

LA DISPONIBILIDAD DE LA FILOSOFÍA TARDÍA DE WITTGENSTEIN*

Stanley Cavell

Traducción

Diego A. Rodríguez

Universidad del Valle - Colombia

diegoart11@gmail.com

Las épocas están en armonía consigo mismas sólo si la muchedumbre asiste a estos confesionarios radiantes que son los teatros o las arenas, y tanto como sea posible, [...] para oír sus propias confesiones de cobardía y sacrificio, de odio y pasión [...] Pues no hay teatro que no sea profecía. No esta falsa adivinación que entrega nombres y datos, sino la verdadera profecía, aquella que le revela a los hombres estas sorprendentes verdades: que los vivos han de vivir, que los vivos han de morir, que el otoño ha de seguir al verano, la primavera al invierno, que hay cuatro elementos, que la felicidad existe, que hay innumerables miserias, que la vida es una realidad, que es un sueño, que el hombre vive en paz, que el hombre vive de sangre; en pocas palabras, aquellas cosas que nunca sabrán.

Jean Giraudoux

En junio de 1929 a Wittgenstein se le otorgó un PhD. de la Universidad de Cambridge, tras haber retornado a Inglaterra, y a la filosofía, hace menos de un año. Sus examinadores fueron Russell y Moore, y como disertación él había enviado su *Tractatus*, publicado siete u ocho años antes, escrito antes de eso, y ahora famoso. El mes siguiente, se rehusó a leer un artículo (“Algunas observaciones sobre la forma lógica”), el cual había preparado para una sesión conjunta de la Mind Association y la Aristotelian Society, y el cual obviamente lleva las ideas que había desarrollado en el *Tractatus*. Años después le dijo a Moore “que cuando escribió [el artículo sobre forma

* Los datos de la publicación original son: Cavell, S. (1962) “The Availability of Wittgenstein’s Later Philosophy”, *The Philosophical Review*, Vol. 71, No. 1, 67-93. Actualmente, tanto los derechos editoriales como la publicación de la revista están a cargo de Duke University Press.

lógica] él estaba haciéndose nuevas ideas sobre las que aún estaba confundido y que no creía que mereciera alguna atención”.¹

En enero de 1930 Wittgenstein empezó a dar conferencias en Cambridge sobre esas nuevas ideas y en la temporada académica de 1933-1934 dictó una serie de notas en conjunción con sus conferencias; durante 1934-1935 dictó privadamente otro manuscrito, más largo que el anterior, más continuamente evolucionando y más cercano en estilo a las *Investigaciones filosóficas*. Estas dos series de dictados –los cuales fueron llamados, por las envolturas en las que estaban encuadernados, el *Cuaderno azul* y el *Cuaderno marrón*– están ahora disponibles públicamente, bajo el apropiado subtítulo “Estudios preliminares para las *Investigaciones filosóficas*”.² Sin embargo, la medida en la que las ideas en esas páginas están disponibles, ahora siete años después de la publicación de las *Investigaciones*, es un asunto cuestionable incluso tras la aparición del primer libro sobre la filosofía tardía, pues ninguno de sus pensamientos se encuentra en el texto de David Pole *The Later Philosophy of Wittgenstein*.³

204

Lo que encuentro más destacable acerca de este libro no es la modestia de su entendimiento ni la pretenciosidad y condescendencia de su crítica, sino la dominante ausencia de cualquier preocupación por el hecho de que alguna observación de Wittgenstein pueda no ser totalmente obvia en su significado e implicaciones. Cuando, en la página inicial, leí, “[A pesar del hecho de que] él [...] ha sido popularmente retratado como un fanático del ingenio si no, peor, como un adicto a la mistificación [...] mantendré que las ideas centrales de Wittgenstein [...] son esencialmente simples”, yo estaba, aunque escéptico, impresionado: hacer y sostener una afirmación tal constituye un gran esfuerzo al discutir cualquier pensador complicado, pero tratar de hacerlo podría resultar ser muy valioso. Respecto de Wittgenstein la afirmación es doble. En efecto, uno no sólo se enfrenta con las obvias dificultades superficiales de la escritura, sino que también se enfrenta con un nuevo concepto filosófico de dificultad en sí mismo: la *dificultad* del filosofar, y especialmente de una *crítica* fructífera de la filosofía, es uno de

¹La información biográfica en este párrafo (y en el último) proviene del primero de los tres artículos llamados “Wittgenstein’s Lectures in 1930-33”, *Mind*, LXIII (1954) y LXIV (1955); de la introducción de R. Rhees a *The Blue and Brown Books*; y de la biografía por G. H. Von Wright, publicada junto con la emotiva memoria por Norman Malcolm, *Ludwig Wittgenstein* (Oxford, 1958).

²Ludwig Wittgenstein, *The Blue and Brown Books* (New York, 1958). Citado aquí como *BB*. [Las citas en español son tomadas de: (1976) *Los cuadernos azul y marrón* (trad. F. Gracia Guillén). Madrid: Tecnos. En corchetes se agrega el número de página de la edición española. *Nota del traductor, N. T.*].

³London, 1958.

los grandes temas de Wittgenstein (y, en consecuencia, sin duda, simple, una vez que podemos comprenderlo). Mi desilusión fue, por consiguiente, más aguda cuando tuve que reconocer que Pole concebía la labor de dirigirnos hacia una simplicidad profunda como una labor fácil. La desilusión se volvió desespero mientras yo encontraba las famosas, excitantes y oscuras frases (*tags*) de las *Investigaciones* no sólo citadas sin explicación, sino citadas como si ellas fueran explicaciones:

“Al menos este tanto es claro, primero que Wittgenstein distingue en algún sentido entre el aparato estructural y el contenido del lenguaje; y segundo que sostiene que los filósofos son propensos al error de ver el uno en términos del otro. Nos hacemos una figura de una realidad que existe independientemente. «Predicamos de las cosas lo que yace en su modo de presentación»” (p. 37).

Hubiera sido, por ejemplo, valioso tratar de señalar hacia la relación de esa idea –la cual usualmente es insertada como un resumen del desorden filosófico– con la idea (citada por Pole, p. 54) de que “la gramática nos dice qué clase de objeto es algo” (§373⁴) –la cual insinúa lo que la filosofía podría lograr positivamente y el tipo de importancia que ello podría tener.

La crítica es siempre una afrenta, y su única justificación yace en la utilidad, en hacer que su objeto esté disponible para una respuesta adecuada. El trabajo de Pole no es útil. Donde no está describiendo mal con seguridad, sus réplicas son del tipo “Él dice..., pero por otro lado yo digo...” (“Para Wittgenstein [...] una expresión tiene tanto significado como el que nosotros le hemos dado [...] Ahora, en contra de esto, declaro que hay siempre más significado en una expresión que el que nosotros le hemos dado” (pp. 83-88)), como si los asuntos exigieran las acciones de un profeta o un político, como si fuera *obvio* que lo que Wittgenstein quiso decir por “tanto significado” niega la posibilidad que Pole presenta como “más significado,” y que el asunto que se trata no es de crítica sino de compromiso. La distorsión a la cual el pensamiento de Wittgenstein es sometido es tan continua que ningún error o énfasis equívoco parece exigir, más que los otros, una discusión aparte. Este ensayo asume la forma siguiente: Las siguientes dos secciones discuten los conceptos principales que Pole ataca en su descripción e interpretación del punto de vista de Wittgenstein acerca del lenguaje; las otras dos secciones que siguen después comentan acerca de posiciones sobre la “filosofía del lenguaje

⁴Todas las referencias precedidas por ‘§’ son a los párrafos numerados en la Parte I de *Investigaciones filosóficas*; las referencias a la Parte II son precedidas por ‘II’. [A menos que se indique lo contrario, las citas en español son tomadas de: (2009) *Investigaciones filosóficas* (trads. A. García Suárez y C. U. Moulines). Madrid: Gredos, tomo I. N. T.].

ordinario,” las cuales comparte Pole con otros críticos de Wittgenstein; la última sección sugiere un modo de entender el estilo literario de Wittgenstein que puede ayudar a hacerlo más accesible.

Reglas

El esfuerzo principal del trabajo de Pole es exponer y desacreditar los puntos de vista de Wittgenstein sobre el lenguaje. No hay problema acerca de cuáles son esos puntos:

“En términos generales, la tesis es que un lenguaje [...] consiste en un conjunto complejo de procedimientos, los cuales pueden también denominarse reglas. Las nociones normativas –rectitud (*rightness*), validez, y podríamos agregar verdad– son significativas en tanto hay estándares a los cuales podemos apelar y principios que podemos invocar. Pero allí donde se hace un nuevo primer movimiento, donde un nuevo desarrollo tiene lugar, claramente ningún estándar puede ser aplicable; nos hemos movido más allá de la práctica existente. Wittgenstein, al parecer, está comprometido con mantener que ningún paso de este tipo puede denominarse correcto o incorrecto; ninguna valoración evaluativa es posible” (p. 56).

206

“Hemos de pensar en dos factores en el lenguaje; por un lado los movimientos o prácticas particulares que son evaluadas apelando a las reglas, y por otro aquellas reglas en sí mismas. Más allá de estos no hay ninguna apelación adicional; ellos son cosas que simplemente aceptamos o adoptamos.

Donde no hay reglas a las cuales apelar sólo podemos decidir; y supongo que es primariamente en esta perspectiva que este paso es llamado una decisión” (p. 61).

Esto suena vagamente familiar. Su concepción maniquea de “reglas” recuerda una de las distinciones de Carnap entre preguntas “internas” y “externas,” y de los escritos recientes en filosofía moral, los cuales distinguen la evaluación de las acciones individuales de la de las prácticas sociales; su uso de “decisión” evoca, por ejemplo, las “decisiones volitivas” de Reichenbach y las “elecciones” entre métodos racionales y persuasivos para sostener juicios morales que trae a colación Stevenson. Si la descripción de Pole fuera hecha para aplicarse a estos puntos de vista, sería meramente burda, al no sugerir su fuente o representar su poder. Como descripción de Wittgenstein es irónicamente ciega; no está meramente errada, sino que falla al ver el hecho de que las ideas de Wittgenstein forman una crítica sostenida y radical de dichos puntos de vista –de modo que es “como” ellos.

La descripción de Pole parece involucrar estas nociones:

1. La corrección (*correctness*) o incorrección de un uso del lenguaje es determinada por las reglas del lenguaje, y “determinada” en dos sentidos:
 - a. Las reglas forman un sistema completo, en el sentido en que para cada “movimiento” dentro del lenguaje es obvio que una regla aplica o no aplica.
 - b. Donde una regla aplica, resulta obvio si ha sido seguida o infringida.
2. Donde no aplica ninguna regla existente, se puede siempre adoptar una nueva regla para cubrir el caso, pero entonces esto obviamente cambia el juego.

Esto es suficientemente tosco, y lo que Wittgenstein dice acerca de juegos, reglas, decisiones, corrección, justificación, etc., es suficientemente difícil, pero no lo suficiente como para que se deba vacilar antes de decir que Pole no ha tratado de entender lo que Wittgenstein tan arduamente (*most painfully*) ha deseado decir acerca del lenguaje (y del significado y del entendimiento). En efecto, la descripción de Pole parece sugerir, rudimentariamente, la manera en la que la corrección está determinada en un lenguaje *construido* o en los juegos de azar más simples. Que el lenguaje ordinario no depende, de hecho o en esencia, de tal estructura y concepción de las reglas, e incluso que la ausencia de tal estructura en ningún modo impide su funcionamiento, es aquello de lo que trata la figura (*picture*) del lenguaje traída a colación en la filosofía tardía. Aquélla [la figura del lenguaje] representa una de las mayores críticas que Wittgenstein introduce en contra del *Tractatus*; aquélla establece para él muchos de los grandes problemas de la filosofía tardía –por ejemplo, la relación entre palabra, oración y lenguaje– y lo fuerza al interior de nuevos modos de investigar el significado, el entendimiento, la referencia, etc.; su nuevo, y central, concepto de “gramática” es desarrollado en oposición a aquél [el *Tractatus*]; esto es repetido muchas veces. Si el Wittgenstein tardío describe el lenguaje poniéndolo, en general, como un cálculo con reglas fijas que trabaja de este modo no es una pregunta que puede ser discutida seriamente.

Entonces, ¿qué hemos de hacer con el hecho de que Wittgenstein compara constantemente momentos del habla con movimientos en un juego? Pole elabora lo siguiente:

“[la comparación [...] sirve su propósito de al menos dos maneras. Le sirve primero en tanto que un juego es usualmente una forma de actividad social

en la que diferentes jugadores desempeñan distintos roles; segundo en tanto que los juegos obedecen a reglas” (p. 29).

Más, ¿cuál es el propósito de estos puntos de comparación? Tomemos los puntos en orden inverso:

A. Donde la comparación del lenguaje con juegos se refiere a que ambos “obedecen a reglas”, Wittgenstein invoca e inventa juegos no como contextos en los que es simplemente claro aquello a lo que “obedecer reglas” equivale, sino contextos en los que ese fenómeno puede ser *investigado*. En particular, la analogía con los juegos nos permite ver lo siguiente:

i. En las diversas actividades de las que puede decirse que se desarrollan de acuerdo con reglas definidas, la actividad no está (y no puede estarlo) “delimitada por reglas por todos lados” (§68*). ¿Quiere esto decir que las reglas están “incompletas”? Esto nos dice algo acerca de cómo es “estar gobernado por reglas”.

208 ii. “Seguir una regla” es una actividad que aprendemos sobre el trasfondo (*against the background*) de, y en el curso de, nuestro aprendizaje de otras actividades innumerables –por ejemplo, obedecer órdenes, dar y recibir indicaciones, repetir lo que se hace o dice, etc. El concepto de una regla no agota los conceptos de corrección o justificación (“correcto” e “incorrecto”) y de hecho, el primero no tendría significado a menos que estos últimos conceptos ya lo tuvieran. Como cualquiera otra de las actividades con las cuales se relaciona, una regla siempre puede ser malinterpretada en el curso, o a nombre de, su “seguimiento”.

iii. Hay un sentido más radical en el que las reglas no “determinan” lo que es un juego. Uno puede explicar la diferencia entre, digamos, el *contract bridge* y el *auction bridge** “enumerando las reglas”; mas no se puede explicar lo que es *jugar un juego* “enumerando reglas”. Jugar un juego es “una parte de nuestra [esto es, de nosotros humanos] historia natural” (§25), y hasta que uno es un iniciado en esta forma humana de actividad, el gesto humano de “citar una regla” puede no significar nada. Y podemos aprender un nuevo juego sin siquiera haber aprendido o formulado sus reglas (§31); no, sin embargo, sin haber dominado (*having mastered*), podríamos decir, el concepto de juego.

iv. No hay un conjunto de características –y esta es la comparación más obvia– que sea compartida por todo lo que llamamos “juegos,” y por ende no hay una característica llamada “estar determinado por reglas”. El lenguaje no tiene esencia (§66).

* Traducción de García y Moulines con modificaciones. [N. T.]

* Dos variedades del juego de cartas *bridge*. [N. T.]

B. Para Wittgenstein, “seguir una regla” es una “práctica” tanto como lo es “jugar un juego” (§199). Ahora, ¿cuáles son sus reglas? En el sentido en el que “jugar ajedrez” tiene reglas, “obedecer una regla” no tiene ninguna (excepto, tal vez, en un código especial o cálculo en el que se prepara un orden de precedencia en la aplicación de varias reglas); e incluso puede hacerse correcta o incorrectamente –lo cual a su vez significa que puede o no hacerse–. Y si puede o no hacerse, no es un asunto de reglas (o de opinión o sentimiento o deseos o intenciones). Es un asunto de eso a lo que Wittgenstein, en el *Cuaderno azul*, se refiere como “convenciones” (p. 24 [53]), y en las *Investigaciones* describe como “formas de vida” (p. ej., §23). Esta es siempre la apelación fundamental (*ultimate appeal*) para Wittgenstein –no las reglas ni las decisiones. Es esto a lo que apela cuando dice cosas como:

“Si he agotado las justificaciones, he llegado a roca dura y mi pala se retuerce. Entonces estoy inclinado a decir: «Así simplemente es como actúo»” (§217*; cf. §211).

“Lo que hay que aceptar, lo dado –podríamos decir– son las *formas de vida*” (II, p. 226).

209

Pole entiende estas frases como queriendo decir:

“Que [un juego de lenguaje dado] es jugado no más que una cuestión de hecho; es siempre concebible que no haya sido jugado. Puede también decirse que la pregunta es si debe jugarse, y esta formulación –una que Wittgenstein no discute– se acerca más, me parece, al meollo del asunto.”

Es así, si el corazón está llevado en la mano. Wittgenstein no discute si los juegos de lenguaje *deben* ser jugados, pues ello equivaldría a discutir o (1) si los seres humanos deben comportarse como las criaturas que pensamos como humanas; o (2) si el mundo debe ser diferente de como es. En efecto, las “cuestiones de hecho” a las que Wittgenstein atiende son las que él describe de maneras como estas:

“Lo que proporcionamos son en realidad observaciones sobre la historia natural del hombre; pero no curiosidades, sino constataciones de las que nadie ha dudado, y que sólo se escapan a nuestra noticia porque están constantemente ante nuestros ojos” (§415).

*Traducción de García y Moulines con modificaciones. [N. T.]

“No digo: si tales y cuales hechos naturales fueran distintos, los seres humanos tendrían otros conceptos (en el sentido de una hipótesis). Sino: quien crea que ciertos conceptos son absolutamente correcto; que quien tuviera otros no apreciaría justamente algo que nosotros apreciamos –que se imagine que ciertos *hechos naturales muy generales* ocurran de manera distinta a la que estamos acostumbrados, y le serán comprensibles formaciones conceptuales distintas a las usuales” (II, p. 230, mis cursivas).

210 “Es siempre concebible” que, por ejemplo, el (los) juego(s) que jugamos con la pregunta “¿Qué fue lo que dijiste?” no hubieran sido jugados. ¿Qué es lo que estamos concibiendo al concebir esto? Tal vez que cuando le preguntamos esto a A, únicamente el papá de A tenía el permiso para responder, o que siempre se responde repitiendo lo siguiente a la última observación que hizo, o que se responde diciendo lo que hubieras querido decir, o tal vez que nunca podemos recordar lo que acabamos de decir, o tal vez simplemente que no encontramos un modo de hacer esa pregunta. ¿Qué sentido tiene sugerir que uno u otro de estos juegos debería o no debería jugarse? La pregunta es: ¿cómo serían nuestras vidas, qué hechos muy generales serían distintos, si esas alternativas concebibles fueran de hecho operativas? (Habrían, por ejemplo, distintas maneras de, y propósitos para mentir; una estructura social diferente; distintos modos de poner atención a lo que se nos dice; distinto peso puesto en nosotros por nuestras palabras; etc.).

Incluso con estas insinuaciones de los ecos de sombras del “propósito” de Wittgenstein al investigar el concepto de una regla, podemos decir esto: (1) le permite formular una fuente de una concepción distorsionada del lenguaje –una a la que, al filosofar, somos particularmente propensos, y que permite asegurar la distorsión en la teorización filosófica:

“Cuando hablamos del lenguaje como un simbolismo usado en un cálculo exacto, podemos encontrar en las ciencias y en las matemáticas aquello en lo que estamos pensando. Nuestro uso ordinario del lenguaje se adapta a este patrón de exactitud sólo en contados casos. ¿Por qué al filosofar comparamos, pues, constantemente nuestro uso de las palabras con uno que siga reglas exactas? La respuesta es que las confusiones que tratamos de eliminar surgen siempre precisamente de esta actitud hacia el lenguaje” (BB, pp. 25-26 [54]).

O de nuevo:

“La persona filosóficamente perpleja ve una ley [= una regla] en el modo en que se utiliza una palabra y, al intentar aplicar esta ley de forma consistente, se enfrenta con casos en los que conduce a resultados paradójicos” (BB, p. 27 [56]).

(2) Él desea indicar cuán inesencial es la “apelación a reglas” como explicación del lenguaje. En efecto, lo que debe ser “explicado” es, de un modo plano y sombrío, esto.

Aprendemos y enseñamos palabras en ciertos contextos, y luego se espera que podamos proyectar estas palabras en otros contextos.⁵ Nada asegura que esta proyección tendrá lugar (en particular, no la comprensión de universales ni de un libro de reglas), así como nada asegura que haremos, y entenderemos, las mismas proyecciones. Que en general lo hagamos es cuestión de nuestro compartir de rutas de interés y de sentimiento, de modos de respuesta, de sentidos del humor y de relevancia y de realización, de lo que es escandaloso, de lo que es similar a otra cosa, de lo que es un reproche, de lo que es el perdón, de cuándo una oración es una aserción, cuándo una apelación, cuándo una explicación –todo el torbellino de organismo (*whirl of organism*) que Wittgenstein llama “formas de vida.” La actividad y el habla humanas, la sensatez y la comunidad, descansan sobre nada más, y nada menos, que esto. Es un punto de vista que es tan simple como es tan difícil, y tan difícil como es (y porque es) aterrador. Tratar de *mostrar* su simplicidad sería un paso real en un intento de poner a disposición la filosofía tardía de Wittgenstein.

211

Decisión

Tras empezar asignándole un rol equivocado a las reglas, y continuar tomando “decisión” como un concepto complementario al concepto de regla, no se espera que Pole haya arrojado luces ni sobre el peso real (que no es mucho) que Wittgenstein le asigna al concepto de decisión ni sobre la explicación de Wittgenstein de esos pasajes en los que, en palabras de Pole, “un nuevo movimiento se hace por primera vez.”

El único pasaje que Pole cita de hecho (en la página 44 y de nuevo en la página 61) para sostener su interpretación de “decisión” es este de *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*: “¿Por qué no he de decir: en la demostración he conseguido llegar a una *decisión*?” (III, §27*). A mi modo de ver, Wittgenstein aquí está lidiando con la siguiente pregunta: “¿Qué hace que una demostración sea convincente?”. Sin discutir los motivos de esa pregunta o el éxito de su respuesta, es claro que para

⁵ Lo que aquí son “aprender” y “enseñar” es, o debería ser, seriamente problemático. Decimos una palabra y el niño la repite. ¿Qué es “repetir” aquí? Todo lo que sabemos es que el niño hace un sonido que aceptamos. (¿Cómo reconoce el niño la aceptación? ¿Ha aprendido lo que es eso?).

* Se ha corregido un error en la referencia, pues la cita no está en la parte II sino en la parte III. La traducción es tomada de: (1987) *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática* (trad. I. Reguera). Madrid: Alianza. [N. T.]

Wittgenstein la convicción que aporta una demostración es una función del modo en que puede “ser acogida,” “ser seguida,” “ser usada como un modelo,” “servir como patrón o paradigma... No obstante, lo que pueden “ser acogida” y el resto en este sentido *no es algo sobre lo cual tenemos elección, ni es algo que puede ser decidido*. Decir que «el problema con el que nos encontramos en matemáticas es esencialmente decidir qué nuevas formas crear» (p. 44) es tan adecuado como decir que el problema con el que nos enfrentamos al componer una coda es decidir qué sonará como una cadencia, o que el problema que enfrentamos al describir un nuevo objeto es decidir qué contará como una descripción.

Lo que está mal con la interpretación de Pole según la cual Wittgenstein sugiere que el matemático decide “usar cierta regla” no es que toma “muy literalmente lo que Wittgenstein dice de los estándares o reglas” (p. 60), sino que no es eso lo que Wittgenstein dice. (“Decidir usar cierta regla” describe correctamente la decisión por parte del lógico de usar, digamos, una generalización universal, lo cual involucra ciertas desventajas que son, no obstante, sobrepasadas por otras ventajas). Lo que Wittgenstein dice es que “la expresión, el resultado, de estar convencidos es que *aceptamos una regla*.” No decidimos aceptar una regla más que lo que decidimos estar convencidos. Y no decidimos lo que expresará nuestra convicción aquí más que lo que decidimos aquello que expresará nuestra convicción acerca de cualquier otra cosa –por ejemplo, que el camino a New Orleans es el izquierdo, que la sección del desarrollo es demasiado largo, etc.

Pole se estremece con la palabra “decisión” porque teme que niegue la racionalidad de la elección; él desprecia esta implicación de su uso en el quehacer filosófico reciente (ver p. 62). Comparto su preocupación relativa a la filosofía moral reciente. Sin embargo, lo que está mal en dicha discusión no es el uso de la palabra “decisión”; más bien, son las implicaciones que surgen de un uso *sin examinar*, en el cual el concepto de elección es desligado de sus conexiones (gramaticales) con los conceptos de compromiso y de responsabilidad. Cómo y por qué esto ha sucedido es otro asunto.⁶

⁶ Si preguntáramos “¿En qué clase de mundo la decisión no tendría relación con el compromiso y la responsabilidad?” podríamos responder, “En un mundo en el que la moralidad se habría vuelto politizada”. No es un secreto que esto ha venido sucediendo en nuestro mundo y que tal vez somos incapaces de aquello que lo detendría. Esto es un infortunio personal del cual todos participamos. Sin embargo, el dolor se hace más exquisitamente cruel cuando los filósofos describen las relaciones y conversaciones entre personas como si ocurrieran en un mundo totalmente político –esto es, un mundo en el que las relaciones ya no son personales, ni siquiera contractuales– y a aquello que sucede entre dichas personas lo llaman por el buen (o mal) nombre de moralidad. En esto se reconoce que nuestra pérdida no ha sido meramente de la moralidad, sino a su vez del propio concepto de moralidad.

Wittgenstein habla de hecho de formas de expresión que podemos pensar como representando “un nuevo movimiento” en un lenguaje compartido, a saber, aquellas cuya “gramática aún debe ser explicada” (BB, p. 10). (Adicionar “porque no hay reglas para su empleo” no agrega nada). Empero, él no dice que al explicar esas expresiones decidamos adoptar las reglas que les confieren significado más que lo que Pole quiere hacerle decir acerca del concepto de decisión en sí.

Algunos ejemplos que Wittgenstein da para tales expresiones son: “Siento que la imagen visual está dos pulgadas detrás del puente de mi nariz” (BB, p. 9 [36]); “Siento en mi mano que el agua está tres pies bajo tierra” (*ibíd.*); “Una rosa tiene dientes en el hocico de un animal” (II, p. 222). Lo que dice al respecto es esto:

“No decimos que la persona que nos dice que siente la imagen visual dos pulgadas por detrás del caballete de su nariz esté mintiendo o diciendo tonterías. Pero decimos que no comprendemos el significado de tal expresión. Combina palabras bien conocidas, pero las combina de modo que no comprendemos todavía. La gramática de esta expresión tiene que ser explicada todavía” (BB, p. 10 [37]).

213

No afirma, y no quiere decir, que “no hay correcto o incorrecto” acerca del uso de tales expresiones. La pregunta “¿Correcto o incorrecto?” no tiene (aún) aplicación a dichas expresiones, y así el enunciado de que “aquellas expresiones no son ni correctas ni incorrectas” en sí no dice nada. “Ni correctas ni incorrectas” puede significar algo como “no ortodoxo” o “no del todo correcto ni del todo incorrecto,” pero usar estas álgidas expresiones implica un sentido claro de lo que sería ortodoxo o instancias exactamente correctas del asunto en cuestión. ¿Son las expresiones en cuestión modos no ortodoxos de decir algo? ¿Qué es ese algo que dicen de modos no ortodoxos?

Pole agrava la confusión crítica al tomar la irrelevancia de la pregunta “¿Correcto o incorrecto?” como si significara que “ninguna valoración evaluativa es posible.” (Si en efecto significara esto, entonces no habríamos hecho alguna valoración evaluativa de un poema al considerarlo trillado o incoherente o al buscar un resumen de estrofa (*summary stanza*), ni de una decisión al considerarla imprudente o inhumana o débil. La insistencia de Pole en lo correcto e incorrecto como la piedra de toque de las valoraciones representa otro intento de atajar una desconfianza académica hacia la moralidad con un moralismo académico. Las posiciones están hechas la una para la otra). ¿No es acaso una evaluación de una expresión decir que su gramática aún debe ser explicada? Sin embargo, esta es una evaluación particular, una

nueva categoría de crítica. Y Wittgenstein no ofrece alguna sugerencia de que *cualquier* explicación será aceptable. A una explicación del enunciado del adivino él la caracteriza como “perfectamente correcta” (BB, p. 10 [37]).

Aquellas expresiones no son las únicas en las que el fracaso de nuestro entendimiento es atribuible a nuestro fracaso al entender la gramática; ellas son sólo las más dramáticas u obvias. Una vez vemos que la gramática de una expresión a veces *necesita* explicación, y nos percatamos de que todos nosotros sabemos cómo dar explicaciones perfectamente buenas, podemos estar abiertos al requerimiento de investigar la gramática de una expresión cuyo significado parece obvio y preguntarnos cómo *ha* de ser explicado.

214 Tal investigación sin duda nos recordará los procedimientos que durante algún tiempo han sido parte de la textura familiar del filosofar analítico; en particular, suena a algo como preguntar por la verificación de un enunciado –y de hecho Pole sugiere (p. 96) que, en últimas, no es diferente de un modo importante en su crítica de la metafísica; y suena a algo como la pregunta de Russell por la “forma real [esto es, lógica] de la proposición”– y, desde luego, el Wittgenstein del *Tractatus* ha preguntado también por eso. Me parece que un modo fructífero de acercarse al pensamiento del Wittgenstein tardío es ver cómo sus preguntas acerca de la gramática difieren de estas (y otras) preguntas más familiares. Los tipos de diferencias que tengo en mente tal vez pueden sugerirse de esta manera: (1) Es verdadero que una explicación de la gramática de una aserción puede solicitarse preguntando “¿Cómo se verificaría eso?”. Pero primero, donde es eso lo que se está preguntando, no debe asumirse que la pregunta en sí tiene sentido; en particular, no resulta sensato a menos que haya alguna duda acerca de cómo se concibe esa aserción para ser verificada y, así, esto no nos lleva a teoría del ningún significado (cf. §353). Segundo, ese no es el único modo en el que una explicación de la gramática puede ser solicitado; resulta igualmente revelador de nuestro fracaso por entender la gramática de una aserción si no podemos responder preguntas del tipo: “¿Cómo le enseñaría a alguien lo que eso dice?”; “¿Cómo daría a entender su verdad?”; “¿Cómo es el preguntarse si eso es verdad?”. (2) Si lo entiendo, en el *Tractatus* Wittgenstein preguntaba: “¿Por qué es la forma lógica de una proposición su forma real?”. No obstante, en la filosofía posterior él responde, en efecto: “No lo es.” Y continúa hasta preguntar: “¿Por qué pensábamos (pensé) que lo era?”; y “¿Qué nos dice la forma real (= gramática) de una proposición?”.

Es parte del logro del estudio crítico de Wittgenstein por parte de Pole que omite cualquier investigación de los conceptos siameses de “gramática” y “criterios.” En efecto, lo que Wittgenstein quiere decir cuando dice que la filosofía en realidad es descriptiva es que es descriptiva de “nuestra

gramática,” de “los criterios que tenemos” en nuestro entendimiento del otro, en nuestro conocimiento del mundo y en nuestra posesión de nosotros mismos. La gramática es lo que los juegos de lenguaje buscan revelar; es por esto que ellos proveen nuevas maneras de investigar conceptos, y de criticar la filosofía tradicional. Sobre todo esto, huelga decir, es difícil ser claro (la dificultad del mismo Wittgenstein no es intencionada); sin embargo, es a lo que cualquier esfuerzo por entender a Wittgenstein debe dirigirse.

La relevancia de la apelación al lenguaje ordinario

Dos de las afirmaciones de Pole parecen ser compartidas por muchos filósofos a quienes Wittgenstein ofende, y sería útil dar con algo que haga ver las cosas menos como un asunto de causa común que como una investigación conjunta. Las afirmaciones que tengo en mente tienen que ver con estas dos preguntas: (1) ¿En qué sentido, o en qué medida, una apelación a “nuestro uso cotidiano” de una expresión representa un modo de criticar el uso de dicha expresión en contextos filosóficos? (2) ¿Qué clase de conocimiento es el conocimiento que tenemos (o que decimos que tenemos) de “como usamos ordinariamente” una expresión? La presente sección lidia con la primera de estas preguntas; la siguiente, con la segunda.

215

Pole dice, o implica, que Wittgenstein se refiere al lenguaje ordinario como “sacrosanto,” que él habla en nombre de nada más alto que el “status quo” y que él “ha prohibido a los filósofos interferir con [nuestras expresiones ordinarias]” (p. 57). Otros filósofos, con motivos muy distintos de los de Pole, han tenido la misma impresión, y su impaciencia no ha sido apaciguada con el comentario de Wittgenstein de que

“una reforma del lenguaje ordinario para determinadas finalidades prácticas, el mejoramiento de nuestra terminología para evitar malentendidos en la práctica, es perfectamente posible. Pero éstos no son los casos con los que hemos de habérmolas” (§132)*.

pues continúan en leer la apelación de Wittgenstein al uso ordinario de las expresiones como si su esfuerzo consistiera en desdeñar el discurso de su empleada de limpieza en favor del de su niñera.

Se requieren dos para dar una impresión; si esto es una distorsión del pensamiento de Wittgenstein, es una distorsión de *algo*. ¿De qué? La referencia de Pole para su afirmación acerca de lo que Wittgenstein “prohíbe” es de un pasaje que empieza de la siguiente forma:

* Traducción de García y Moulines con modificaciones. Los corchetes son agregados del traductor. [N. T.]

“La filosofía no puede en modo alguno interferir con el uso efectivo del lenguaje; puede a la postre solamente describirlo” (§124).

Hay un modo de pensar (*frame of mind*) en el que esto puede parecer algo intolerablemente restrictivo.⁷ Entonces se entenderá el enunciado de Wittgenstein como si significara o que la filosofía no debería cambiarlo (en cuyo caso Wittgenstein será acusado de un conservatismo intelectual, e incluso social) o que el uso efectivo del lenguaje no puede ser en modo alguno cambiado (en cuyo caso Wittgenstein será acusado de carecer de imaginación o de una suficiente apreciación del avance científico). Lo que el enunciado significa es que, aunque desde luego hay muchas maneras de cambiar el lenguaje ordinario, el filosofar no lo cambia. Esa acusación no puede ser evadida haciéndola sonar como el balido de una cabra diciendo “de-de-deberías”.

Y sin embargo, es una crítica (*indictment*) desconcertante introducida por Wittgenstein. ¿Por qué Wittgenstein lo cree así? ¿Por qué los filósofos responden como si así fuera? ¿Han afirmado, o han pensado de sí, que cambian o interfieren con el lenguaje?

216

La fuerza de la crítica (*indictment*) puede ser vista mejor al considerar el antiguo reconocimiento de que una tesis filosófica puede, o puede parecer, entrar en conflicto con una “creencia” que tomamos como patrimonio compartido por los hombres del común, junto con la igualmente antigua afirmación de parte de los filósofos de que en este conflicto la posición de la filosofía es superior a la del patrimonio compartido; que, por ejemplo, aquellas afirmaciones como “Sabemos que hay objetos materiales,” “Los vemos directamente,” “Sabemos que otras personas sienten y perciben cosas,” todas las cuales son creídas por el vulgo, carecen de justificación racional, lo cual es un descubrimiento hecho por los filósofos.

Sin embargo, la *naturaleza* de este descubrimiento y el *tipo* de conflicto involucrado son problemas tan constantes como la epistemología misma. Su

⁷ Es significativo que Wittgenstein consideraba sus métodos como liberadores. “El descubrimiento real es el que me hace capaz de dejar de filosofar cuando quiero. —Aquel que lleva la filosofía al descanso, de modo que ya no se fustigue más con preguntas que la ponen a ella misma en cuestión”» (§133). La razón por la cual los métodos que nos hacen mirar hacia lo que decimos, y traer las formas del lenguaje (y, así, las formas de vida) a la conciencia, pueden presentarse a una persona como restrictivos y a otra como liberadores, es, me parece, entendible en este sentido: reconocer lo que decimos, en el sentido en que es relevante en filosofía, es como reconocer nuestros compromisos presentes y sus implicaciones; para una persona un sentido de libertad demandará una huida de ellos [de los compromisos], para otra, requerirá su más total aceptación. ¿Es obvio que una de estas posiciones debe, en un caso dado, ser correcta?

más reciente aparición tal vez se acentúa si podemos decir tanto como esto: No habría sentido para tal descubrimiento⁸ a menos que haya un sentido de conflicto con “lo que todos creíamos con anterioridad,” y, a su vez, no habría sentido de conflicto a menos que las palabras del filósofo signifiquen (o sean usadas para significar) lo que ellas usualmente significan. Y, ¿acaso no lo hacen?

El filósofo del lenguaje ordinario dirá: “Ellos no lo hacen; el filósofo está ‘usando mal las palabras’ o ‘cambiando su significado’; el filósofo ha sido descuidado, apresurado, incluso astuto⁹ en su uso del lenguaje”. El defensor de la tradición puede replicar: “Claro que no lo hacen; el filósofo usa términos técnicos o términos con sentidos especiales, para librarse a sí mismo de la vaguedad e imprecisión del lenguaje ordinario y así evaluar las creencias que éste expresa”. Ninguna de estas respuestas es muy satisfactoria. La primera es, si no muy poco clara en su totalidad para ser tomada seriamente como explicación del desorden, sencillamente increíble. No veo cómo puede negarse con buena conciencia que los filósofos del lenguaje ordinario (por ejemplo, Austin y Ryle) han encontrado y causado problemas a la filosofía tradicional. No obstante, el entendimiento del problema, y asimismo una evaluación de su seriedad o permanencia, es un proyecto de diferente orden. Y no sé de algún esfuerzo de su parte enfocado hacia esta tarea que conlleve algo parecido a esa inmediata convicción que es una parte tan grande del poder de sus observaciones cuando trabajan al interior de una investigación del lenguaje ordinario en sí.

217

Por otro lado, alguien que imagine que está defendiendo la tradición al mantener su derecho y necesidad de introducir términos técnicos (o, como Pole sugiere, inventarse juegos especiales de lenguaje filosóficos y —en, por ejemplo, pp. 96-97) probablemente tiene en mente el uso del filósofo de términos tales como “sense data”, “analítico,” “unidad trascendental de la apercepción,” “idea,” “universal,” “cuantificador existencial” —términos que ningún filósofo del lenguaje ordinario criticaría sobre la base de que no son ordinarios. Mas, ¿está la palabra “ver” en el enunciado “Nunca vemos directamente objetos materiales” concebida para *significar* algo técnico? ¿Lo está “privado” en “Mis sensaciones son privadas”? ¿Lo

⁸ La importancia y el rol del sentido de descubrimiento en la paradoja filosófica (uno de los temas constantes en la filosofía de John Wisdom), en particular el penetrante significado del hecho de que de este sentido no dan cuenta las críticas familiares hechas por los filósofos del lenguaje ordinario contra la tradición, surgió en conversaciones con Thompson Clarke. Él también ha leído este artículo y ha hecho lo que ha podido por librarlo de oscuridades.

⁹ Austin, “Other Minds”, in Flew (ed.), *Logic and Language* (London, 1953), Second Series, p. 133.

están algunas de las palabras del enunciado “No podemos nunca saber de las experiencias de la otra persona”? ¿Son dichos enunciados usados en algún juego de lenguaje especial? La suposición, compartida por nuestro crítico del lenguaje ordinario y nuestro defensor de la tradición, de que tales palabras no tienen un significado como el de su sentido ordinario, destruye el punto (por no decir el significado) de dichos enunciados. En efecto, sobre esa suposición no podemos dar cuenta de la manera en la que ellas parecen estar en conflicto con algo que todos (parece que, diríamos que) creemos; de esta forma, ella falla al dar cuenta de lo que hace que parezcan descubrimientos o, podríamos decir, falla al sugerir de qué se trata ese hecho hasta ahora desapercibido que ha descubierto la filosofía. ¿Por qué Descartes habría profesado “asombro” ante su “caer en cuenta” (*realization*) de que podría estar soñando si no hubiera querido negar o cuestionar lo que querría decir cualquiera que dijera “Yo creo, por ejemplo, que estoy sentado junto al fuego”, y cosas parecidas? Y, por lo demás, ¿cuál sería la causa del desespero de Hume con sus conclusiones escépticas, al referirse a ellas como un “mal que nunca puede ser curado radicalmente” (*Treatise*, I, iv, 2), si no fueran escépticas acerca de (o, como él lo pone, “contrarias” a) “aquellas opiniones tales que nosotros [...] las adoptamos por un tipo de instinto o impulso natural”?

Puede objetarse a lo anterior que sin importar lo técnico de su lenguaje, las teorías científicas no tienen problema al entrar en conflicto con las creencias comunes. Empero, es de crucial importancia que ni Hume ni el Descartes de las *Meditaciones*, ni de hecho nadie en esa línea continua de epistemólogos clásicos desde Descartes y Locke hasta Moore y Price, parecen conducir investigaciones científicas. En particular, no presentan una colección de hechos más o menos abstrusos y de fenómenos desconcertantes (*puzzling*), la cual buscan explicar teóricamente. Su método es uniformemente lo que Hume describe como “profunda e intensa *reflexión*” de la cual, él dice, “la duda escéptica surge *naturalmente*” (*op. cit.*; mis cursivas). Todos ellos empiezan de lo que parecen ser hechos de tal obviedad que nadie podría dejar de reconocerlos (“Todos creemos que hay objetos materiales que continúan existiendo cuando dejan de ser percibidos”), emplean ejemplos de la más casera extracción (“Todos debemos decir que en este momento estoy sosteniendo un sobre en mi mano, y que todos los vemos”) y consideraciones cuyo alcance puede ser comprendido por cualquiera que pueda hablar (“Pero los dos no vemos exactamente la misma cosa”; “Pero hay mucho más que puedo dudar”). (La originalidad de Wittgenstein no proviene de que ha dicho que los problemas de la filosofía tienen que ver con algo que todos ya sabemos). Que tales hechos y ejemplos y consideraciones “naturalmente”

llevan al escepticismo es el fenómeno que nos concierne aquí. Cuál sea la relación entre este modo de entrar en conflicto con la creencia común, y con el modo de la ciencia, es una pregunta fascinante y una que, hasta donde sé, permanece sin examinar.

Tal vez ahora pueda decirse esto: si, en el conflicto no-científico (escéptico) con la creencia común, las palabras son privadas de alguna manera de su funcionamiento normal, una conceptualización de esta distorsión deberá dar cuenta de este par de hechos: que las palabras del filósofo deben (o al parecer deben) ser usadas en su forma normal, pues de lo contrario no entrarían en conflicto con lo que ordinariamente se quiere decir al usarlas; y que las palabras del filósofo no pueden ser usadas (simplemente) de una forma normal, pues de lo contrario los hechos, ejemplos y consideraciones ordinarias a los que aduce no darían paso a una conclusión escéptica general.

Es tal par de hechos, sugiero, a los que Wittgenstein responde cuando dice de las expresiones filosóficas (él las llama “metafísicas”) que (toscamente) ellas son “usadas por fuera de sus juegos de lenguaje normales”, que su “gramática es malentendida”, que ellas “desobedecen a los criterios comunes usados en conexión con estas expresiones”. Estas aserciones no dicen que el filósofo ha “cambiado el significado de sus palabras” (¿qué significado tienen ahora?). Tampoco pueden atajarse, si alguna verdad se encierra en ellas, diciendo que las palabras están siendo usadas en sentidos especiales, pues ninguna de las aserciones críticas de Wittgenstein sería verdadera referida a términos técnicos. Ellas representan nuevas categorías de crítica.

Wittgenstein está, por ende, negando que en el (aparente) conflicto entre filosofía y “creencias” (¿suposiciones?) comunes de los hombres del común, la posición de la filosofía es superior. Esto no quiere decir, empero, que está defendiendo las creencias comunes en contra de la filosofía. “Hay objetos materiales” u “otras personas sienten y perciben cosas” no son proposiciones que Wittgenstein suponía abiertas a creencia o a no creencia. Ellas parecen ser “creencias” ordinarias sólo cuando el filósofo emprende la labor de “ponerlas en duda.” No estoy diciendo que esto no es obviamente una duda real, sino meramente sugiriendo que no es obvio que lo sea, y que, de no ser una duda real, resulta muy poco evidente qué tipo de experiencia es y por qué se nos presenta como duda.

Wittgenstein tampoco está diciendo que la posición de la filosofía es inferior a la de los hombres del común. Tal vez podría decirse que él desea mostrar que, en su conflicto con “lo que todos nosotros creemos,” el filósofo no tiene posición alguna, sus conclusiones no son falsas (y no carecen

de sentido), pero, podría decirse, no son *creíbles* –esto es, ellas no crean la estabilidad de convicción expresada en proposiciones que son sujetos (gramaticalmente) de creencia. (Esto fue agonizantemente reconocido, como es familiar para todos, por Hume, quien quería, pero confesó su fracaso al intentar encontrarla, una explicación de ello. Cuando dejó su estudio olvidó, tal como sabía y esperaba hacerlo, las conclusiones escépticas de sus reflexiones. Sin embargo, ¿qué tipo de “creencia” es aquella cuya convicción se deshace tan pronto como no estamos atendiendo explícitamente a las consideraciones que nos llevaron a ella?). Para Wittgenstein, la filosofía se frustra no al negar aquello que todos sabemos que es verdadero, sino en su esfuerzo por escapar aquellas formas de vida humanas las cuales por sí solas proveen la coherencia de nuestra expresión. Él desea un reconocimiento de la limitación humana que no nos deje con un escozor causado por nuestra propia piel, por un sentimiento de impotencia para penetrar más allá de las condiciones humanas de conocimiento. Las limitaciones del conocimiento no son más una barrera a una aprehensión más perfecta, sino condiciones del conocimiento *überhaupt*^{*}, de cualquier cosa que debemos llamar “conocimiento.” La semejanza con Kant es obvia, y diré algo más al respecto más abajo.

El conocimiento de nuestro lenguaje

¿Cómo podemos llegar a tal reconocimiento de la limitación? La respuesta de Wittgenstein es: “Nosotros traemos de vuelta las palabras de su empleo metafísico a su empleo cotidiano” (§116)^{*}. En efecto, he preguntado: ¿por qué ayuda esto? Y mi sugerencia, esencialmente, fue: nos muestra que no sabíamos lo que decíamos, lo que nos estábamos haciendo a nosotros mismos. Sin embargo, ahora quiero preguntar: ¿cómo logramos la tarea de traer de vuelta a casa las palabras? ¿Cómo sabemos cuándo lo hemos logrado?

Pues bien, ¿cómo sabe un lógico que (a) “Nadie está en el auditorio” debe transcribirse distinto de (b) “Nadia está en el auditorio”? ¿Por intuición? ¿Estudios empíricos cuidadosos? Tal vez él dirá: “Pero obviamente no queremos hacer los mismos tipos de inferencia desde (a) que desde (b), en particular no la inferencia de que hay alguien en el auditorio.” Pero, ¿cómo sabe él *eso*? Como sea que lo sabe y –él lo sabe– así es como Wittgenstein sabe que la gramática de, digamos, “apuntar a un objeto” es diferente de la gramática de “apuntar a un color” (*BB*, p. 80; §33). Al fracasar en reconocer esa diferencia tomamos la diferencia obvia entre ellas como una función

^{*} Cavell emplea este término alemán que significa “sobre todo”. [N. T.]

^{*} Traducción de García y Moulines con modificaciones. [N. T.]

de alguna experiencia especial que acompaña el acto de apuntar. ¿Cómo es que Wittgenstein sabe eso? Del modo en que Russell (y nosotros) sabemos que si usted no da con la diferencia en la forma lógica entre “Pegaso no existe” y “Whirlaway no relincha,” usted tomará la diferencia obvia entre ellas como un indicador de la presencia de algún reino especial de seres que acompaña al mundo ordinario.

Mas, ¿qué tipo de conocimiento es este? ¿Qué tipo de conocimiento es el conocimiento de lo que ordinariamente queremos decir al usar una expresión, o el conocimiento de las circunstancias particulares en las que una expresión es usada de hecho? Pole tiene para decir lo siguiente:

“Considere el gran propósito de todo esto –este arreglo descriptivo puesto por los juegos de lenguaje. Es para hacernos ver que un movimiento particular que tomamos como movimiento en el juego no tiene un lugar adecuado en él. Se ha de mostrar que tal movimiento fracasa al conectar con el resto del patrón (*pattern*). Wittgenstein lo compara con una rueda que gira ociosamente, desconectada del resto del mecanismo al que debería pertenecer. Aquí tenemos una metáfora luminosa –y sin embargo no más que una metáfora. En efecto puede que no haya manera de determinar si esta o aquella rueda lingüística ha fracasado al conectarse, excepto al comprender todo el patrón en cada caso; al llegar a algún tipo de comprensión sobre ese único arreglo de relaciones que manifiesta pero del cual no logra formar parte” (p. 81).

221

Esto está pensado para mostrar que si nosotros

“aceptamos una vez que puede ser correcto rechazar una proposición o modo de habla porque no tiene cabida en el patrón [...] se debe seguir que a veces debe ser correcto aceptar otras bajo la misma justificación –que el patrón las requiera. No hay dificultad inherente en la noción [...] Sin embargo aquí tenemos un modo de ver el lenguaje al que toda la inclinación del pensamiento de Wittgenstein se oponía” (p. 82).

Si entiendo correctamente aquello a lo que Pole desea llegar (él no da ejemplos, ni aquí ni en ningún otro lugar), él ha estado incluso menos impresionado por la concepción del lenguaje de Wittgenstein de lo que hemos visto. No es la “inclinación” del pensamiento de Wittgenstein lo que se opone a la idea de que el “requerimiento de un patrón” justifica el uso que hacemos de una expresión, sino la idea central de toda su enseñanza: “Cuanto más de cerca examinamos el lenguaje efectivo, más grande se vuelve el conflicto entre él y nuestra exigencia. (La pureza cristalina de la lógica no me era *dada como resultado*; sino que era una exigencia)” (§107). “Una

figura [¿= un patrón?] nos tuvo cautivos. Y no podíamos salir, pues reside en nuestro lenguaje y éste parece repetírnosla inexorablemente” (§115). No sólo “no hay dificultad inherente en la noción” de “comprender un patrón,” sino que la dificultad es que lleguemos a un punto en el que no tomemos nuestro sentimiento de lo que se precisa o de lo que ha de ser apropiado, al pie de la letra.

222 Otros filósofos han tomado el conocimiento del lenguaje ordinario, dado que es obviamente conocimiento de “cuestiones de hecho,” como simplemente empírico, exigiendo las observaciones y verificaciones las cuales se nos dice que cualquier juicio empírico requiere. Aquellos filósofos encuentran la apelación a lo que diríamos y significaríamos ordinariamente, cuando esta apelación no está respaldada por un conjunto científico de “nuestras” aseveraciones, como algo arcaicamente precioso, mientras a los filósofos que dependen de esa apelación les parecerá la invitación a la ciencia en este punto desdeñosamente *moderne*. *Este conflicto no es un asunto secundario en el conflicto general entre Wittgenstein (junto con, a esta altura, “la filosofía del lenguaje ordinario”) y la filosofía tradicional; es de suyo una instancia, una expresión, de ese conflicto, y en consecuencia no supondremos que será simple de resolver. Wittgenstein no habla muy explícitamente acerca del conocimiento que tenemos de nuestro lenguaje, pero cuando vemos qué tipo de afirmación involucra este conocimiento, nos damos cuenta de que su investigación yace en el corazón de la filosofía tardía como un todo. Trataré de sugerir lo que quiero decir con ello.

Ni Wittgenstein ni el filósofo del lenguaje ordinario, cuando pregunta “¿Qué debemos decir (cómo llamaríamos)...?” está haciendo simplemente cualquier pregunta acerca del uso del lenguaje. En particular, ni está prediciendo lo que será dicho en ciertas circunstancias, ni, por ejemplo, preguntando qué tan frecuentemente una palabra será usada o cuál es el eslogan más efectivo para un propósito particular. (Estas preguntas pueden, desde luego, hacerse; y sus respuestas requerirán efectivamente de métodos empíricos ordinarios para la recolección de los datos sociológicos). Él está preguntando algo que puede ser respondido al recordar lo que se dice y se quiere significar, o al probar su propia respuesta en una situación imaginaria. Las respuestas a las que se llegan por estas vías no nos dirán todo, pero ¿por qué asumir que ellas están pensadas para decirnos lo que sólo la recolección de nuevos datos puede decirnos? Los problemas de la filosofía no se resuelven “[rastreado] nuevos hechos; es más bien esencial a nuestra investigación el que no queramos aprender nada *nuevo* con ella. Queremos

*Este término, que significa “moderno”, es empleado por Cavell en su acepción extranjera.
[N. T.]

entender algo que ya está patente ante nuestros ojos. Pues es *esto* lo que, en algún sentido, parecemos no entender” (§89).

¿Cómo lucen dichas respuestas? Ellas serán hechos acerca de lo que nosotros llamamos (cómo concebimos, cómo es el concepto, qué cuenta como), por ejemplo, un pedazo de cera, el mismo pedazo de cera, ver algo, no ver en realidad algo, no ver totalmente algo, seguir, encontrar, perder, retornar, escoger, tener la intención de, desear, apuntar a algo, etc. Y podríamos decir que lo que se pretende con dichas respuestas no es más conocimiento de cuestiones de hecho, sino conocimiento de lo que contaría como diversas “cuestiones de hecho.” ¿Es esto conocimiento empírico? ¿Es a priori? Es un conocimiento de lo que Wittgenstein quiere decir por gramática —el conocimiento que Kant llama “trascendental.”

“Y aquí hago una observación que extiende su influencia sobre todas las consideraciones que siguen, y que se debe tener bien a la vista, a saber: que no todo conocimiento *a priori* se debe llamar trascendental, sino sólo aquél por el cual conocemos que (y cómo) ciertas representaciones (intuiciones o conceptos) sólo se aplican *a priori* o sólo *a priori* son posibles. [...] Solamente se puede llamar trascendental el conocimiento de que estas representaciones no son de origen empírico, y la posibilidad [por la cual se explica] cómo, sin embargo, pueden referirse *a priori* a objetos de la experiencia” (*Crítica de la razón pura*, trad. N. K. Smith, p. 96; [A56/B80-81]*).

223

Esta no es la observación más clara que se haya hecho, pero he de pensar que nadie que carezca de simpatía hacia los problemas sobre los que Kant escribía podría darle sentido a Wittgenstein cuando dice:

“nuestra investigación [...] no se dirige a los *fenómenos*, sino, como pudiera decirse, a las ‘*posibilidades*’ de los fenómenos” (§90).

Como la “clave trascendental para el descubrimiento de todos los conceptos puros del entendimiento” (*Crítica*, p. 105 y ss.; [A67/B92 y ss.]) Kant emplea la idea de que “surgen precisamente tantos conceptos puros del entendimiento [...] en general, como funciones lógicas había [...] en todos los juicios posibles” (*Crítica*, p. 113; [A79/B105]). Wittgenstein sigue la observación citada arriba con las siguientes palabras: “Nos acordamos, quiere esto decir, del *tipo de enunciado* que hacemos sobre los fenómenos [...] Nuestro examen es por ello de índole gramatical” (§90). Y donde

*En corchetes se agrega la numeración de la edición nomenclada de la obra de Kant. Las citas en español son tomadas de: Kant, I. (2007) *Crítica de la razón pura* (trad. M. Caimi). Buenos Aires: Colihue. [N. T.]

Kant habla de “ilusión trascendental” –la ilusión de que conocemos lo que trasciende las condiciones del conocimiento posible– Wittgenstein habla de las ilusiones producidas por nuestro uso de las palabras en ausencia del (o de cualquier) juego de lenguaje que provee su uso comprensible (cf. §96). (“Los resultados de la filosofía son el descubrimiento de algún que otro simple sinsentido y de los chichones que el entendimiento se ha hecho al chocar con los límites del lenguaje” (§119)).

224 Si se advierte su similitud con Kant, las diferencias iluminan la naturaleza de los problemas que Wittgenstein plantea por su parte. Para Wittgenstein sería una ilusión no sólo que conozcamos las cosas-en-sí-mismas, sino igualmente que no las conozcamos (ramplonamente, porque el concepto de “conocer algo como es en realidad” está siendo usado sin un sentido claro, aparte de su juego de lenguaje ordinario). Así emergen problemas que puedan ser articulados de la siguiente manera: “¿Por qué sentimos que no podemos conocer algo en una situación en la que no hay nada de lo cual digamos con sentido que no lo conocemos?”; “¿Cuál es la naturaleza de esta ilusión?”; “¿Qué es lo que nos hace sentir insatisfechos con nuestro conocimiento como un todo?”; “¿Cuál es la naturaleza y el poder de una ‘conceptualización del mundo’?”; “¿Por qué conceptualizamos el mundo como lo hacemos?”; “¿Cómo serían las conceptualizaciones alternativas?”; “¿Cómo podríamos llegar a ellas?”. Sugiero que fue porque él quería respuestas a tales preguntas que dijo que “no importaba si sus resultados eran verdaderos o no: lo que importaba era que «un método había sido encontrado»” (Moore, “Wittgenstein’s Lectures”, *Mind*, LXIV (1955), p. 26).

Además Wittgenstein también dijo: “No hay un *único* método en filosofía, si bien hay realmente métodos, como diferentes terapias” (§133). Los tipos de cosa que quiso decir por “métodos” son, me parece, “[imaginarse o considerar] un juego de lenguaje para el cual una explicación [dada] es realmente válida” (por ejemplo, §2, §48); “encontrar e inventar casos intermedios” (§122); “[inventar] una historia natural ficticia” (II, p. 230); investigar una expresión a través de la investigación de una expresión gramaticalmente relacionada, por ejemplo, la gramática de “significado” por medio de la de “explicación del significado” (*BB*, pp. 1 [27], 24 [52]); etcétera. No obstante, en todos estos métodos parte de lo que es necesario es que respondamos preguntas como “¿Qué diríamos si...?” o “Pero, ¿estaría alguien dispuesto a llamar...?”. Suponer que lo que se está pidiendo en estos casos es una predicción de lo que será dicho, y una predicción para la cual tenemos poca evidencia, sería tan sensato como responder a la solicitud “Suponga que usted tiene tres manzanas y yo le doy tres más. ¿Cuántas tendrá

ahora?” diciendo, “¿Cómo puedo responder con convicción? Yo podría dejar caer una y tener cinco, o heredar un huerto y tener miles”.

¿Qué es lo que se está preguntando? Si es aceptable que “un lenguaje” (un lenguaje natural) es lo que los hablantes nativos de ese lenguaje hablan, y que hablar un lenguaje es un asunto de dominio práctico, entonces aquellas preguntas como “¿Qué debemos decir si...?” o “¿En qué circunstancias llamaríamos...?” hechas por alguien que ha dominado el lenguaje (por ejemplo, uno mismo) es una solicitud para decir algo acerca de sí mismo, para describir lo que uno hace. Así, los diferentes métodos son métodos para adquirir autoconocimiento; como lo son –para diferentes (pero relacionados) propósitos y en respuesta a diferentes (pero relacionados) problemas– los métodos de “libre” asociación, análisis de sueños, investigación de lapsus verbales y de conducta, observación y análisis de sentimientos “transferidos,” etc. Lo que tal vez resulta más escandaloso, y ciertamente más importante, que cualquiera de las conclusiones particulares de Freud o Wittgenstein es su descubrimiento de que el conocimiento de uno mismo es algo para lo cual hay métodos –algo, por ende, que puede ser enseñado (aunque no de maneras obvias) y practicado.

Alguien podría poner una objeción: “Pero tales afirmaciones como “Decimos...”, “No llamaríamos...”, etc., no son meras afirmaciones acerca de lo que *yo* digo y quiero decir y hago, sino a su vez acerca de lo que *otros* dicen y quieren decir y hacen. Y, ¿cómo puedo yo hablar por los otros sobre la base del conocimiento acerca de mí mismo?”. La pregunta es: ¿Por qué algunas afirmaciones acerca de mí mismo son expresadas en la forma “*Nosotros...*”? ¿Acerca de qué puedo yo hablar por nosotros sobre la base de lo que he aprendido acerca de mí mismo? (Vale comparar esto con la pregunta: ¿acerca de qué puedo hablar por los demás sobre la base de lo que yo decido hacer? Cuando usted vota, usted habla por usted mismo; cuando votan por usted, usted habla por otros). Entonces supongamos que se pregunta: “Pero, ¿cómo sé que los otros hablan como yo lo hago?”. Acerca de algunas cosas sé que no lo hacen; tengo algún conocimiento de mi idiosincrasia. Sin embargo, si la pregunta significa “¿Cómo sé en definitiva que los otros hablan como yo lo hago?”, entonces la respuesta es que no lo sé. Puedo encontrar que incluso no usamos en el mismo sentido el concepto más común. Y una de las preguntas de Wittgenstein es: ¿cómo sería darse cuenta de esto?¹⁰ En un lugar dice:

¹⁰ La naturaleza y el alcance de este hecho, y de los diferentes métodos requeridos para dar con él, es sugerido por las diferencias de los problemas que se les presentan a los psicoanalistas en los casos de comunicación (verbal y no verbal) neurótica y psicótica. Ver, por ejemplo, Frieda Fromm-Reichmann, *Principles of Intensive Psychotherapy* (Chicago,

“Una persona puede ser un completo enigma para otra. Esto es lo que se experimenta cuando uno llega a un país extraño con tradiciones completamente extrañas; e incluso cuando se domina la lengua del país. No *se entiende* a la gente. (Y no porque uno no sepa lo que se dicen a sí mismos.) No podemos reencontrarnos en ellos” (II, p. 223).

En alemán la última frase emplea una expresión que dice literalmente: “No podemos hallarnos a nosotros mismos en ellos.” Nosotros, quienes podemos hablar el uno por el otro, encontramos que no podemos hablar por ellos. En parte, desde luego, nos damos cuenta de esto al caer en cuenta de que no podemos hablarles *a* ellos. Si hablar *por* otra persona parece ser un proceso misterioso, puede ser porque hablarle *a* alguien no parece suficientemente misterioso.

Si lo poco que he dicho hace plausible la idea de que la pregunta “¿Cómo sabemos lo que decimos (tenemos la intención de decir, deseamos decir)?” es un aspecto de la pregunta general “¿Cuál es la naturaleza del autoconocimiento?”, entonces nos daremos cuenta de que Wittgenstein no ha “aceptado” o “adoptado” un método en primera instancia y luego ha aceptado sus resultados, pues la naturaleza del autoconocimiento —y, con ello, la naturaleza del sí mismo— es uno de los grandes temas de las *Investigaciones* como un todo.

Constituye también uno de los grandes desafíos de las *Investigaciones* el llegar a sentirse cómodo. Una razón para esto, me parece, es que asombrosamente ni una pequeña exploración de la naturaleza del autoconocimiento ha sido intentada en la escritura filosófica desde que Bacon y Locke y Descartes presentaron el lugar de la nueva ciencia. La epistemología clásica se ha concentrado en el conocimiento de objetos (y, desde luego, de las matemáticas) y no en el conocimiento de personas. Esto es, seguramente, uno de los hechos destacados de la filosofía moderna como un todo, y su historia no será entendida hasta que se dé cuenta de este hecho.¹¹ En un ingenioso ataque a la nueva filosofía, Russell sugiere que

1950), especialmente cap. 8 y *passim*. Tal vez es sugerente decir: el neurótico disfraza la expresión de comunicaciones particulares (p. ej., hace ver y sonar atractivo algo que para él es temible), mientras que el psicótico distorsiona su gramática por entero. El neurótico tiene la razón, y la fuerza, para mantener oculto de sí mismo lo que quiere decir; el psicótico tiene que ocultar de otros lo que sabe que quiere decir. Wittgenstein se las ve con ambos tipos de incongruencia.

¹¹ Bernard Williams, en una reseña del texto de Stuart Hampshire, *Thought and Action* en *Encounter*, XV (Nov., 1960), pp. 38-42, sugiere un importante hecho acerca de lo que he llamado, parroquialmente, “filosofía moderna” (por lo cual quiero decir la tradición académica inglesa y americana, empezando con Descartes y Locke y nunca domesticando a Hegel y sus sucesores) el cual, me parece, está relacionado con su despreocupación con el

su despreocupación con los métodos y resultados de la ciencia moderna delata su alienación de cara a la fuente original y continua de la inspiración filosófica: «Los filósofos de Tales en adelante han tratado de entender el mundo» (*My Philosophical Development* (New York, 1959), p. 230). Pero los filósofos de Sócrates en adelante (a veces) también han tratado de entenderse a sí mismos, y en esto han encontrado tanto el método como el objetivo del filosofar. Es un poco absurdo insistir en que la física provee el conocimiento del mundo de la más alta excelencia. Sin duda los problemas que enfrentamos ahora no son los mismos que les dieron dolores de cabeza a Bacon y a Galileo. Nuestros problemas intelectuales (para no decir más) se plantean a pesar del propio éxito de esas hazañas, por el simple hecho de que las medidas que absorben el conocimiento del mundo nos dejan áridamente ignorantes de nosotros mismos. Nuestro problema no es que carecemos de métodos adecuados para adquirir conocimiento de la naturaleza, sino que somos incapaces de prevenir que nuestras mejores ideas –incluyendo nuestras ideas acerca de nuestro conocimiento de la naturaleza– se tornen ideologizadas. Nuestra incapacidad aquí no es el resultado del supuesto hecho de que el lenguaje ordinario es vago; decir esto es una excusa para no reconocer que (y cuando) hablamos vagamente, imprecisamente, descuidadamente, injustamente, sin sentimiento, etc.

227

Dado que las investigaciones de Wittgenstein del autoconocimiento y del conocimiento de otros dependen de su concepto de “criterios,” es valioso observar que aunque Pole se atreve a dar una discusión acerca de las ideas de Wittgenstein en torno a la “experiencia interna,” él se guarda prudentemente cualquier opinión acerca del rol de los “criterios” en esas ideas. Lo que sí sugiere es que Wittgenstein supuso que las palabras tenían significado “en completa ausencia de sentimientos conscientes” (p. 88), como si Wittgenstein supusiera que los usuarios del lenguaje estuvieran anestesiados; y encuentra que Wittgenstein supone que “los elementos experienciales no juegan ningún papel” al determinar el modo en que se usa el lenguaje (p. 88; cf. p. 86), en tanto que lo que Wittgenstein dice es, usando aquellos términos, que lo que es experiencial en el uso de una palabra no es un elemento, ni una recurrencia identificable cuya presencia asegura el significado de una palabra y cuya ausencia la priva de significado. Si este fuera el caso, ¿cómo podríamos evaluar alguna vez nuestros sentimientos, reconocerlos como inapropiados frente a lo que decimos? Los sentimientos (como las intenciones y las ilusiones y los deseos, aunque no de la misma manera) son expresados de un modo general en el habla y en la conducta;

conocimiento de personas y en particular con el autoconocimiento; eso es, su descuido de la historia como una forma de conocimiento humano.

y el problema (real, empírico) del conocimiento de sí mismo y de otros se plantea por las múltiples y sutiles distorsiones de dichas expresiones. Lo que aquí no sabemos no constituye nuestra ignorancia sino nuestra alienación.

228 Dado que Wittgenstein le hace más justicia al rol del sentimiento en el habla y la conducta que cualquier otro filósofo al interior de la tradición académica anglo-americana, es descorazonador encontrar su pensamiento tan fuera de alcance. Pole extiende la línea de aquellos quienes, sacudidos ante el modo como el razonamiento académico es avergonzado por la presencia del sentimiento –su deseo de sacar el sentimiento hasta los acompañamientos “emotivos” del discurso, fuera del alcance de la evaluación intelectual– replican tomando los sentimientos muy al pie de la letra y así sufren el castigo tradicional del sentimental, esto es, uno deja de tomarse en serio sus sentimientos. Otros filósofos, creo, tienen la impresión de que Wittgenstein niega que podemos conocer lo que pensamos y sentimos, e incluso que podemos conocernos a nosotros mismos. Esta extraordinaria idea proviene, sin duda, de aquellas observaciones de Wittgenstein como: “Puedo saber lo que otro piensa, no lo que yo pienso” (II, p. 222); “De mí no puede decirse en absoluto (excepto quizás en broma) que sé que tengo un dolor” (§246). Sin embargo, el “poder” y “no poder” en estas observaciones son gramaticales; significan “no tiene sentido decir estas cosas” (a la manera en que pensamos que lo tiene); por ende, no tendría igualmente sentido decir de mí que no sé lo que estoy pensando, o que no sé que estoy adolorido. La implicación no es que no puedo conocerme a mí mismo, sino que el conocimiento de sí mismo –aunque radicalmente diferente del modo en que conocemos a los otros– no es un asunto de cognición (clásicamente, “intuición”) de actos mentales y sensaciones particulares.

El estilo de las Investigaciones

Al inicio de este artículo mencioné las dificultades superficiales que se tienen al acercarse a los escritos de Wittgenstein. Su estilo literario ha logrado tanto grandes alabanzas como alarma extendida. ¿Por qué escribe de ese modo? ¿Por qué no dice simplemente lo que quiere decir, y saca conclusiones en lugar de insinuarlas? Los motivos y métodos de su filosofar, tal como los hemos estado bosquejando, sugieren respuestas a estas preguntas, las cuales quiero indicar como conclusión.¹²

Lo primero que hay que decir al dar cuenta de su estilo es que el *escribe*: no reporta, no anota resultados. Nadie forjaría un estilo tan personal careciendo del deseo y la necesidad de encontrar la expresión adecuada de

¹² Wittgenstein habla de esto como un problema en su prefacio a las *Investigaciones*.

su pensamiento. La disertación alemana y el ensayo británico –nuestras más comunes opciones modernas para escribir filosofía– no funcionaban; el suyo no es un sistema ni él es un espectador. Mi sugerencia es que el problema del estilo se le plantea por los dos aspectos de su obra que he enfatizado principalmente: la falta de términos de crítica existentes y el método del autoconocimiento.¹³

En su defensa de la verdad en contra de la sofística, la filosofía ha empleado el mismo género literario que la teología en su defensa de la fe: en contra de la competencia intelectual, la dogmática; en contra de la dogmática, la confesión; en ambos, el diálogo.¹⁴ Inaccesible a la dogmática de la crítica filosófica, Wittgenstein escogió la confesión y le reasignó su diálogo. Ella contiene lo que las confesiones serias deben contener: reconocimiento pleno de la tentación (“Tengo ganas de decir...”; “Me siento como queriendo decir...”; “Aquí el impulso es fuerte...”) y la voluntad para corregirla y abandonarla (“En el uso cotidiano...”; “Impongo un requerimiento que no se ajusta a mi necesidad real”). (La voz de la tentación y la voz de la corrección son los antagonistas en los diálogos de Wittgenstein). Al confesarse, uno no se explica o justifica, sino que describe cómo se dan las cosas en uno mismo. Y la confesión, a diferencia del dogma, no ha de ser creía sino puesta a prueba, y aceptada o rechazada. Tampoco es la ocasión para la acusación, excepto la que hace uno mismo, y por implicación aquellos quienes tienen cabida en uno. Hay exhortación (“No digas: «*Tiene que haber algo común [...] sino mira [...]*»” (§66)) no a la creencia, sino al escrutinio de sí mismo. Por esto es que no hay virtualmente nada en las *Investigaciones* que debamos llamar ordinariamente razonar; Wittgenstein no afirma nada que pueda ser probado, pues lo que afirma o es obvio (§126) –o verdadero o falso– o sino, relativo a aquello en que consistiría la convicción, ya sea por comprobación

229

¹³ Tal vez unas palabras adicionales harán más claro lo que quiero decir por “términos de crítica”. Wittgenstein abre las *Investigaciones* (y el *Cuaderno marrón*) citando un pasaje de las *Confesiones* de Agustín en el cual se describe el modo en que él aprendió a hablar. Wittgenstein considera esto importante pero insatisfactorio. ¿Existe una manera corta de responder la pregunta: ¿Qué es lo que a Wittgenstein le parece que tiene de malo?? (¿Acaso comete una falacia bien conocida? ¿Acaso es un caso de generalización apresurada? ¿De falsedad empírica? ¿De inverificabilidad?).

¹⁴ La significación del hecho de que la escritura de todo tipo (no sólo de “literatura”) depende, en estructura y tono y efecto, de un conjunto bien definido (aunque amplio) de formas literarias o géneros no está en ningún otro lugar tan desarrollada como en el texto de Northrop Frye, *Anatomy of Criticism* (Princeton, 1957); el pequeño uso que he hecho de él aquí difícilmente sugiere el trabajo que debe inspirar. Más inmediatamente estoy en deuda con la introducción de Philip Rieff a la edición de Beacon Press del libro de Adolf Harnack, *Outlines of the History of Dogma* (Boston, 1959) y con la referencia citada por Rieff del texto de Karl Barth, *Church Dogmatics*.

o evidencia o autoridad. Por otra parte, hay preguntas, chistes, parábolas, y proposiciones tan sorprendentes (a la manera en que lo son los versos en poesía) que aturden la mera creencia. (¿Se nos pide que creamos que «Si un león pudiera hablar, no lo podríamos entender» (II, p. 223)?). La creencia no es suficiente. O la sugerencia penetra las evaluaciones pasadas y se vuelve parte de la sensibilidad de la que la evaluación procede, o es filosóficamente inútil.

Dicha escritura tiene sus riesgos: no meramente los familiares de inconsistencia, falta de claridad, falsedad empírica, generalización sin garantía, sino también de confusión personal, con sus deshonestidades auxiliares, y de tiranía que somete al mundo a los problemas personales propios. La evaluación de tales fracasos exigirá una crítica en la que no tenemos práctica.

230 Al pedir más que creencia invita al discipulado, lo cual conlleva sus propios riesgos de deshonestidad y hostilidad. No obstante, no me parece que los defectos de discipulado explícito sean más peligrosos que aquellos que surgen de la sujeción a modos de pensamiento y sensibilidad cuyos orígenes están ocultos u olvidados y que, por ende, crean una ceguera distinta inaccesible de otras maneras a la cura. Entre el control por los vivos y el control por los muertos no hay nada por escoger.

Ya que el rompimiento de tal control es un propósito constante del Wittgenstein tardío, su escritura es profundamente práctica y negativa, a la manera de Freud. Y como la terapia de Freud, desea prevenir de un entendimiento que no esté acompañado por un cambio interior. Ambos están decididos a desenmascarar la derrota de nuestra necesidad real frente a autoimposiciones que no hemos evaluado (§108), o fantasías (“figuras” (*pictures*)) a las que no podemos escapar (§115). En ambos, tal infortunio es delatado por la incongruencia entre lo que se dice y lo que se quiere significar o expresar; para ambos, el sí mismo está oculto en la afirmación y la acción, y revelado en la tentación y el deseo. Ambos pensaron sus resonancias negativas como extensiones revolucionarias de nuestro lenguaje, y ambos estuvieron obsesionados con la idea, o el hecho, de que serían mal entendidos —en parte, sin duda, porque ellos conocían el sabor del autoconocimiento y su amargura. Hemos de culparlos por tomar los malentendidos de sus discípulos como una traición personal cuando sabemos que la ignorancia de uno mismo es un rechazo del saber.¹⁵

¹⁵El material para este artículo fue preparado durante un periodo en el que recibí una beca de la fundación Henry P. Kendall, a la cual aprovecho esta oportunidad para agradecer.