en punto, perderá el trasbordo' precisa de identificar el comportamiento relevante en la situación en que sería proferida, junto con varios elementos de sus circunstancias antecedentes y de las consecuencias de que cierto evento acontezca en un momento de tiempo muy preciso. Pues bien, Wittgenstein admite que incluso una oración como ésta pueda saber usarse, aun ignorando lo que significan sus palabras. En efecto, de suceder así, quien la empleara (correctamente) lo haría como si toda

ella fuese una sola palabra. De hecho, una única palabra podría tener el sentido —es decir, el *uso*— de toda esta oración:

[...]¿En qué caso diríamos que la palabra representa efectivamente esta frase?

Por ejemplo, en esto: La gente emplea inicialmente una frase como la nuestra; sin embargo, después surgen circunstancias en que la frase tiene que decirse tan frecuentemente, que esta misma gente termina por reducirla a una sola palabra. De esta manera, estas personas son capaces de explicar la palabra mediante la frase.

¿Pero no podría darse también el caso en que la gente cuente *sólo* con una palabra para ese sentido, es decir, para su uso? ¿Y por qué no? Sería preciso imaginarse en qué forma aprende alguien el uso de tal palabra, y en qué circunstancias podríamos decir que esa palabra representa efectivamente aquella frase (Z, § 154 (b, c)).

El que pudiéramos atribuir a alguien un pensamiento tan complejo como el que expresaría esa oración por medio de una única palabra es, sin duda, un hecho digno de reflexión. (Todavía más, si una sola frase del lenguaje del pensamiento tuviera ese sentido). Pues esa posibilidad nos obliga a hacer frente a la siguiente objeción. Convengamos en que 'Si el tren no llega a las cinco en punto, perderá el trasbordo' y 'Aaaaarggbbb' se usan de igual manera. ¿Significa eso que tiene los mismos efectos que nuestro lenguaje incorpore una frase como la primera que una como la segunda? Una respuesta afirmativa supondría decantarse a favor de una forma extrema o radical de asistematicidad del sentido, aparentemente implausible del todo. Y una respuesta negativa nos devolvería al lugar que Wittgenstein quiere abandonar. ¿Qué hacer, pues?

De acuerdo con la forma extrema de asistematicidad del sentido, es del todo irrelevante para nuestra competencia lingüística la composición efectiva de las expresiones de las cuales nos valemos. Ahora bien, una forma matizada, menos virulenta, de asistematicidad negaría esta suerte de vinculación —o mejor, de ausencia de ella— y se decantaría por la idea de que la capacidad de emplear una frase compleja está contingentemente asociada al ejercicio de otras capacidades. Frente al punto de vista de los defensores de la sistematicidad del sentido, esto significa que nuestra capacidad de entender y usar determinadas expresiones no está *intrínsecamente*

conectada a nuestra capacidad de entender y usar otras. Y, por lo tanto, hemos eludido la obligación de aceptar el Argumento del Alguno al Todos. En cuanto a la pregunta de cuál de estas dos formas de asistematicidad del sentido fue la que adoptó Wittgenstein, mi respuesta es que fue inequívocamente la segunda. Por lo tanto, *no* es indiferente para nada qué recursos lingüísticos tengamos a nuestra disposición:²⁴

Pero recuerda esto: alguien dice en nuestro lenguaje 'llega a las cinco en punto'; alguien más replica: 'No, llega a las cinco y diez'. ¿Existe también este tipo de conversación en el otro lenguaje? (Z, § 154 (d)).

c) La tercera y última referencia que quiero hacer al material de *Zettel* guarda una relación mucho más directa con el Argumento del Alguno al Todos. En la serie formada por las observaciones 131-134, Wittgenstein traza primero un vínculo directo entre la falsedad, podríamos decir que no accidental, de ciertas oraciones y su carencia de sentido. Caigamos en la cuenta de que el Argumento del Alguno al Todos nos sitúa precisamente en la tesitura de reconocerles sentido a oraciones cuya falsedad parece ser de este género. Confirma este extremo el hecho de que Wittgenstein vuelve (en Z, § 133) sobre un ejemplo (de *PI*, § 345) que ilustra el tipo de pauta inferencial –la que nos conduce desde (*) hasta (**)– que resulta característica del Argumento del Alguno al Todos y que, por lo tanto, está bajo sospecha: 'Si puede ocurrir que alguien haga un falso movimiento en un juego, pudiera ser que todo el mundo en todos los juegos no hiciera otra cosa más que falsos movimientos'. Pero el resto de los ejemplos que aduce en los pasajes de las *Investigaciones* que hemos discutido servirían también para hacer plausible que existe una relación entre falsedad y sinsentido y que esta relación se hace explícita en *Zettel*. La dificultad estriba en aclarar cuál es. Damos un paso adelante en esta tarea al entender que no habría ninguna diferencia relevante entre considerar que 'Sé si tengo ahora una de mis migrañas', 'Milú se dice cosas a sí mismo' o 'La estufa siente dolor' son *forzosamente* falsas y considerarlas carentes de sentido.

24. En los escritos de Wittgenstein encontramos múltiples confirmaciones de este punto. Un ejemplo es el de las restricciones empíricas a las combinaciones conceptuales dentro de la gramática del color. Cfr. Z, 361 y s.

Sin embargo, este avance es insuficiente para Wittgenstein. A su modo de ver, estas oraciones tienen una apariencia engañosa. Parecen ser vehículos para informar acerca de cómo me siento, qué hace Milú o qué le pasa a una estufa; es decir, se asemejan a oraciones apropiadas para informar sobre algún estado de cosas. De hecho, ninguna de ellas tiene semejante uso. Podemos darnos cuenta de ello considerando sus respectivas contradictorias: 'No sé si tengo ahora una de mis migrañas', 'Milú no se dice cosas a sí mismo' y 'La estufa no tiene dolor'. La falsedad de estas segundas no es accidental. Es del tipo que aconsejaría sustituirlas por estas otras oraciones: 'Es imposible que yo ignore si siento dolor', 'Milú no puede decirse cosas a sí mismo' o 'Es imposible que una estufa tenga dolor'. El problema que se cierne sobre estos sustitutos modales es que *también* son equívocos. Dan la impresión de enunciar hechos que se caracterizan por poseer algún género de necesidad, cuando verdaderamente son máximas gramaticales disfrazadas de otra cosa:

En lugar de decir: 'no se puede', dígase: 'no existe en este juego'.
 En lugar de decir: 'no se puede enrocar en el juego de damas' – dígase: 'no existe el enroque en el juego de damas'; en lugar de 'no puedo exhibir mi sensación' – digamos: 'en el uso de la palabra "sensación" no existe forma de exhibir lo que uno siente'; en lugar de 'no se pueden enumerar todos los números cardinales' – dígase: 'no existe ningún tipo de enumeración de todos los miembros' (Z, § 134).

Lejos de retractarse de su impugnación del Argumento del Alguno al Todos, hallamos en estos pasajes una confirmación del diagnóstico de Wittgenstein de su falta de corrección. La inferencia de un enunciado de la forma de (**) o (***) –e incluso de (‡)– nos ataría de pies y manos, forzándonos a admitir que determinadas combinaciones de palabras son significativas. Una vez que se ha dado el paso de reconocer que tienen sentido, el espacio de maniobra disponible determina los pasos restantes. Si son significativas, serán verdaderas o falsas; y elegido esto segundo, ya sólo nos queda entrar a dilucidar su peculiar manera de ser falsas. La mosca encuentra la salida de la botella entendiendo que 'Es imposible que yo ignore si siento dolor' es una forma algo grotesca de enunciar: «En el juego de lenguaje de conjeturar qué siente quién, el agente sólo puede referirse a otra persona». Y de igual manera que no hay enroque en el juego de damas, tampoco hay atribución de calor a las estufas. Y, finalmente

–uniendo las consideraciones hechas en esta sección con las llevadas a cabo en la precedente–, en una gama central de juegos de lenguaje en los cuales atribuimos pensamiento a X no existe el movimiento de afirmar 'X piensa que ...' a menos que X sea usuario competente de un sistema simbólico.

