



EL GIRO LINGÜÍSTICO EN LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA. RASTREO DE SUS ORÍGENES EN NIETZSCHE Y WITTGENSTEIN E INFLUENCIAS EN LA FILOSOFÍA ACTUAL*

Javier Roque Alegre

Introducción

La producción filosófica contemporánea es vastísima y significa una variación radical con respecto a la reflexión filosófica de los siglos anteriores en Occidente. La orientación que sigue la filosofía del siglo XX está guiada por el abandono de las categorías de análisis metafísicas predominantes durante largo tiempo y el reemplazo de ellas por el estudio de las categorías lingüísticas; es decir la sustitución del *paradigma de la conciencia*, que fue sustento del pensamiento de la era moderna, por *el paradigma lingüístico*. Este cambio se generó a partir del denominado *giro lingüístico*, nombre bajo el cual suelen agruparse los sucesivos *giros* producidos en las corrientes analítica, pragmática y hermenéutica; cisma dentro del campo filosófico que se puede situar en los orígenes del presente siglo y que ha actuado como elemento determinante tanto de los rasgos principales de la reflexión actual como en la configuración del mapa filosófico mundial. Las corrientes más fuertes en la actualidad, aún dentro de su diversidad, son deudoras del giro lingüístico: el pragmatismo, la filosofía analítica, el positivismo lógico, la hermenéutica, las éticas comunicativa y comunitarista, el estructuralismo, post-estructuralismo, el pensamiento débil y la heterogénea conjunción de pensadores posmodernos parten de principios que serían impensables sin dicho giro.

Entre las primeras reflexiones que nutrieron el campo filosófico para que se sucedieran los cambios antedichos están las obras de Friedrich Nietzsche (1844-1900) y Ludwig Wittgenstein (1889-1951). En sus libros se encuentran numerosos tópicos que fueron analizados y desarrollados por la mayoría de los filósofos contemporáneos y significaron un gran desarrollo de las investigaciones en torno de las estructuras lingüísticas y las relaciones que estas presentan con la realidad y con las disciplinas que se encargan de estudiarla.

Atendiendo a la originalidad y presencia de la reflexión de sendos filósofos, considero de sumo provecho el rastreo y esclarecimiento de conceptos y antecedentes que estén presentes en sus principales obras, referidas a la temática del giro lingüístico, como medio útil para desenrañar el estado actual de la filosofía. Por ello, en el presente trabajo intento brindar: a) una aproximación a las diferentes corrientes del giro lingüístico, b) la visión del lenguaje que brinda Nietzsche en algunas de sus obras, c) la concepción lingüística que presenta Wittgenstein en sus

* Trabajo de adscripción realizado en la cátedra Historia de la Filosofía Contemporánea 1999/2002



dos etapas de pensamiento, y d) las influencias que ejercen o han ejercido ambos pensadores sobre algunos de los filósofos más reconocidos del último tramo del siglo XX.

Con este objetivo, he estructurado el informe en cuatro capítulos. El primero está dedicado a trazar una introducción del giro lingüístico y de las diversas vertientes que lo componen. El segundo se orienta a analizar la manera en que Nietzsche entiende al lenguaje y cómo éste se relaciona con las pulsiones vitales, las metáforas y la verdad. El tercero está consagrado al estudio de las concepciones lingüísticas de Wittgenstein, tanto en su primera etapa analítica como en su último período donde es partidario del pragmatismo. En el cuarto capítulo retomo la producción de algunos autores en los cuales se refleja la ascendencia de los dos filósofos; dada la imposibilidad de realizar un análisis abarcador de la totalidad de los intelectuales actuales debido al gran número de corrientes y la extensa producción filosófica de nuestros días, he decidido centrarme en tres de los más reputados pensadores tratando de realizar una selección equilibrada: he escogido uno perteneciente a la tradición continental (Michel Foucault), otro de la tradición analítica (John Searle) y un tercero que se encuentra a caballo de ambas tradiciones (Richard Rorty). Por último, en la conclusión reúno las principales características de las reflexiones de Nietzsche y Wittgenstein acerca del lenguaje y la manera en que ellas se expresan en los sistemas de los filósofos posteriores seleccionados.

En cuanto a la bibliografía utilizada para realizar el trabajo, he implementado diferentes criterios de selección. En el caso de Nietzsche, me centré en aquellos textos, o colecciones de notas, donde se aboca explícitamente al estudio del lenguaje: *Verdad y mentira en sentido extramoral*, *Retórica y lenguaje* y *Cómo se filosofa a martillazos*. En lo que hace a Wittgenstein, he dado prioridad al estudio de las reconocidas con unanimidad como sus obras eminentes: el *Tractatus lógico-philosophicus* y las *Investigaciones filosóficas*. Aunque debo hacer la salvedad que también he acudido a pasajes de otros libros de ambos filósofos en aquellos casos en que éstos me posibilitaban una mejor exposición. Con respecto a los pensadores actuales, recurrí a los textos en que más claramente quedara demostrada la influencia que recibieron, ya sea por la estrecha relación teórica existente o porque rinden tributo explícitamente a dicha ascendencia; en el caso de Foucault tales escritos son: *Nietzsche, la genealogía, la historia* y *Las palabras y las cosas*, en el de Searle: *Actos de habla* y *La construcción de la realidad social*, y en el de Rorty: *Contingencia, ironía y solidaridad* y *El pragmatismo, una versión*; si bien aquí debo aclarar que he recurrido del mismo modo a otros libros de estos autores en los pasajes que me permitían una elaboración más clara.



CAPÍTULO I

Orígenes y corrientes del giro lingüístico

El *giro lingüístico* produjo un cambio en la manera de reflexionar en la filosofía del siglo XX, pero este giro no es algo homogéneo ni propio de un solo movimiento contemporáneo. Dentro de esa denominación se agruparon *a posteriori*²⁸³ los aportes de diferentes autores y corrientes que coincidieron en señalar que el lenguaje no es un mero medio entre el sujeto y la realidad, ni tampoco un vehículo transparente o elemento accesorio para reflejar las representaciones del pensamiento, sino que posee una entidad propia que impone sus límites, y determina en cierta manera, tanto al pensamiento como a la realidad; por lo tanto es más productivo abocarse a la investigación del lenguaje que a la del incierto mundo de los contenidos psicológicos.

Bajo cierta perspectiva, bastante simplificadora por cierto, el *giro lingüístico* puede entenderse sencillamente como una oposición a la filosofía tradicional centrada en la conciencia. La siguiente frase de Habermas me resulta muy explicativa con respecto al cambio metodológico que implica el giro lingüístico en general, aunque debo reconocer que cierta parte de su contenido sería duramente discutida por los analíticos anti-psicologistas: “el giro lingüístico tiene (...) la convicción de que el lenguaje representa el medio en que se producen las materializaciones histórico-culturales del espíritu humano y que un análisis metodológicamente fiable de la actividad del espíritu, en lugar de partir directamente de los fenómenos de conciencia, ha de partir de sus expresiones lingüísticas”.²⁸⁴

Pero bajo el apelativo genérico de *giro lingüístico* se abarca generalmente a diferentes vertientes y momentos de la reflexión filosófica de fines del milenio: el giro lingüístico propiamente dicho, el giro pragmático, el giro hermenéutico y el giro pragmático-trascendental. Dedicó este capítulo a hacer una recensión de las características principales de cada uno de ellos y de los autores y textos en los que se originaron.

El *giro lingüístico propiamente dicho* se basa en el reemplazo de la conciencia y sus categorías psicológicas por el lenguaje y sus componentes lógicos como objeto de estudio de la filosofía y, por lo tanto, se centra en el análisis formal de las estructuras semánticas, desatendiendo las connotaciones psicológicas, pragmáticas u ontológicas; movimiento a través del cual otorga al lenguaje la potestad de criterios y actividades constituyentes tradicionalmente atribuidos a la conciencia. Debido a esto, su postura es conocida como anti-psicologista o anti-

²⁸³ Richard Rorty afirma que el término *giro lingüístico* fue acuñado por el filósofo analítico Gustav Bergman recién en 1964, en su texto *Logic and Reality*, para denominar la importancia otorgada al lenguaje en las investigaciones de los filósofos del lenguaje ordinario e ideal de la corriente analítica anglosajona. [Cfr. Rorty, Richard. *El giro lingüístico*. Paidós, Barcelona, 1990. pp. 62-3].

²⁸⁴ Habermas, Jürgen. *Pensamiento postmetafísico*. Taurus, Madrid, 1990. p. 175.



mentalista. Afirma que los problemas filosóficos tradicionales se deben al uso incorrecto del lenguaje y pueden ser resueltos-disueltos a través de la inspección lógica y la reformulación de nuestro lenguaje, declara obsoleta y absurda a la metafísica porque enuncia entidades que van más allá de la experiencia común o lo que las ciencias pueden verificar, apunta a convertir a la filosofía en una ciencia estricta a partir del análisis de las proposiciones y defiende tanto la concepción referencial del significado como la teoría de la verdad como correspondencia. La prohibición de considerar los hechos del lenguaje y del pensamiento como eventos mentales condujo a la consideración del significado como una función lógica y de la semántica como una ciencia ideal. Pertenece a la corriente conocida bajo los nombres de filosofía analítica, filosofía del análisis lógico del lenguaje, positivismo lógico, neopositivismo o atomismo lógico. Tiene su apogeo a principios de siglo, se origina en la lógica de Gottlob Frege y Bertrand Russell, recibe su formulación más acabada en las primeras teorizaciones de Wittgenstein (más específicamente el *Tractatus lógico-philosophicus*) y continúa en la obra de Alfred Ayer, Rudolph Carnap, Gustav Bergman, Moritz Schlick, entre otros.²⁸⁵

El *giro pragmático* se centra, como lo indica su denominación, en el análisis pragmático de las estructuras lingüísticas y surge como resultado de la revisión de determinados fundamentos y objetivos incumplidos del análisis lógico (atomismo metafísico, idealismo lingüístico, pretensiones de objetividad, claridad absoluta y no circularidad, erradicación total de malentendidos filosóficos, etc.). Abandona la perspectiva referencialista del significado y la idea de la construcción de un lenguaje lógico ideal y neutro, aborda la investigación de los actos lingüísticos más que los enunciados, de los usos comunes más que las formulaciones científicas, de los factores sociales más que los aspectos formales; a partir de lo cual se presta nueva atención a la relación entre lenguaje y comunidad, las prácticas y decisiones humanas, las formas de vida, las convenciones presentes y la posibilidad de realizar muy diferentes funciones mediante la emisión de expresiones lingüísticas, nueva orientación que a su vez conlleva el abandono de la prioridad de la óptica lógica en favor de un enfoque en el que la historia y la antropología de los conceptos son centrales. El *giro pragmático* es propiedad del movimiento analítico anglosajón que se denomina filosofía del lenguaje ordinario, pragmatismo lingüístico o también filosofía post-analítica, comienza y encuentra su auge a partir de la década del '50 con la publicación de textos o artículos paradigmáticos de Wittgenstein (*Investigaciones filosóficas*-1953), W. V. Quine (*Dos dogmas del empirismo*-1951), Peter Strawson (*Sobre el referir*-1950) y John Austin (*Cómo hacer cosas con palabras* - conferencias dictadas en 1955 y publicadas en 1962) y tiene

²⁸⁵ Una buena presentación sintética de las principales características de esta tendencia, por parte de uno de sus representantes, se encuentra en el artículo *Positivismo lógico* de Russell (1950) [en: Russell, Bertrand. *Lógica y conocimiento*. Taurus, Madrid, 1966. pp. 509-531].



continuación bajo disímiles características en la obra de Paul Grice, John Searle, Gilbert Ryle, Hilary Putnam, Donald Davidson, por citar solo algunos.²⁸⁶

El *giro hermenéutico* se desarrolla dentro de la filosofía alemana paralelamente a los anteriores giros, coincide en criticar “la concepción tradicional del lenguaje como un instrumento para la designación de entidades independientes del lenguaje o para la comunicación de pensamiento prelingüísticos”²⁸⁷ y en reconocer el papel constitutivo del lenguaje en nuestra relación con el mundo, pero lo hace desde supuestos netamente diferentes. Las limitaciones impuestas a la razón desde el lenguaje no provienen de ninguna oculta estructura lógica o realización pragmática, sino que están demostradas en la facticidad de la pluralidad de lenguajes históricos, en la apertura al mundo acaecida por la constitución de sentido que se da entre los hablantes tras el aprendizaje de una lengua (que precede a toda experiencia y teorización posible), y en el horizonte de sentido abierto por el lenguaje que sirve de límite a la razón y a partir del cual el mundo de la vida se vuelve accesible y comprensible. El lenguaje es responsable del modo en que se nos aparecen los entes, solo mediante el nombrar queda establecido lo que el ente es, por lo cual lleva en sí la esencia del ser de los entes y la verdad de los mismos. También dentro de la línea hermenéutica existe una preeminencia del significado sobre la referencia -la designación de un objeto por un nombre no se da por una relación ostensiva directa sino por una relación indirecta en la cual los conceptos elaborados en el lenguaje sirven de nexo entre ambas partes- y predomina una concepción holista del lenguaje -éste es una totalidad simbólicamente articulada donde cada parte adquiere su significado por referencia al todo- que son del todo ajenas a la corriente analítica. La reflexión hermenéutica sobre el lenguaje tiene sus inicios ya en el

²⁸⁶ Para comprender mejor la división entre filosofía analítica y post-analítica es muy útil la sencilla exposición que hace Juan José Acero en el capítulo I de *Filosofía y análisis del lenguaje*. Allí asevera que la filosofía analítica es un movimiento ya terminado -con una duración de aproximadamente 80 años, desde la *Conceptografía* de Frege (1879) hasta la publicación de *Cómo hacer cosas con palabras*- y que su final se debió a la imposibilidad de sostener su tesis principal de que los problemas filosóficos son solo problemas lingüísticos y que se lograría su disolución mediante una interpretación correcta de nuestro lenguaje; justamente es este impedimento lo que marca la línea divisoria: el programa post-analítico hereda y comparte muchas cuestiones de su antecesora pero no acepta que la filosofía tenga un exclusivo origen lingüístico, distinción teórica que adquiere mayor relevancia aún debido a las diferencias metodológicas que trae. Para tener una visión de este paso desde su seno mismo son muy ilustrativas las palabras de Richard Rorty en el ensayo *Veinte años después* (escrito en 1990 en ocasión de la publicación en castellano de *Dificultades metafisológicas de la filosofía lingüística*, artículo que escribió en 1965 como prólogo del volumen colectivo *The linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method*), donde sostiene que su afirmación de 1965 de que existía un método lingüístico en filosofía era errónea y que la importancia desmesurada que le otorgaba a la filosofía lingüística era “un simple intento de un filósofo de 33 años de convencerse a sí mismo de que había tenido la fortuna de haber nacido en los buenos tiempos”, para salvaguardarse de que la matriz disciplinar en que se encontraba no fuera solo “una tempestad más en la tetera académica”. [Cfr.: Rorty, Richard. op.cit., pp. 159-167].

²⁸⁷ Lafont, Cristina. *La razón como lenguaje. Una revisión del “giro lingüístico” en la filosofía del lenguaje alemana*. Visor, Madrid, 1993. p. 15.



siglo XIX con los escritos de Wilhelm von Humboldt (*Escritos sobre el lenguaje-1824*)²⁸⁸ y se enriquece con algunos aportes de textos de Nietzsche (en su mayoría redescubiertos en pleno siglo XX), pero su gran difusión dentro del mundo filosófico se debe a las conocidas obras de Martín Heidegger y mantiene su vigencia mediante las especulaciones de pensadores de distintos rasgos, como ser su discípulo Hans-G. Gadamer, Paul Ricoeur, Jacques Derrida y Gianni Vattimo.

Además de las antedichas diferencias, analíticos y hermenéuticos se diferencian por muchos otros rasgos. Los analíticos se encuentran dentro de la línea kantiana preocupada por investigar las condiciones trascendentales de la posibilidad de la racionalidad, priorizan un estilo argumentativo, minucioso y definitorio, ven a la filosofía como analítica de la verdad y como una sierva de la ciencia o un apartado de la lógica; en tanto que los hermenéuticos están en la línea hegeliana interesada en el problema de la historicidad de los saberes, hacen uso de un estilo narrativo, sugerente y extenso, entienden a la filosofía como ontología de la actualidad y muy cercana a las disciplinas humanísticas. Los analíticos hacen uso de lenguajes formalizados, se ocupan de conceptos o problemas y no tanto de autores o textos, tienden a considerar los datos de la experiencia como independientes del sujeto (neutralidad descriptiva), equipara la racionalidad a la razón científica; en cambio los hermenéuticos excluyen el uso de lenguajes formalizados, hacen referencia permanente a autores y textos de la historia del pensamiento, resaltan la implicación del sujeto en los datos de la experiencia (contra objetivismo científico), se interrogan por las formas y modos de la racionalidad. Si esquematizáramos mediante pares antagónicos las características principales de ambas perspectivas, la cuestión se presentaría así: ciencia vs. literatura, lógica vs. historia, definición vs. narración, concepto vs. texto, formalización y esquematización del pensamiento vs. oposición a modelización formal.²⁸⁹

Aunque ambas tendencias arribaron a conclusiones que tienen cuestiones en común, el hecho de que partieran de supuestos tan dispares y avanzaran por caminos diversos condujo a que durante varias décadas se ignoraran mutuamente o, en algunos casos puntuales, se lanzaran vehementes acusaciones (ejemplo de esto último es la sentencia de Heidegger en un curso de 1928 de que la argumentación basada en la lógica formal es “árida hasta la desolación” y, desde el otro sector, la acusación que lanza Carnap en *Superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje* (1932) acerca de que el lenguaje que emplea el mismo Heidegger en *¿Qué es la metafísica?* no vale ni como hipótesis de trabajo ni tan siquiera como poesía o fábu-

²⁸⁸ Aunque debo aclarar que autores tales como Charles Taylor y Cristina Lafont llevan los orígenes de la reflexión hermenéutica un poco más atrás, ubican a von Humboldt dentro de la tradición alemana del lenguaje iniciada por Hamann a fines del siglo XVIII y que es conocida de acuerdo con la denominación que le diera Taylor: tradición de Hamann-Herder-Humboldt o teoría de la triple H. [Cfr.: Lafont, Cristina. op.cit., cap. I].

²⁸⁹ Cfr.: D’Agostini, Franca. *Analíticos y continentales. Guía de la filosofía de los últimos 30 años*. Cátedra, Madrid, 2000; principalmente cap. II de la parte I y cap. I y II de la parte II.



la). Recién en la década del '70, Karl-Otto Apel intenta una reconciliación entre ambas perspectivas en su conocida colección de textos titulada *La transformación de la filosofía* (1973), allí supone posible la convergencia a partir de la superación de la visión formalista del lenguaje del segundo Wittgenstein dentro de la corriente analítica y la transformación de la reflexión ontológica en reflexión lingüística del último Heidegger en la corriente hermenéutica (de los cuatro artículos que les dedica en dicha obra, donde queda más patente su intención de *hermanar* a sendos autores es a mi parecer en *Wittgenstein y Heidegger: la pregunta por el sentido del ser y la sospecha de carencia de sentido dirigida contra toda metafísica*). Tras la tentativa de Apel otros autores entendieron como productiva esta confluencia y han hecho el *crossover* en los últimos tiempos, por citar dos de los casos más conocidos: Ernest Tugendhat y Richard Rorty. Tugendhat fue discípulo de Heidegger en Friburgo y luego se volcó hacia temas de la lógica y del análisis formal, en tanto que Rorty se inició dentro del modelo analítico-pragmático norteamericano y después, tras reconocer la insuficiencia de su modelo científico, se orientó hacia autores paradigmáticos de la hermenéutica (Gadamer, Derrida, etc.).

El *giro pragmático-trascendental*, por último, se da con la confluencia en el pensamiento de Apel y Habermas de la reflexión en clave kantiana sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento mediado simbólicamente, la filosofía hermenéutica y la filosofía del lenguaje pragmática tal como la abordaron Peirce, Wittgenstein, Austin y Searle. La pragmática trascendental o universal tiene por objetivo la reconstrucción racional de las condiciones que hacen posible llegar a un acuerdo intersubjetivo en la comunicación en el lenguaje ordinario y sostiene que en el lenguaje se encuentra el fundamento último de toda actividad racional, que el lenguaje no puede ser comprendido con independencia del entendimiento al que se llega en él, que este entendimiento está en dependencia de determinadas pretensiones de validez que se plantean al argumentar (comprensión, verdad, veracidad y corrección) y que la argumentación es irrebalsable en el sentido que no puede ser negada discursivamente sin cometer una petición de principio, sin caer al mismo tiempo en una *autocontradicción performativa*. Así el lenguaje y las reglas universales que lo rigen se convierten en el *a priori* de todo conocimiento y comunicación posibles, en la condición trascendental que solo puede evitarse al costo de caer en la irracionalidad o el mutismo.²⁹⁰

²⁹⁰ Para culminar con la presentación de los *giros*: el abandono de las reservas anti-mentalistas presentes en los orígenes junto con la nueva atención prestada a las cuestiones psicológicas puso en discusión la prioridad metodológica otorgada al lenguaje dentro del movimiento analítico y desembocó en el auge a partir de la década del '80 de ramas tales como la filosofía de la mente, la lingüística generativa, la psicología generativa y las teorías computacionales lógicas; situación que haría posible agrupar la producción de autores tales como Hillary Putnam, Jerry Fodor, Noam Chomsky, Donald Davidson y Ernest Nagel, aunque con muy diferentes aristas, dentro de un *giro cognitivo* de la filosofía actual. Este *giro cognitivo* estaría en pleno desarrollo y tendría como características principales la revalorización de la conciencia, la in-



Más allá de las características que le son propias a cada movimiento, poseen algunos denominadores comunes que permiten agruparlos dentro del *giro lingüístico* y que sirven para delinear los límites dentro de los cuales se enmarca la mayoría de la producción filosófica actual: *acoso* al sujeto, precaución ante los intentos de brindar sistemas de pensamiento generales y con pretensiones de objetividad total (abandono del concepto fuerte de teoría), esfuerzo por dejar atrás categorías metafísicas y reemplazo en gran medida del análisis de la conciencia por el del lenguaje.²⁹¹ La mayoría de estas ideas están presentes en el pensamiento de Nietzsche y Wittgenstein y son el foco de los análisis de este informe.

tencionalidad, las motivaciones subjetivas y los problemas de lo mental (procesos cognitivos, naturaleza de la mente, diferencia mente-cuerpo, mentes ajenas, etc.). [Cfr.: D'Agostini, Franca. op.cit, pp. 252-5 y 317-23].

²⁹¹ Cfr.: Habermas, Jürgen. op.cit., cap. I y III – D'Agostini, Franca. op.cit., cap. III, IV y V.



CAPÍTULO II

Concepción lingüística de Nietzsche

Si bien Friedrich Nietzsche (1844-1900) es un filósofo de gran actualidad, es reconocido mayoritariamente por sus aportes en disciplinas tales como la filosofía de la historia, la moral, la estética, la filosofía de la naturaleza y la antropología, así como asimismo lo es por sus aforismos vitalistas, su ataque a la racionalidad moderna, sus reflexiones sobre las religiones y la sociedad, su metodología genealógica y su perspectivismo irreducible. Pero Nietzsche también esboza en diferentes partes de su obra una teoría del lenguaje, a la cual no se le ha prestado tanta atención como a otros tópicos y que tiene muchos puntos de conexión con las reflexiones que se han dado sobre este tema a lo largo del siglo XX. De esta concepción me ocupo en el presente capítulo.

Pero antes de detenerme en ella, es necesario hacer una breve exposición del concepto de verdad que posee el filósofo alemán, ya que su conocimiento permite una mejor comprensión de su teoría lingüística debido a la intrínseca conexión que existe entre una y otra.

Según Nietzsche el ser humano es un animal débil en comparación con los otros que habitan la tierra y utiliza el intelecto como medio de conservación. El intelecto desarrolla sus tareas principalmente a través del arte de fingir (disimulo, encubrimiento, astucia, actuación, etc.); siendo este fingir el arma mediante la cual los humanos hacemos frente a nuestra debilidad no es posible que el hombre tienda desinteresadamente hacia la verdad: “en los hombres alcanza su punto culminante este arte de fingir; aquí el engaño, la adulación, la mentira y el fraude, la murmuración, la farsa (...) es hasta tal punto regla y ley, que apenas hay nada tan inconcebible como el hecho de que haya podido surgir entre los hombres una inclinación sincera y pura hacia la verdad”.²⁹²

La verdad es simplemente una metáfora más de las tantas que usamos los seres humanos en nuestra lucha por la supervivencia, metáfora de la que olvidamos su origen ilusorio y en la que se acumulan y condensan antropomorfismos de diferentes clases. Cito en extenso el elocuente párrafo en el que expone esta idea: “¿qué es entonces la verdad? Una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gasta-

²⁹² Nietzsche, Friedrich. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Trad. Luis Valdés y Teresa Orduña, Madrid, Tecnos, 1998. pp. 18-9.



das y sin fuerza sensible”.²⁹³ Solamente aquellas ilusiones que han servido para mantener la vida de manera práctica se convirtieron en verdades teóricas o morales.

El compromiso que se genera a través de los hábitos sociales para el reconocimiento de determinadas metáforas como ciertas, y de otras como falsas, produce el olvido del génesis de dichas metáforas, permite la certeza inconsciente y, más importante aún, provoca el movimiento moral hacia la verdad: se la convierte en una instancia reguladora e imperativa mediante la cual el hombre que la enarbola se autoinstituye como un ser honesto y fiable y, en el mismo acto, se libera de quien sostiene metáforas opuestas, excluye al mentiroso.

Este impulso moral hacia la verdad confluye junto con el lenguaje en la tarea de generar las convenciones que sirven para uniformizar la heterogénea realidad. Según Nietzsche el hombre desea existir en sociedad, de manera gregaria, y para ello necesita una especie de tratado de paz, el cual instituye en primer lugar ciertas convenciones que aseguran que los integrantes de la sociedad posean representaciones equivalentes sobre la realidad y, por lo tanto, se conduzcan de manera similar ante ella y entre ellos: “este tratado de paz (...) fija lo que a partir de entonces ha de ser “verdad”, es decir, se ha inventado una designación de las cosas uniformemente válida y obligatoria, y el poder legislativo del lenguaje proporciona también las primeras leyes de verdad, pues aquí se origina por primera vez el contraste entre verdad y mentira”.²⁹⁴

El lenguaje, entonces, no es el vehículo que abre el camino para llegar a la verdad, ni el medio a través del cual se transmite la esencia de los objetos reales, sino que está implicado en la conformación de metáforas que aseguren el bienestar social y la complacencia individual; “la “cosa en sí” (esto sería justamente la verdad pura, sin consecuencias) es totalmente inalcanzable y no es deseable en absoluto para el creador del lenguaje. Éste se limita a designar las relaciones de las cosas con respecto a los hombres y para expresarlas apela a las metáforas más audaces”.²⁹⁵ En su afán por imponerse, el hombre emplea diversas estrategias para obtener el mayor poder posible; dentro de estas estrategias, las lingüísticas ocupan un lugar destacado.

El lenguaje aparece más como medio en el cual se cumple un contrato gramatical que permita a los hombres la convivencia pacífica que como una esfera independiente destinada a comunicar la esencia de las cosas y la verdad de los fenómenos reales. El lenguaje se erige de acuerdo con la voluntad y la pasión humana, no se guía por construcciones lógicas: “el origen

²⁹³ *Ibíd.* p. 25.

²⁹⁴ *Ibíd.* p. 20. En la tarea de uniformizar la realidad cumplen una función importante los conceptos, pues ellos omiten lo individual y real y aferran nada más que la forma, forma que sólo puede ser instituida por la regularidad que aportan las categorías de conocimiento humanas.

²⁹⁵ *Ibíd.* p. 22. El hecho de que el lenguaje no se origina en la persecución de la verdad se evidencia para Nietzsche en la multiplicidad de lenguajes existentes: “los diferentes lenguajes, comparados unos con otros, ponen en evidencia que con las palabras jamás se llega a la verdad ni a una expresión adecuada pues, en caso contrario, no habría tantos lenguajes” [p. 22].



del lenguaje no sigue un proceso lógico, y todo el material sobre el que, y a partir del cual, trabaja y construye el hombre de la verdad, el investigador, el filósofo, procede, si no de las nubes, en ningún caso de la esencia de las cosas”.²⁹⁶

Aunque a través de los siglos se hayan ido esclareciendo las estructuras lógicas que subyacen a determinadas expresiones lingüísticas y se hayan postulado distintos modos de significación posible, el lenguaje está ligado desde sus principios con la satisfacción de necesidades prácticas y con las condiciones vitales de dominación propias del género humano. El lenguaje tiene un origen biológico, natural, es imposible que haya surgido de algún esfuerzo cultural individual o social, “el lenguaje es demasiado complicado para ser elaborado por un solo individuo; para serlo por la masa tiene demasiada unidad, es un organismo completo. Por tanto, no queda más remedio que considerar el lenguaje como producto del instinto, tal como sucede con las abejas, las hormigas, etc.”.²⁹⁷ Nietzsche considera al instinto del lenguaje como uno de los más básicos del ser humano, por lo que entiende a la filología como una ciencia de la naturaleza: “la filología... es... ciencia de la naturaleza en la medida en que se esfuerza por sondear el instinto más profundo del hombre, el instinto del lenguaje”.²⁹⁸

La postura acerca de que es la racionalidad la que gobierna todo el andamiaje lingüístico es sólo una creencia infundada, la manera en que se nos presentan de modo inofensivo -bajo el aspecto de la neutralidad- las fuerzas que han condensado en el lenguaje: “la dilucidación de las premisas básicas de la metafísica del lenguaje, esto es, de la razón, nos revela un tosco fetichismo”.²⁹⁹

En el vitalismo nietzscheano es la acción la que predomina en el lenguaje sobre las funciones teóricas. Es así que para el filósofo alemán las palabras son construidas con fines prácticos; en ellas se ocultan relaciones de poder que se han tejido a través de los siglos e imponen, más que transmiten, su significado. En la lucha por otorgar sentido a determinadas ideas y nombres, algunos sectores se imponen sobre otros y son sus intenciones las que predominan en el significado de las palabras, y que posteriormente son aceptados como naturales o como sur-

²⁹⁶ Ibid. p. 23. También en un sentido similar sostiene que “vemos cómo se sigue filosofando del mismo modo como ha surgido el lenguaje, es decir, ilógicamente” [*El libro del filósofo. Retórica y lenguaje*. Taurus, Madrid, 2000. p. 66].

²⁹⁷ Nietzsche, Friedrich. *El libro del filósofo. Retórica y lenguaje*. op.cit., p. 178. En el mismo libro sostiene que “no obstante el lenguaje no ha aparecido de repente, sino que es el resultado lógico de períodos infinitamente largos. Al llegar aquí se impone pensar en la génesis de los instintos: se desarrollan en términos absolutamente progresivos. La actividad espiritual de milenios condensada en el lenguaje” (p. 45). Y asimismo: “el lenguaje no es un producto [*Werk*] consciente, individual o colectivo” (p. 177).

²⁹⁸ Ibid. p. 175.

²⁹⁹ Nietzsche, Friedrich. *El Anticristo. Cómo se filosofa a martillazos*. Trad. Carlos Vergara. EDAF, Madrid, 1995. p. 134. Algunas oraciones después extiende un poco más la metáfora de la creencia en la racionalidad del lenguaje como una fe de tipo religioso al afirmar: “la razón en el lenguaje: ¡oh, qué mujer tan vieja y engañosa!. Temo que no nos libremos de Dios, por creer todavía en la gramática...”.



gidas de un supuesto acuerdo. Este pragmatismo se presenta conjuntamente con una concepción biológica de la formación de las palabras; la crítica a la arbitrariedad de las palabras en el plano del significado es acompañada por una visión fisiologista en el ámbito de la producción de las imágenes auditivas en la que se impugna la existencia de un nexo directo entre lenguaje y realidad. Nietzsche lo expresa así: “¿qué es una palabra?. La reproducción en sonidos de un impulso nervioso. Pero inferir además a partir del impulso nervioso la existencia de una causa fuera de nosotros, es ya el resultado de un uso falso e injustificado del principio de razón”.³⁰⁰

La concepción agonística de la atribución de significados, en la que diferentes polos en pugna tratan de imponer su representación de la realidad, conduce a Nietzsche a minimizar la importancia de la individualidad y resaltar la tarea que cumplen los conjuntos de individuos, las sociedades. La fuerza que pueda adquirir una imagen lingüística reside en el apoyo que reciba de los grupos que detentan cierta forma de poder (sea por ser numerosos o por gozar de una posición favorable); el momento individual pierde fuerza en favor del aspecto comunal de las cuestiones lingüísticas: “la lengua es creación individual de los artistas del lenguaje, pero lo que la fija es la elección decidida por el gusto de la mayoría”.³⁰¹

Nietzsche es contrario, por lo tanto, a una visión objetiva del lenguaje, a considerarlo como un medio transparente que pueda comunicar la realidad tal cual es, esencias eternas o significados independientes. Es decir, se opone a la concepción especular del lenguaje predominante durante la modernidad y establece una clara división entre quienes sustentan una postura de este tipo y aquellos otros que ven en el lenguaje una esfera autónoma y opaca hasta cierto punto y que por ello requiere atención por sí misma: “el que encuentra el lenguaje interesante por sí mismo se distingue de quien no lo admite más que como medio [*Médium*] de pensamientos interesantes”.³⁰²

Nietzsche avanza un poco más allá y adelanta, en cierto modo, la tesis de la lingüística del pensamiento. El pensamiento de tipo abstracto y complejo característico de la raza humana sería imposible si no existiera una codificación y simbolización tal como la propia del lenguaje; éste es un elemento necesario para que se constituya el pensamiento racional: “el pensamiento consciente no es posible más que a través del lenguaje. Un pensamiento tan agudo [*scharfsinnig*] es absolutamente imposible con un lenguaje articulado simplemente animal”.³⁰³ La razón no tiene prioridad sobre el lenguaje, no es el raciocinio lo que hace posible su surgi-

³⁰⁰ Nietzsche, Friedrich. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. op.cit., p. 21.

³⁰¹ Nietzsche, Friedrich. *El libro del filósofo. Retórica y lenguaje*. op.cit., p. 142.

³⁰² *Ibid.* p. 175.

³⁰³ *Ibid.* p. 177. Y a continuación ejemplifica con la clásica dualidad entre sujeto y objeto que gobernó las reflexiones gnoseológicas de la modernidad: “piénsese en el sujeto y en el objeto; el concepto de juicio procede, por abstracción, de la proposición gramatical. Del sujeto y del predicado derivan categorías de sustancia y accidente”.



miento, sino que ambos se co-constituyen o, invirtiendo la tesis clásica, es la idea de racionalidad la que se origina a través de los sistemas lingüísticos.

La importancia que otorga Nietzsche al lenguaje dentro de la actividad filosófica está condensada en la siguiente sentencia de fuertes ecos wittgensteinianos: “el filósofo prisionero de las redes del lenguaje”.³⁰⁴ Con esta frase resalta la necesidad de que la filosofía aborde el estudio del lenguaje. Nietzsche cumple su misión de filólogo y arremete contra la filosofía que quiere desentenderse de los problemas del lenguaje; el filósofo debe denunciar las condiciones en que se originaron los sentidos de las palabras y los conceptos, los cuales, luego de triunfar en varias batallas y de borrar las huellas de su origen agonístico, constituyeron a determinados símbolos en verdades irrecusables y en el sentido de la vida. Enérgico adversario de la metafísica, coloca al lenguaje en el centro de la escena y sostiene que es necesario prestarle atención cuantas veces emprendamos el camino de la reflexión filosófica.

La posición privilegiada que otorga Nietzsche al lenguaje, en cuanto símbolos dotados de un sentido preciso, queda evidenciada en que en su teorización acerca de la voluntad de poderío y la transmutación de los valores considera como característica principal del hombre auténtico (el hombre noble, no el hombre rebaño) el ser un creador permanente de sentido. El hombre fuerte es aquel que no acepta pasivamente lo que se le presenta como ya dado y se aferra a ello como su tabla de salvación, sino que es quien recrea de modo constante el sentido del mundo que lo rodea y los símbolos en que éste se expresa. El verdadero hombre comprende la contingencia de todas las construcciones humanas y la posibilidad, más bien necesidad, de que ellas sean superadas permanentemente.

En la definición del valor que se le otorga a determinados conceptos (bueno, malo, obligatorio, pernicioso, etc.) se libra la lucha por el dominio y el poderío. En su *Genealogía de la moral* plantea que el campo de batalla donde los espíritus débiles vencieron a los fuertes fue justamente en el de los significados. Consiguieron imponer su sentido de la vida en el momento en que invirtieron la valoración de los hechos que antes eran considerados innobles y espurios, cuando lograron que la sociedad le otorgue una estimación positiva a aquellas cualidades que eran propias de las constituciones anímicas frágiles y que, en principio, eran negativas y distintivas sólo de los partícipes de la moral del rebaño. La génesis de las palabras que ahora encarnan lo deseado, lo debido, está en las condiciones en que éstas surgieron, y ellas han emergido del odio, la inferioridad, el resentimiento y la necesidad de venganza que insuflaba el accionar de los seres endebles. El filósofo, en cuanto espíritu libre, debe acometer la misión de desmascarar lo que está oculto detrás de los símbolos -conducido por el método genealógico- y, más importante aún, ser generador de nuevos sentidos que respeten y conecten con lo más propio de la vida humana, representado por las pulsiones corporales y de la tierra.

³⁰⁴ *Ibid.* p. 58.



CAPÍTULO III

El giro lingüístico en Wittgenstein

La obra de Ludwig Wittgenstein (1889-1951) es dividida habitualmente en dos etapas, la primera se caracteriza por su neto corte lógico-analítico y abarca el período comprendido entre 1914 y 1922, en tanto que la segunda se distingue por el sesgo pragmático de sus reflexiones y va desde su segunda estadía en Cambridge (1929) hasta la fecha de su muerte. En este capítulo me dedico al estudio de las nociones de lenguaje propias de cada período de Wittgenstein; dentro de ellas me centro en el análisis de los fundamentos presentes en ambas fases y la manera en que el lenguaje se relaciona con la realidad y el pensamiento. La indagación de estos aspectos tienen por objetivo mostrar las variaciones en la filosofía del lenguaje según sea guiada por la lógica o por la pragmática y, principalmente, los argumentos que utiliza Wittgenstein en sus intentos por dar fin a algunos problemas característicos del paradigma filosófico moderno de la conciencia.³⁰⁵

* Tractatus: el lenguaje como figura lógica de la realidad

La concepción del lenguaje del primer Wittgenstein está expuesta en el *Tractatus lógico-philosophicus*, pero no puede ser presentada sin realizar previamente una exposición de su ontología, debido a la correspondencia (o equivalencia fuera tal vez el término más preciso) que se establece entre realidad, lenguaje y pensamiento. Por ello, abordo en primer término la manera en que es visto el mundo en el *Tractatus* y recién luego me aplico al análisis de las representaciones lógicas y la *teoría pictórica del lenguaje* que Wittgenstein enuncia en él.

Según el atomismo lógico propuesto en el *Tractatus*, la realidad está compuesta por diferentes estructuras que son reducibles en cada nivel a formas más sencillas, hasta llegar a entidades absolutamente simples e independientes. El mundo (*Welt*) es la totalidad de los hechos (*Tatsache*), se descompone en hechos. Los hechos, a su vez, consisten en el darse efectivo de determinados estados de cosas (*Sachverhalten*), que son absolutamente independientes unos de otros.³⁰⁶ Los estados de cosas son una conexión de objetos (*Gegenstände*), objetos que son sim-

³⁰⁵ Para quien pueda resultarle de interés, esta temática la he abordado de modo más puntilloso en otros escritos, en el artículo *La [auto]destrucción de la filosofía en Wittgenstein* (en: Revista Nuevo Itinerario, año VIII, n° extraordinario. AAdIE e Instituto de Filosofía (UNNE), Resistencia, 2002. pp. 58-67) y en mi Tesis de Licenciatura *Lenguaje, sujeto y método en Wittgenstein. ¿Innovación o continuación?* -en lista de espera en el Departamento de Impresiones de la Facultad de Humanidades (UNNE)-.

³⁰⁶ Aquí vale una aclaración con respecto a la traducción del término *Sachverhalt* que emplea Wittgenstein. *Sachverhalt* fue traducido en la primera edición inglesa por Odgen como *atomic fact* y luego por Pears y Mc Guinness como *state of affairs*; la primera edición castellana de Tierno Galván lo tradujo, siguiendo a Odgen, como *hecho atómico*, en tanto que



ples, fijos y persistentes y constituyen la sustancia del mundo. Los objetos pueden conformar diferentes estados de cosas gracias a la configuración que guía su constitución, que es cambiante e inestable. Cada estado de cosas posee una estructura que es el modo y la manera en que los objetos se interrelacionan en él, la posibilidad de la estructura reside en la forma lógica de la realidad. La realidad (*Wirklichkeit*) está formada por los estados de cosas que se dan y no se dan efectivamente; es decir que la realidad a la que alude Wittgenstein es lógica y no material, pues incluye tanto lo que sucede fácticamente como aquello que no acaece pero es pensable que pueda suceder. La diferencia de significado entre realidad y mundo se encuentra en que realidad equivale a realidad posible (espacio lógico constituido por el conjunto de hechos posibles, reales y no reales), en tanto que mundo equivale al conjunto de hechos reales.³⁰⁷

Los seres humanos poseemos la capacidad de representar (*stellen*) todo lo que sucede en la realidad. Esta representación se da mediante figuras (*Bildes*)³⁰⁸, que son un modelo de la realidad y poseen en común con ella una idéntica forma lógica: “lo que cualquier figura, sea cual fuera su forma, ha de tener en común con la realidad para poder siquiera -correcta o falsamente- figurarla, es la forma lógica, esto es, la forma de la realidad”.³⁰⁹ La correlación entre fi-

la versión de Reguera y Muñoz, que sigue la traducción de Pears y Mc Guinness, lo traslada como *estado de cosas*. Es por ello que suelen utilizarse corrientemente ambas denominaciones en la bibliografía secundaria. Por otra parte, la utilización correcta de *Sachverhalt* y *Tatsache* no queda clara, parece confundirse, en algunas proposiciones; así se lo planteó Russell en la carta que le envié tras leer el manuscrito en alemán del *Tractatus*, Wittgenstein trató de clarificárselo en su respuesta del 19/8/19: “¿cuál es la diferencia entre *Tatsache* y *Sachverhalt*?. *Sachverhalt* es lo que corresponde a una proposición elemental si es verdadera. *Tatsache* es lo que corresponde al producto lógico de proposiciones elementales cuando tal producto es verdadero” [*Diario filosófico (1914-1916)*. Planeta-Agostini, Barcelona, 1986. p. 222].

³⁰⁷ Para no entorpecer la lectura del párrafo que acaba de finalizar con un promedio de dos citas por renglón decidí exponer primeramente la noción atomista y recién colocar aquí una selección de las proposiciones en que esta teoría queda expresada (por ello no coloqué comillas aunque estuviera utilizando las palabras del autor). La concepción ontológica del *Tractatus* está entre las proposiciones 1 y 2.1, las principales son: 1: El mundo es todo lo que es el caso. 1.1: El mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas. 1.13: Los hechos en el espacio lógico son el mundo. 1.2: El mundo se descompone en hechos. 2: Lo que es el caso, el hecho, es el darse efectivo de estados de cosas. 2.01: El estado de cosas es una conexión de objetos (cosas). 2.0124: Dados todos los objetos, vienen dados también con ello todos los posibles estados de cosas. 2.02: El objeto es simple. 2.021: Los objetos forman la sustancia del mundo. Por eso no pueden ser compuestos. 2.0271: El objeto es lo fijo, persistente, la configuración es lo cambiante, inestable. 2.0272: La configuración de los objetos forma el estado de cosas. 2.032: La estructura del estado de cosas es el modo y manera como los objetos se interrelacionan en él. 2.033: La forma es la posibilidad de la estructura. 2.06: El darse y no darse efectivos de estados de cosas es la realidad. (Llamamos hecho positivo al darse efectivo de estados de cosas; al no darse efectivo, hecho negativo). 2.061: Los estados de cosas son independientes unos de otros. 2.063: La realidad total es el mundo. [Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus lógico-philosophicus*. Alianza, Madrid, 1999].

³⁰⁸ El término *Bild* suele ser traducido como figura, pintura, representación o imagen; considero que las dos primeras son preferibles a las dos últimas debido a que éstas tienen una connotación psicológica totalmente ajena al *Tractatus*. Aunque debe aclararse que esta palabra tiene en el lenguaje de Wittgenstein un sentido específico que escapa al uso corriente de la misma.

³⁰⁹ *Ibid.* 2.18.



gura y realidad se da punto por punto desde el nivel más simple y concreto hasta el más complejo y abstracto: los objetos del mundo se corresponden con los elementos de la figura (*Elemente des Bildes*); los hechos con las figuras; la estructura de los hechos con la estructura de la figura (*Struktur des Bildes*), es decir con la interrelación de los elementos de la figura entre sí; la posibilidad de la estructura de los hechos con la forma de figuración (*Form der Abbildung*). La equivalencia completa basada en las características lógicas que conforman y llenan el mundo y las representaciones tiene una sola limitación: no posee la capacidad de mostrar la fundamentación de dicha relación. La forma de figuración no puede ser representada por ninguna figura debido a que la que intentara hacerlo cometería la contradicción de situarse fuera de sus mismas condiciones de posibilidad; la figura debe entonces conformarse con ostentar su forma lógica, pero nada puede representar acerca de ella (esta restricción adquiere mayor importancia cuando son abordadas las posibilidades del lenguaje): “la figura puede figurar cualquier realidad cuya forma tenga. (...) Pero la figura no puede figurar su forma de figuración; la ostenta. (...) La figura no puede, sin embargo, situarse fuera de su forma de representación”.³¹⁰

Tras la presentación de la concepción ontológica atomista y el modelo figurativo de la representación brindados por Wittgenstein, estamos en condiciones de abordar su conocida *teoría pictórica del lenguaje*. De acuerdo con ésta, la correlación lógica entre realidad y figura se extiende al pensamiento y el lenguaje; los elementos del lenguaje son equivalentes a las entidades del pensamiento: “el pensamiento puede expresarse en la proposición de un modo tal que a los objetos del pensamiento corresponden elementos del signo proposicional”,³¹¹ es inseparable lo pensable de lo decible y lo decible de lo pensable. El lenguaje mantiene con la realidad la misma relación modélica que cualquier otra figura gracias a su condición de expresión sensorceptible del pensamiento (entendido éste como figura lógica de los hechos) y está constituido por la totalidad de las proposiciones, por lo que cada una de las ellas es el signo mediante el

³¹⁰ *Ibid.* 2.171, 2.172 y 2.174. Al igual que en el párrafo anterior, decidí alivianar la lectura brindando aquí un compendio de las proposiciones más importantes dedicadas a la teoría figurativa de la representación (que van desde 2.1 hasta 3): 2.1: Nos hacemos figura de los hechos. 2.11: La figura representa el estado de cosas en el espacio lógico, el darse y no darse efectivos de estados de cosas. 2.12: La figura es un modelo de la realidad. 2.13: A los objetos corresponden en la figura los elementos de la misma. 2.15: Que los elementos de la figura se comporten unos con otros de un modo y manera determinados, representa que las cosas se comportan así unas con otras. Esta interrelación de los elementos de la figura se llama su estructura y la posibilidad de la misma, su forma de figuración. 2.151: La forma de figuración es la posibilidad de que las cosas se interrelacionen al igual que los elementos de la figura. 2.16: Para ser figura, pues, el hecho ha de tener algo en común con lo figurado. 2.181: Si la forma de la figuración es la forma lógica, la figura se llama la figura lógica. 2.19: La figura lógica puede figurar el mundo. 2.2: La figura tiene en común con lo figurado la forma lógica de la figuración.

³¹¹ *Ibid.* 3.2.



cual el pensamiento se proyecta sobre el mundo.³¹² Así es como a los objetos del mundo le corresponden en el lenguaje los nombres o elementos del signo proposicional (*Elemente des Satzzeichens*); a los hechos, las proposiciones elementales (*Elementarsätze*); a la estructura de los hechos, la interrelación de los signos o estructura de la proposición; a las posibilidades de la estructura, la forma lógica de la proposición (*logische Form*).³¹³

El lenguaje posee la misma limitación que cualquier otra clase de figuras en cuanto a que tampoco puede dar a conocer aquello que le permite representar a la realidad, nada puede decir acerca de su forma lógica pues esto implicaría situarse en un lugar externo a la lógica y desde fuera de la lógica no es posible realizar afirmaciones con sentido. “La proposición puede representar la realidad entera, pero no puede representar lo que ha de tener en común con la realidad para poder representarla –la forma lógica. Para poder representar la forma lógica, deberíamos situarnos con la proposición fuera de la lógica, es decir, fuera del mundo. (...) La proposición no puede representar la forma lógica; ésta se refleja en ella. (...) La proposición muestra la forma lógica de la realidad. La ostenta”.³¹⁴ Todo cuanto pueden hacer las proposiciones es mostrar (*zeigen*) de la manera más clara posible la configuración lógica que comparte con la realidad, y este mostrar consiste en no utilizar nombres que no se refieran a un objeto aprehensible por la experimentación científica y en respetar lo más fielmente las estructuras lógicas que subyacen a las proposiciones. De la falencia del lenguaje de no poder volver sobre sus fundamentos nace la noción de Wittgenstein acerca de que las proposiciones de la filosofía surgen del intento de figurar estados inefables y la de que la misión de ésta es ser una actividad aclaratoria del lenguaje. Estas ideas están condensadas en la famosa frase con que se cierra el *Tractatus*: “de lo que no se puede hablar, mejor es callar”.³¹⁵

³¹² Cfr.: *Ibid.*: 4.01: “la proposición es una figura de la realidad. La proposición es un modelo de la realidad tal como nos la pensamos”, 3.1: “en la proposición se expresa sensorialmente el pensamiento”, 4.001: “la totalidad de las proposiciones es el pensamiento”, y 3.12: “al signo mediante el que expresamos el pensamiento le llamo el signo proposicional. Y la proposición es el signo proposicional en su relación proyectiva al mundo”.

³¹³ Cfr.: *Ibid.*: 3.22: “en la proposición el nombre hace las veces de objeto”, 4.04: “en la proposición tiene que poder distinguirse exactamente lo mismo que en el estado de cosas que representa”, 4.21: “la proposición más sencilla, la proposición elemental, afirma el darse efectivo de un estado de cosas”, 4.03: “la proposición nos comunica un estado de cosas; tiene, pues, que estar esencialmente conectada con el estado de cosas. Y la conexión es, precisamente, que ella es su figura lógica”, 4.0311: “un nombre está en lugar de una cosa, otro en lugar de otra y entre sí están unidos; así representa el todo -como una figura viva- el estado de cosas”, y 4.0312: “la posibilidad de la proposición descansa sobre el principio de representación de objetos por medio de signos”. La correlación entre realidad y lenguaje llega a su punto máximo en la proposición 5.4711: “dar la esencia de la proposición quiere decir dar la esencia de toda descripción, o sea, la esencia del mundo”.

³¹⁴ *Ibid.*: 4.12 y 4.121.

³¹⁵ *Ibid.*: 7. La necesidad de un lenguaje lógicamente cristalino y el afán de claridad absoluta que persigue Wittgenstein pueden ser entendido como condensaciones del espíritu ascético que gobierna el *Tractatus* (y la vida de Wittgenstein).



Recapitulando, la correspondencia -nivel por nivel- que existe entre realidad, figura y lenguaje queda configurada de la siguiente manera:

REALIDAD		FIGURA		LENGUAJE
Objetos	=	Elementos de la figura	=	Nombres
Hechos	=	Figuras	=	Proposiciones
Estructura de los hechos	=	Interrelación de elementos (estructura de la figura)	=	Interrelación de signos (estruct. de la ppción)
Posibilidad de la estructura	=	Forma de figuración	=	Forma lógica de la ppción

Este isomorfismo estructural entre los tres ámbitos se origina, tiene su causa, en que el fundamento de todos ellos se encuentra en la lógica. La lógica está en su base dirigiéndolos y determinando qué es posible y qué imposible, cuál expresión tiene sentido y cuál carece de sentido. La lógica determina el mundo, el pensamiento y el lenguaje, por ello no hay discrepancias en la estructura interna ni en los límites de cada uno de ellos. Wittgenstein expresa que es inadmisibles la enunciación de cualquier *pintura* que no se atenga a las estructuras lógicas mediante una comparación con la geometría: “representar en el lenguaje algo “que contradiga la lógica” es cosa tan escasamente posible como representar en la geometría mediante sus coordenadas una figura que contradiga las leyes del espacio”.³¹⁶ En esto es donde queda más claramente expresado el idealismo lingüístico que gobierna el *Tractatus*, el lenguaje (a través de la lógica) determina las condiciones bajo las cuales es posible que se den los objetos y hechos en el mundo y demarca el espacio lógico donde éstos ocurren.

Pero junto con la postura idealista conviven en el *Tractatus* posiciones semánticas y ontológicas realistas. El lenguaje es el modo de expresión de algo objetivamente dado, no participa en la definición o construcción de las características de aquello que significa, no forma parte del proceso de interpretación, nada más tiene la misión de mostrar lo que ya está dado con independencia de él. Es decir que el lenguaje no participa en la experiencia, sólo refleja de manera objetiva lo que sucede en ella. Y el lenguaje, a su vez, pertenece al mundo, no es distinto de él, tiene el mismo nivel ontológico que la realidad debido a que es un hecho más: “el signo proposicional es un hecho. (...) Que el signo proposicional es un hecho es algo que viene velado por la forma expresiva corriente de la escritura o de la imprenta”.³¹⁷

³¹⁶ Ibid. 3.032. En el mismo sentido, 3.03: “no podemos pensar nada ilógico, porque de lo contrario tendríamos que pensar ilógicamente”.

³¹⁷ Ibid. 3.14 y 3.143.



Wittgenstein posee asimismo una visión naturalista y extensional del lenguaje. Naturalista de acuerdo con la idea de que “el lenguaje ordinario es una parte del organismo humano y no menos complicado que éste”,³¹⁸ y al igual que cualquier organismo posee un proceso de desarrollo. Esta concepción biológica del lenguaje se traslada a sus relaciones con el mundo y el pensamiento. Por un lado, la conexión entre lenguaje y lo representado (realidad) es concebida como dada naturalmente, no son necesarias las convenciones para que los nombres y proposiciones posean significación. La lógica -que está presente con independencia de lo que los seres humanos puedan querer o acordar y comanda toda entidad real o lingüística- es el reaseguro de la relación entre ambas esferas; con ella es suficiente para que exista el significado. Por el otro, la relación entre pensamiento y lenguaje está en la línea del *modelo del ropaje*, la cual se inscribe dentro de la tradición aristotélica y compara la función de *recubrimiento* que efectúa el lenguaje con respecto a las ideas con la que cumplen las vestimentas con respecto al cuerpo humano; sostiene Wittgenstein: “el lenguaje disfraza el pensamiento. Y de un modo tal, en efecto, que de la forma externa del ropaje no puede deducirse la forma del pensamiento disfrazado; porque la forma externa del ropaje está construida de cara a objetivos totalmente distintos que el de permitir reconocer la forma del cuerpo”.³¹⁹

En tanto que la estructura extensional del lenguaje queda expresada en que conociendo por completo el universo de las palabras es posible conocer la totalidad de combinaciones en que se relacionan para dar origen a las proposiciones. Por supuesto que esto tiene su correspondencia en el plano ontológico: al conocer todos los objetos del mundo se está en condiciones de conocer todas las combinaciones en que éstos entran y los hechos que se forman a partir de ellas. Estas tesis son consecuencia de llevar hasta el extremo el atomismo lógico que fundamenta las proposiciones tractarianas.

De lo manifestado hasta aquí se deduce que la correspondencia entre pensamiento, lenguaje y mundo sólo puede ser enunciada a costa de no poder examinar el fundamento de dicha equiparación. La conexión entre lenguaje y mundo se vuelve inefable, esta relación no es susceptible de nuevas reflexiones o elaboraciones teóricas; no es posible indagar aquello que sustenta la existencia del significado y el sentido. Hay que mostrar y luego callar, de no hacerlo quedamos expuestos a ser expulsados, por la omnipresente lógica, del reino del sentido. Por ello es que no es posible la existencia de un meta-lenguaje que tuviera por función describir los fundamentos del lenguaje (su forma lógica), pues este lenguaje de segundo orden implicaría que es dable analizar el lenguaje primitivo desde un lugar más allá de él, fuera de él y, más decisivo

³¹⁸ Ibid. 4.002.

³¹⁹ Ibidem.



aún, ¡fuera de la lógica!. Es claro que esa posición externa al lenguaje y a la lógica es inconcebible dentro del esquema teórico del *Tractatus*.³²⁰

Es innegable que la estructuración isomorfa de lenguaje y realidad está sostenida mediante supuestos metafísicos imposibles de demostrar a través de la metodología que se considera válida en el *Tractatus*. Esta imposibilidad de precisar el tipo de nexo existente entre lenguaje y realidad es una de las confesiones presentes en el *Diario filosófico* que luego Wittgenstein no incluyó en el *Tractatus*: “la dificultad que presentaba mi teoría de la figuración lógica era la de encontrar una conexión entre los signos sobre el papel y un estado de cosas fuera del mundo. Siempre dije que la verdad es una relación entre la proposición y el estado de cosas. Jamás pude, sin embargo, encontrar una relación de este tipo”.³²¹ Las dos presuposiciones principales son: 1) en el plano ontológico, la existencia de átomos independientes que constituyen la realidad (y a los que sería posible conocer por medio de una cuidadosa descomposición) y 2) en el plano lingüístico, la posibilidad de un lenguaje lógicamente perfecto que elimine todas las expresiones carentes de sentido. Cuando Wittgenstein, en su vuelta a la actividad filosófica, renuncia a estos supuestos también se ve obligado a abandonar la correspondencia lógica entre lenguaje y realidad; decisión a partir de la cual desiste de considerar carente de sentido toda investigación sobre dicha relación para comenzar a concebirla de un modo distinto y convertirla en objeto de sus estudios. De esta nueva concepción del lenguaje son las *Investigaciones filosóficas* el texto paradigmático.

* *Investigaciones: el lenguaje como práctica social*

Para el Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas* es un error tratar de descubrir una estructura única y oculta del lenguaje a la manera en que él mismo intentó -y creyó lograrlo- en el *Tractatus*; algo semejante sólo sería realizable si se parte de un modelo a-priori no sometido a discusión y se permanece encerrado en él a costa de desfigurar y empobrecer el len-

³²⁰ El no haber prestado suficiente atención a esta imposibilidad (o no haberla querido respetarla por considerarla inexacta) condujo a que Russell afirmara, sobre el final de su afamada introducción a la primera edición del *Tractatus*, que existiría la posibilidad de que la estructura de un lenguaje pudiera examinarse y decirse en otro lenguaje que tuviera otra estructura; para analizar el cual debería existir un tercer lenguaje y así sucesivamente, pues siempre sería necesario un nuevo lenguaje que hablara del anterior: lenguaje, meta-lenguaje, meta-metalenguaje, etc.. Con la tesis russelliana se vuelve inevitable la presencia de una jerarquía entre los lenguajes totalmente opuesta a las nociones wittgensteinianas.

³²¹ Wittgenstein, Ludwig. *Diario filosófico*. op.cit. pp. 38-9. Asimismo, con respecto al polo opuesto de la correspondencia, Wittgenstein no se mostró muy preocupado por tratar de identificar los nexos entre pensamiento y lenguaje; esto expresa en una carta a Russell: “yo no sé *qué* son los constituyentes de un pensamiento, pero sé *que* debe tener tales componentes que corresponden a las palabras del lenguaje. Por otra parte, la indole de la relación entre los constituyentes del pensamiento y los del hecho figurado, es irrelevante. Sería un asunto de la psicología el investigar estas cosas” [*Diario filosófico*. p. 222].



guaje. La uniformidad y univocidad cristalina del lenguaje es una condición imposible de darse en la realidad, esto queda sencillamente demostrado por la multiplicidad de géneros de palabras y oraciones. Ya no hay algo que pueda denominarse *el* lenguaje, sino que debe hablarse de los lenguajes, existe un repertorio indefinido de lenguajes o, para decirlo con Wittgenstein, *juegos de lenguaje*. El interés deja de estar entonces en examinar el lenguaje de acuerdo con su correspondencia con la lógica o el mundo, ahora los análisis lingüísticos deben estar en relación directa con las funciones que cumple el lenguaje dentro de una comunidad de hablantes y con las prácticas sociales que se dan dentro de ella. A partir de esto se conforma la *concepción pragmática del lenguaje* (o *del significado como uso*) de la segunda etapa wittgensteiniana y surgen conceptos claves como *juegos de lenguaje, forma de vida, parecidos de familia, etc.*

Según el pragmatismo wittgensteiniano no existe un mundo ordenado con anterioridad a la estructuración lingüística del mismo, ésta participa en su determinación. El lenguaje no tiene la función pasiva de describir el mundo, está implicado activamente en la delimitación de cómo el mundo se presenta para los seres humanos. El mundo es, por un lado, independiente del lenguaje y, por otro, estructurado por éste. El lenguaje no es el modo de expresión de algo dado objetivamente, sino que define en parte la interpretación de aquello que significa. Es decir que la antigua misión que otorgaba Wittgenstein al lenguaje de reflejar el mundo carece de sentido, pues el mundo sólo se presenta mediante la interpretación lingüística.

Esta misma implicación y dependencia existente entre lenguaje y mundo se da entre lenguaje y pensamiento. El pensamiento no posee prioridad ni preexiste como algo establecido con independencia del lenguaje, éste participa en su constitución (no es sólo su medio de expresión) y forma una unidad interrelacionada con aquel: “pensar no es un proceso incorpóreo que dé vida y sentido al hablar y que pueda separarse del hablar”.³²² Con lo cual los pensamientos que cualquier individuo posee se conforman, en cierto modo, por la pertenencia a los modos de vida lingüísticos que son propios de su grupo humano.

El lenguaje es visto aquí como un conjunto de prácticas sociales complejas que se definen de acuerdo con las reglas que gobiernan los diferentes usos de las palabras y que poseen distintos fines. El significado correcto de los signos lingüísticos no se obtiene por definiciones ostensivas, ni pinturas lógicas, ni puede encontrarse tratando de imponer modelos ideales a lo que sucede en la realidad, sino que debe buscarse en la vida cotidiana el sentido que adquieren las palabras de acuerdo con el empleo que se hace de ellas: “para una *gran* clase de casos de la palabra “significado” -aunque no para *todos* los casos de su utilización- puede explicarse esta

³²² Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*. Crítica-Grijalbo, Barcelona, 1988. § 339. También § 329: “cuando pienso con el lenguaje, no me vienen a las mentes *significados* además de la expresión verbal; sino que el lenguaje mismo es el vehículo del pensamiento”.



palabra así: el significado de una palabra es su uso en el lenguaje”.³²³ Conocer el significado de una expresión no consiste en aprehender una entidad mediante un proceso íntimo de representación mental, sino emplear un término en las circunstancias adecuadas o actuar como acostumbraban los demás en las ocasiones en que dicha expresión se presenta. El fundamento del sentido del lenguaje no se ubica en las propiedades de la lógica, en su bipolaridad verdadero-falso, sino que está en la praxis humana. La comprensión de un significado se da cuando alguien sabe seguir las reglas oportunamente, esta capacidad es la que determina el significado y no las imágenes mentales o experiencias psicológicas que la acompañan: “¡no pienses ni una sola vez en la comprensión como “proceso mental”! –Pues *ésa* es la manera de hablar que te confunde. Pregúntate en cambio: ¿en qué tipo de caso, bajo qué circunstancias, decimos “Ahora sé seguir”? (...) En el sentido en el que hay procesos (incluso procesos mentales) característicos de la comprensión, la comprensión no es un proceso mental”.³²⁴

El uso (*Gebrauch*) del lenguaje está en concordancia con las demás prácticas que los usuarios realizan; las palabras no pueden ser entendidas fuera de la utilización que hacen de ellas los hablantes y hacia ella hay que orientar las investigaciones: “no se puede adivinar cómo funciona una palabra. Hay que *examinar* su aplicación y aprender de ello”.³²⁵ El significado de las palabras está comprendido dentro de los *juegos de lenguaje* de una comunidad; reside en la práctica, no en idealización alguna, surge de la observancia de reglas comunitarias y no de su mera asociación con algún pensamiento, es un hábito (una técnica) y no una representación oculta: “entender una oración significa entender un lenguaje. Entender un lenguaje significa dominar una técnica”.³²⁶

La noción de *juegos de lenguaje* (*Sprachspiele*) es central en la nueva concepción wittgensteiniana del lenguaje, según nuestro autor “la expresión *juego de lenguaje* debe poner

³²³ *Ibid.* § 43. Esta concepción opuesta al mentalismo ya había sido presentada por Wittgenstein en el *Cuaderno azul*: “para nosotros el significado de una expresión está caracterizado por el uso que hacemos de ella. El significado no es un acompañamiento mental de la expresión” (p. 99), y “el significado de la expresión depende por completo de cómo seguimos usándola. No nos imaginemos el significado como una conexión oculta que hace la mente entre una palabra y una cosa, ni que esta conexión *contiene* todo el uso de la palabra” (p. 108) [Wittgenstein, Ludwig. *Cuadernos azul y marrón*. Tecnos, Madrid, 1998].

³²⁴ *Ibid.* § 154.

³²⁵ *Ibid.* § 340.

³²⁶ *Ibid.* § 199. Es interesante señalar que el concepto de uso ya está presente en el *Tractatus*, allí afirma en la proposición 3.262 que “lo que no alcanza a expresarse en los signos es cosa que muestra su uso. Lo que los signos tragan es cosa que expresa su uso”. Leída esta frase fuera de contexto parecería que incluso en su etapa lógica Wittgenstein otorga un sesgo pragmático a su teoría, pero por supuesto que *uso* tiene un sentido totalmente diferente del que posee en las *Investigaciones*. No está referido a la utilización cotidiana de los hablantes sino a la relación con las estructuras lógicas y sintácticas del lenguaje; queda aclarado unas proposiciones más abajo: “sólo unido a su uso lógico-sintáctico determina el signo una forma lógica” (3.327).



de relieve aquí que *hablar* el lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida”.³²⁷ Hablar o usar un lenguaje consiste en realizar acciones, acciones de muy diversos tipos, por ello los *juegos de lenguaje* son numerosos y variados. Siendo consecuente con la posición antiesencialista que recorre las *Investigaciones*, Wittgenstein en ningún momento realiza una definición exacta de la expresión *juegos de lenguaje*, sólo brinda determinadas similitudes que les son comunes: son actividades regladas y autosuficientes, dadas dentro de una comunidad determinada, pertenecientes a una *forma de vida*, que conforman un todo, de muy variados fines e irreductibles a un metajuego de lenguaje.

Los *juegos de lenguaje* son múltiples y no pueden ser reducidos a unidad alguna. En consonancia con los principios metodológicos de esta etapa, que recomiendan desistir del *ansia de generalidad*, estos juegos deben buscar la particularidad que esconde cada forma del lenguaje y resaltar las diferencias y posibilidades de encerradas en ellas. Los juegos se guían de acuerdo con las reglas que los usuarios del lenguaje establezcan; son estas normas las que confieren sentido a las palabras, las que deciden la posición y función que han de ocupar en las manifestaciones lingüísticas. Con esto queda claramente expresada la naturaleza social del lenguaje, para todo *juego de lenguaje* es necesario seguir una regla, acto éste que cristaliza en costumbres e instituciones y que por lo tanto supone obligatoriamente una sociedad, una *forma de vida*.

Al estar el lenguaje íntimamente relacionado con la vida práctica de los seres humanos, cobran gran importancia las *formas de vida* (*Lebensformen*) propias de cada cultura. Las *formas de vida* pueden considerarse como “las circunstancias de la historia natural y de las formas culturales de vida que constituyen el medio en el que el lenguaje crece y se utiliza”.³²⁸ Desde ellas surgen las diferentes prácticas lingüísticas y modos de uso que luego aparecen como naturalmente dadas para quienes pertenecen a una cultura determinada. Están compuestas por hábitos, normas, tradiciones, etc. y debido a que constituyen el sustrato no elegido ni puesto en discusión señalan los límites de las prácticas lingüísticas. Es decir que el lenguaje no está racionalmente fundamentado en su totalidad; en un punto la cadena de argumentos o las justificaciones para seguir una regla se detienen y quedan pendiendo de los modos aceptados culturalmente. El sentido se funda en las *formas de vida* y éstas, al estar en la base de toda construcción intelectual, son incuestionables, por lo que la creación de sentido en última instancia es incontrovertible: correlato lingüístico del decisionismo que también sostiene al nivel epistemológico.

³²⁷ Ibíd. § 23. Wittgenstein subraya asimismo la característica de totalidad de los juegos de lenguaje: “llamaré también “juego de lenguaje” al todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretelado” (§ 7). “No estamos contemplando los juegos de lenguaje que describimos como partes incompletas de un lenguaje, sino como lenguajes completos en sí mismos, como sistemas completos de comunicación humana” [Wittgenstein, Ludwig. *Cuadernos azul y marrón*. op.cit. p. 116].

³²⁸ Acero, Juan José. *Lenguaje y filosofía*. Octaedro, Barcelona, 1993. p. 61.



El concepto de *juego de lenguaje* resalta además la idea de que el lenguaje es un instrumento que cumple una gran diversidad de funciones, “piensa en las herramientas de una caja de herramientas: hay un martillo, unas tenazas, una sierra (...). Tan diversas como las funciones de estos objetos son las funciones de las palabras”³²⁹ La concepción instrumental del lenguaje subraya que sólo en apariencias éste posee uniformidad de estructuras y fines, cuando en realidad bajo ese aspecto incluye una gran diversidad de empleos irreductibles a un único paradigma. No existe una forma general de la proposición o del lenguaje, al igual que los nombres no tienen una naturaleza común que sirva para identificarlos de modo inequívoco. La agrupación de tan disímiles entidades bajo un mismo término depende del hecho de que comparten características similares y no de alguna esencia que subyazca en ellas; a estos rasgos análogos necesarios para la identificación Wittgenstein los denomina *parecidos de familia* (*Familienähnlichkeiten*): “en vez de indicar algo que sea común a todo lo que llamamos lenguaje, digo que no hay nada en absoluto común a estos fenómenos por lo cual empleamos la misma palabra para todos –sino que están *emparentados* entre sí de muchas maneras diferentes. Y a causa de este parentesco, o de estos parentescos, los llamamos a todos “lenguajes”. (...) No puedo caracterizar mejor esos parecidos que con la expresión “parecidos de familia””³³⁰

La oposición al esencialismo lingüístico del *Tractatus* es evidente, los *juegos de lenguaje* no poseen una esencia en común sino que conforman una familia que sólo puede ser reconocida por algunos rasgos en que sus integrantes se parecen. El lenguaje no está constituido por átomos-elementos que pueden ser identificados y analizados por separado, sino que reposa sobre *formas de vida* cambiantes y que se presentan como un todo homogéneo ante el filósofo. Para comprender un lenguaje es necesario conocer previamente la *forma de vida* en que está inscripto.

El carácter social de lenguaje conduce a Wittgenstein a sostener la inexistencia de lenguajes privados. El argumento contra del lenguaje privado ocupa un lugar central y es desarrollado extensamente en las Investigaciones; conecta directamente con, o se desprende de, la crítica al modelo de seguir reglas privadamente. Lenguaje privado es aquel que puede ser conocido o posee significado sólo para quien lo ha creado y es lógicamente imposible para los demás

³²⁹ Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*. op.cit. § 11. Con respecto a la visión instrumentalista del lenguaje, también § 569: “el lenguaje es un instrumento. Sus conceptos son instrumentos”, § 421: “¡mira la proposición como un instrumento, y su sentido como su empleo!”, y § 23: “es interesante comparar la multiplicidad de herramientas del lenguaje y de sus modos de empleo, la multiplicidad de géneros de palabras y oraciones, con lo que los lógicos han dicho sobre la estructura del lenguaje”.

³³⁰ *Ibid.* §§ 65 y 67. Y continúa: “pues es así como se superponen y entrecruzan los diversos parecidos que se dan entre los miembros de una familia: estatura, facciones, color, color de los ojos, andares, temperamento, etc., etc. –Y diré: los “juegos” componen una familia”. También § 108: “reconocemos que lo que llamamos “proposición” y “lenguaje” no es la unidad formal que imaginé, sino que es la familia de estructuras más o menos emparentadas entre sí”.



comprenderlo pues carece de una instancia de confrontación intersubjetiva: “acordémonos de que hay ciertos criterios de conducta para saber que alguien no entiende una palabra (...). Y criterios de que “cree entender” la palabra, de que conecta un significado con ella, pero no el correcto. Y finalmente criterios de que entienden correctamente la palabra. En el segundo caso podría hablarse de una comprensión subjetiva. Y podríamos llamar “lenguaje privado” a los sonidos que ningún otro entiende pero yo *parezco entender*”.³³¹

La expresión *lenguaje privado* puede entenderse como *expresión privada* -propia de un solo hablante-, o como *expresión referida a lo privado* -a las experiencias internas de un hablante-.³³² Wittgenstein se opone a ambas concepciones; a la de *expresión privada* pues no hay reglas correctas en el uso privado de las palabras y tampoco existen criterios de aplicación para comparar una expresión con las demás, y a la de *expresión referida a lo privado* porque no hay manera de comprobar si se hace referencia a lo mismo con igual término (la palabra “dolor” es el ejemplo típico aquí). La afirmación de alguien acerca de que posee un sistema simbólico propio pleno de sentido adolecería, por lo tanto, de dos fallas: 1) no poseer valor social en absoluto y 2), debido a que el sentido se constituye a través de las actividades comunitarias, carecer en última instancia también de significado. Además, la aceptación del lenguaje privado reconduciría hacia el solipsismo que tantas críticas recibe en las *Investigaciones*. Con su oposición al lenguaje privado, Wittgenstein asesta el último golpe a la noción idealista que asevera que las representaciones que están en la mente constituyen el significado de las palabras.

En resumen, las principales diferencias entre las dos concepciones lingüísticas de Wittgenstein son: en el *Tractatus* el lenguaje es una unidad formal que posee esencia, describible íntegramente mediante la totalidad de las proposiciones y que tiene por función representar (dar una imagen) del mundo. En tanto que en las *Investigaciones* el lenguaje es visto como multiplicidad pragmática que carece de esencia, cognoscible sólo mediante los *parecidos de familia* que presentan los *juegos de lenguaje* y que no posee una única función sino que es un instrumento de múltiples usos.

A través de lo desarrollado queda evidenciado que en la concepción lingüística de las *Investigaciones* la relación entre palabras y mundo no está impuesta de modo natural por ninguna condición dada con anterioridad al lenguaje, sino que es convencional: el significado depende de las prácticas y acuerdos logrados dentro de cada comunidad. Con esto queda superada

³³¹ Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*. op.cit. § 269. Asimismo § 243: “¿pero sería también imaginable un lenguaje en el que uno pudiera anotar o expresar sus vivencias internas (...) para su uso propio? -¿Es que no podemos hacerlo en nuestro lenguaje ordinario? -Pero no es eso lo que quiero decir. Las palabras de este lenguaje deben referirse a lo que sólo puede ser conocido por el hablante, a sus sensaciones inmediatas, privadas. Otro no puede, por tanto, entender este lenguaje”. También §§ 244 y ss., 257 y 288.

³³² La distinción entre *expresión privada* y *expresión referida a lo privado* la tomo de von Kutschera. [Cfr.: von Kutschera, Franz. *Filosofía del lenguaje*. Gredos, Madrid, 1979. pp. 193-7].



la noción tractariana de que existe un modo exclusivo de relacionar lenguaje y realidad; las posibles conexiones entre ambos ámbitos son tan amplias como la gran variedad de *juegos de lenguaje*, pues de acuerdo con las funciones y fines de cada juego se instituye la manera propia en que las expresiones adquieren sentido.

La lógica deja de ser el fundamento del lenguaje, “los límites de la lógica y los límites del lenguaje ya no coinciden. Mejor dicho: la lógica formal no tiene ningún límite que poner al lenguaje. El lenguaje es libre con respecto a la lógica formal”.³³³ El lenguaje toma su fundamento de la praxis humana; lenguaje y *mundo de vida* se identifican. La pragmática desplaza a la lógica de los mandos del lenguaje: la razón práctica adquiere supremacía sobre la razón teórica. La concepción basada en los *juegos de lenguaje* y las *formas de vida* se opone a la tradición iniciada en las reflexiones cartesianas acerca del pensamiento y el lenguaje; es decir que la teoría del lenguaje de la segunda etapa wittgensteiniana es, en definitiva, una crítica radical a la conciencia como ámbito del sentido y como punto de partida del filosofar.

³³³ Deaño, Alfredo. *El resto no es silencio. Escritos filosóficos*. Taurus, Madrid, 1984. p. 233.



CAPÍTULO IV

Influencias en la filosofía actual

La influencia que han ejercido y ejercen los pensamientos de Nietzsche y Wittgenstein sobre algunos de los intelectuales más reconocidos de las últimas décadas del siglo XX es el eje del presente capítulo. Debido a la abundante producción filosófica presente y el extenso número de corrientes y pensadores existentes, me he visto en la obligación de seleccionar un pequeño grupo de pensadores que pudiera ser medianamente representativo del panorama filosófico actual. Si bien la elección no deja de ser arbitraria, he pretendido reflejar mediante ella la ascendencia que tuvieron ambos autores sobre representantes de diversas corrientes que no pertenecieran todos al mismo ámbito de origen (hay dos norteamericanos y un europeo); a la vez que intenté que la selección fuera numéricamente simétrica: presento primero un autor en que es evidente la influencia de Nietzsche, luego un segundo en el que es patente la impronta wittgensteiniana y, por último, un tercero en que está presente una confluencia de ambos filósofos.

Por ello, para demostrar el ascendiente de Nietzsche desarrollo algunos tópicos básicos de las teorizaciones de Michel Foucault, representante del estructuralismo francés (también denominado a veces como post-estructuralismo o neo-estructuralismo). En lo concerniente a la vigencia de Wittgenstein, presento ciertos puntos del pensamiento de John Searle, autor norteamericano que tanto en su célebre teoría de los actos de habla como en su reciente teoría de los hechos institucionales abreva del pragmatismo lingüístico post-analítico iniciado por el último Wittgenstein. Como muestra de una posible unión de algunos aspectos de las obras de Nietzsche y Wittgenstein, tomo al reconocido pensador norteamericano Richard Rorty, quien tras haberse iniciado y defendido la tradición analítica-pragmática anglosajona se ha venido inclinando de manera cada vez más manifiesta hacia temas relacionados con la hermenéutica y ha entrado en diálogo asiduo con autores pertenecientes a las corrientes filosóficas del continente europeo.

Lo que pretendo en este capítulo, en resumidas cuentas, es demostrar que la influencia de Nietzsche y Wittgenstein sobre estos tres autores no se da en temas menores sino en aspectos que o bien son centrales en sus especulaciones o bien están en la base de sus construcciones teóricas.

* Foucault: interpretaciones y genealogía

La obra de Michel Foucault (1926-1984) pertenece a la denominada tradición continental y ocupa un sitio indiscutible dentro de la corriente estructuralista, aunque varios intérpretes lo ubican dentro del post-estructuralismo. De entre los diferentes aspectos del pensamiento foucaultiano en que se evidencia la deuda que mantiene con Nietzsche, he seleccionado dos que están en los fundamentos de su sistema y que, a su vez, tienen estrecha relación con lo des-



arrollado en el capítulo II de este informe: las cuestiones de las diversas interpretaciones existentes y de la verdad; de las cuales se desprenden premisas de importancia para dos temas centrales en Foucault: el método genealógico y el antihumanismo.

Foucault es un fiel seguidor de Nietzsche en lo que respecta a la visión de que el lenguaje no es un medio para expresar el sentido que ya traen dados los hechos, sino que son justamente las interpretaciones (que se juegan en su gran mayoría dentro del ámbito del lenguaje) las que otorgan sentido a los hechos. Los hechos no tienen sentido alguno por sí mismos, sino que lo adquieren a partir de la actuación dadora de sentido de la interpretación humana. La famosa frase en que Nietzsche *desfonda* la realidad mediante la afirmación de que “hechos no hay, sólo hay interpretaciones”³³⁴ recibe una concreción sólo un poco más elaborada en boca de Foucault: “si la interpretación nunca puede acabarse es sencillamente porque no hay nada que interpretar. No hay ningún primero absoluto que interpretar, pues en el fondo todo es ya interpretación, cada signo es en sí mismo no la cosa que se ofrece a la interpretación, sino la interpretación de otros signos”.³³⁵

Si no existe un fenómeno primario con el cual las demás interpretaciones deban medirse, entonces es inútil la búsqueda de -o la disputa por- descubrir el significado original o propio de tal fenómeno. El acervo cultural humano consiste en la sedimentación de capas y capas de interpretación que se van acumulando o reemplazando unas a otras, pero este proceso no se realiza sobre un suelo duro inamovible, sino que ese fundamento es sólo una interpretación más, que aparenta poseer solidez porque la tradición se ha encargado de enseñarlo así. La búsqueda del sentido de un fenómeno en sí es una actividad estéril, “buscar un origen semejante, es intentar encontrar “lo que ya estaba dado”, el “aquello mismo” de una imagen exactamente adecuada sí misma; es considerar como adventicias todas las peripecias que han podido suceder, todas las astucias y todos los disfraces; es comprometerse a quitar todas las máscaras, para desvelar al fin una identidad primaria. (...) Lo que encontramos en el comienzo histórico de las cosas no es la identidad aún preservada de su origen, -es su discordancia con las otras cosas-, el disparate”.³³⁶

Esta postura conduce a que Foucault considere que la verdad no es la correspondencia entre lo que se afirma acerca de un estado de cosas y lo que ese estado de cosas es, debido a que sostener esto implicaría que los fenómenos (la realidad) tienen absoluta independencia de las representaciones que los seres humanos hacen de ellos. La verdad pierde autonomía, pasa a tener una entidad que ya no es autosuficiente e independiente de las decisiones y discursos huma-

³³⁴ Nietzsche, Friedrich. *La voluntad de poder*. fragmento 481. Trad. inédita de Andrés Sánchez Pascual publicada parcialmente en: *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*. N° 23, invierno-1995, Barcelona.

³³⁵ Foucault, Michel. *Nietzsche*. Minuit, París, 1967. p. 189.

³³⁶ Foucault, Michel. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Pre-textos, Valencia, 1997. pp. 17-19. Más adelante también afirma “en la raíz de lo que conocemos y de lo que somos no están en absoluto la verdad ni el ser, sino la exterioridad del accidente” (p. 28).



nos. Si para Nietzsche la verdad es una metáfora, una ficción antropomorfista, Foucault lo acompaña al sostener que “detrás de la verdad, siempre reciente, avara y comedida, está la proliferación milenaria de errores”.³³⁷

La imposibilidad de constatar la existencia de un sentido originario en las cosas o fenómenos y el carácter ficcional de la verdad conduce a que Foucault acepte como fructíferos en las investigaciones tanto el perspectivismo nietzscheano como su método genealógico.

De acuerdo con el perspectivismo ninguna visión de la realidad es mejor que otra por sí misma, sino que siempre depende de los intereses que persiguen quienes proponen y enuncian dicha perspectiva. Ante el carácter *ilusorio* de sentido y verdad, no hay punto de vista que pueda poseer una relación privilegiada con la verdad o que responda de modo más fidedigno a lo que la realidad es. Las diferentes teorías en realidad están en lucha constante por imponerse a las otras, el ser reconocidas como *verdaderas* es nada más que el modo en que los intereses de un determinado grupo triunfan sobre los demás. De allí la importancia que otorga Foucault al estudio de instituciones, estrategias y mecanismos de poder que delimitan la vida en sociedad y que participan en la regulación discursiva de lo que se considera normal o anormal, correcto o incorrecto, verdadero o falso.³³⁸

En lo concerniente al método adecuado a seguir en las investigaciones humanísticas, dado que es infructuoso el procedimiento que tiene por objetivo encontrar el *verdadero* significado de los fenómenos -el sentido original con que se habrían dado-, Foucault reconoce como acertado el método genealógico propuesto por Nietzsche. El pensador francés toma primordialmente de la genealogía nietzscheana su afán por rastrear el derrotero que siguieron ciertas palabras y conceptos para adquirir el sentido y valor que poseen dentro de la civilización occidental.

La genealogía consiste en la indagación minuciosa de los avatares que han seguido las ideas y disciplinas del saber hasta la actualidad, en tratar de reconstruir su devenir pero no para reconciliarlos con la Historia o el Saber, sino para captar su singularidad y para registrar las lu-

³³⁷ Ibid. p. 21. Y continúa “la verdad, especie de error que tiene para sí misma el poder de no poder ser refutada, sin duda porque la larga coacción de la historia la ha hecho inalterable”.

³³⁸ Con respecto a estos temas son muy explicativos dos textos de Foucault. En lo que se refiere a los procedimientos de control y delimitación del discurso es ineludible el planteo que realiza en *El orden del discurso* (Tusquets, Barcelona, 1999). Allí sostiene que la selección de lo que puede decirse dentro de una sociedad (o grupo social) se da a través de la regulación por procedimientos de exclusión externos o internos a los propios discursos; dentro de los procedimientos externos se encuentra justamente la “voluntad de verdad” que persigue la separación y rechazo de aquellos discursos que no se corresponden con la pauta de verdad imperante. En cuanto a la tesis de que la creación y defensa de un concepto nunca es neutral y depende de los intereses del grupo que lo enarbola, es muy ilustrativa la discusión acerca del término justicia que mantuvo Foucault con Noam Chomsky en el debate televisivo que realizaron en 1971 y que está recogido bajo el título de *De la naturaleza humana: justicia contra poder* en la obra recopilatoria *Estrategias de poder* (Paidós, Barcelona, 1999).



chas que han debido atravesar para llegar al presente. Por lo tanto, la genealogía se opone a la búsqueda del *origen* como momento que enseña la verdadera comprensión, a las génesis lineales y al despliegue de explicaciones teleológicas de los conceptos; su objetivo al bucear en el pasado es precisamente el contrario: “la búsqueda de la procedencia no funda, al contrario, remueve aquello que se percibía inmóvil, fragmenta lo que se pensaba unido; muestra la heterogeneidad de aquello que se imaginaba conforme a sí mismo”.³³⁹

Lo expuesto hasta aquí conduce hasta uno de los temas centrales del estructuralismo: el antihumanismo. Entre las entidades que pierden su singularidad y se revelan como un artilugio discursivo está el hombre. El análisis genealógico demuestra que el concepto hombre ha surgido en un contexto determinado, en observancia de fines precisos (racionalidad, dominio, etc.), y está en proceso de desaparición ya que ahora resulta inadecuado tanto en el campo social como en el epistemológico. El hombre es un producto tardío (Foucault fecha su origen a fines del XVIII) que ha comenzado a ser disuelto en las estructuras lingüísticas y al que no le queda mucho tiempo de vida. El antihumanismo foucaultiano sigue los trazos marcados por Nietzsche y lo reconoce como precursor en esta tarea, como muestra de ello sirve el siguiente párrafo: “en nuestros días lo que se afirma no es tanto la ausencia o la muerte de Dios, sino el fin del hombre (...). Más que la muerte de Dios –o, más bien, en el surco de esta muerte y de acuerdo con una profunda correlación con ella-, lo que anuncia el pensamiento de Nietzsche es el fin de su asesino”.³⁴⁰

Como colofón anecdótico de este párrafo, deseo rescatar que Foucault también concede un cierto grado de acierto a las teorizaciones acerca de la tarea de la filosofía del otro *predecesor* que nos ocupa: Wittgenstein. En un artículo señala que la función desenmascarante que intenta otorgarle a la filosofía dentro de las relaciones de poder (“papel de contrapoder” lo denomina) es semejante a la que lleva a cabo la corriente analítica anglosajona en el ámbito lingüístico con el modelo de los *juegos de lenguaje*. Si bien trabajan sobre distintos terrenos, la labor es similar: hacer visible lo que yace delante de nuestros ojos y que, por esta misma condición, no percatamos. En el caso de Foucault se trata de los mecanismos del poder con los que nos enfrentamos a diario; en el otro, de las condiciones y reglas que regulan el lenguaje que utilizamos cotidianamente.³⁴¹ Aunque es exagerado sostener que se trata de una influencia en el pensamiento estructuralista del francés, consiste, cuando menos, en un reconocimiento intelectual que es pasado generalmente por alto.

³³⁹ Foucault, Michel. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. op. cit., p. 29.

³⁴⁰ Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI, Madrid, 1998. p. 373.

³⁴¹ Ver el artículo *La filosofía analítica de la política* (especialmente pp. 117-8), incluido en *Estética, ética y hermenéutica* (Paidós, Barcelona, 1999).



* Searle: análisis pragmático e instituciones

John Searle (1932) pertenece a la tradición analítico-pragmática y la influencia de Wittgenstein sobre sus reflexiones se refleja, más que en la adopción específica de algún concepto, en el modo de encarar la investigación de los fenómenos lingüísticos. Podría decirse que Searle tomó debida cuenta de las enseñanzas del último Wittgenstein en lo que respecta al enfoque que debe seguir cualquier análisis del lenguaje que pretenda ser suficientemente abarcativo de la riqueza de aristas que éste posee. El segundo Wittgenstein inauguró dentro de la tradición analítica anglosajona el abandono de la lógica formal como el prisma por el que debe pasar todo estudio del lenguaje y se interesó por los usos que se hacen del lenguaje ordinario; con lo cual la función descriptiva pasó del centro de las investigaciones a ocupar un lugar más entre las diversas posibilidades que brinda el lenguaje.

Como demostración del antedicho ascendiente haré una breve exposición de los tópicos centrales de dos momentos importantes de la trayectoria intelectual del norteamericano: a) la teoría de los actos de habla, y b) la teoría de los hechos institucionales. La primera la he seleccionado debido a que es su aporte más reconocido dentro del ambiente filosófico; la segunda, porque es su producción más reciente -sobre la que actualmente se encuentra trabajando-.

La *teoría de los actos de habla* fue postulada inicialmente por John Austin (1911-1960), del cual Searle es discípulo, y nace como respuesta a lo que denomina *falacia descriptiva*, que consiste en considerar que el lenguaje tiene por función describir hechos o situaciones de acuerdo con los parámetros de verdad o falsedad y en la cual habían recaído los planteos filosóficos hasta entonces.³⁴² Para estos autores los enunciados lingüísticos tienen por característica principal ser emisiones *realizativas*, es decir que al proferirlas no describimos o constatamos algo sino que realizamos diversas acciones -actos de habla-.

Las emisiones lingüísticas se caracterizan por estar compuestas por tres tipos de fuerzas: locutiva, ilocutiva y perlocutiva. La fuerza locutiva consiste en la emisión de una determinada oración, en decir algo; la ilocutiva, en la intención que se tiene al decir algo, en lo que se intenta hacer cuando se emite una oración; en tanto que la perlocutiva es lo que se logra con lo emitido, los efectos que se produjeron en los oyentes. Estas dos últimas pueden coincidir o no (las consecuencias en los oyentes de una preferencia pueden ser diferentes de las que el emisor

³⁴² Cfr.: Austin, John. *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*. Paidós, Barcelona, 1990. Aquí deseo realizar la aclaración que aunque pareciera que Austin, a pesar del estrecho paralelismo entre algunos aspectos de la teoría de ambos, no conoció la obra del último Wittgenstein, Searle sí ya incluye en su formulación de la teoría de los actos de habla comentarios sobre -y aspectos que remiten a- la concepción lingüística de Wittgenstein. Trazando una línea de continuidad entre los aportes de los tres filósofos, cabe afirmar que lo que Wittgenstein planteó de modo aforístico y en bruto -resistiéndose a brindar una teoría completa-, fue presentado a modo de una tesis más elaborada por Austin -teorización que no es completa y está hecha más a la manera de *parecidos de familia* wittgensteinianos que como una totalización sistemática- y finalmente recibió una confección más organizada y clasificada por parte de Searle.



había tenido en mente cuando la realizó), pero es el tercer aspecto el que determina el sentido de la oración; con esto se evidencia que hay un predominio de los aspectos pragmáticos sobre los formales en la consideración de los hechos lingüísticos.

La importancia que otorga Searle a los actos de habla debido a que considera que estos son los elementos que generan el sentido de sus integrantes y a los que debe dirigirse el examen analítico de todo fenómeno lingüístico: “la unidad de comunicación lingüística no es, como generalmente se ha supuesto, ni el símbolo ni la palabra ni la oración, ni tan siquiera la instancia del símbolo, palabra u oración, sino más bien lo que constituye la unidad básica de la comunicación lingüística es la *producción* de la instancia en la realización del acto de habla”.³⁴³ Los actos de habla, o actos ilocucionarios como también los denomina Searle, sirven para hacer muy diferentes tipos de cosas (amenazar, convencer, enternecer, informar, atemorizar, etc.), pero todos ellos coinciden en que sus participantes deben ajustarse a las reglas que los guían y que hacen posible que esas acciones se produzcan: “realizar un acto ilocucionario es tomar parte de una forma de conducta gobernada por reglas”.³⁴⁴ De no respetarse las reglas se producirán diferentes tipos de fracasos en la comunicación, del origen y tipo de los cuales Searle hace una taxonomía bastante detallada en su texto *Actos de habla*.

La impronta wittgensteiniana se evidencia particularmente en lo referido a la multiplicidad de cosas que se realizan mediante los enunciados lingüísticos (claro antecedente de esto es la enumeración que hace Wittgenstein en el § 23 de las *Investigaciones Filosóficas*), en el predominio del uso comunal sobre las estructuras lógico-sintácticas y en que los actos de habla son actividades grupales en las que la observancia de las reglas que las rigen es primordial para su concreción. Una muestra elocuente es la siguiente afirmación de Searle: “en la realización de un acto ilocucionario el hablante intenta producir un cierto efecto, logrando que el oyente reconozca su intención de producir ese efecto, y además (...) intenta que este reconocimiento se logre en virtud del hecho de que las reglas para el uso de las expresiones que emite asocien las expresiones con la producción de ese efecto”.³⁴⁵

En lo que respecta a la *teoría de los hechos institucionales* de Searle, la influencia de Wittgenstein pasa por: a) otorgar al lenguaje la capacidad de construir determinados rasgos de la realidad de acuerdo con el uso que hagan los hablantes de aquél, y b) por la importancia otorgada, nuevamente, al cumplimiento de las reglas dentro de las actividades comunales.

³⁴³ Searle, John. *¿Qué es un acto de habla?*. En: Valdés Villanueva, Luis (comp.). *La búsqueda de significado. Lecturas de filosofía del lenguaje*. Tecnos, Madrid, 2000. pp. 435-6.

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 436. Nótese la similitud que guarda esta enunciación de Searle con lo que Wittgenstein afirma acerca de los *juegos de lenguaje*. La consideración del lenguaje como un sistema reglado también queda clara en la siguiente oración: “la semántica de un lenguaje puede ser contemplada como una serie de sistemas de reglas constitutivas, y que los actos ilocucionarios son actos realizados de acuerdo con esos conjuntos de reglas constitutivas” (p. 439).

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 444.



De acuerdo con los que plantea esta teoría existen dos tipos de hechos: brutos e institucionales. Los hechos brutos son aquellos que no requieren de la participación humana para acaecer (ej.: que hoy esté nublado); en tanto que los institucionales son los que dependen del acuerdo humano y requieren de instituciones para su existencia (ej.: que una pareja se una en matrimonio). La tesis principal de Searle es que el lenguaje no sólo es descriptivo sino que es esencialmente constitutivo de las instituciones y de la realidad social; esto se debe a que las instituciones “consisten siempre en reglas constitutivas (prácticas, procedimientos) que tienen la forma ‘X cuenta como Y en el contexto C’”³⁴⁶ (ej.: este pedazo de papel cuenta como billete de 5 pesos en el contexto del sistema monetario argentino) y es la función simbolizadora del lenguaje la que hace posible el pasaje de X a Y, la que permite que un determinado objeto o hecho adquiera un *status* que anteriormente no poseía.

Es decir que el pasaje de un hecho bruto a uno institucional se da mediante la donación por parte del lenguaje de un nuevo sentido a una cosa que por sus propias características físicas no era posible otorgarle (ej.: garabato caligráfico -firma- como compromiso de lealtad matrimonial) y con lo cual dicho fenómeno pasa a simbolizar algo distinto de lo que era y a tener un poder que su estructura no le confería. En esta conversión de X en Y es necesaria la participación del lenguaje, con lo cual estamos “obligados a pensar en el lenguaje como constitutivo de los fenómenos, porque el paso consistente en imponer la función Y al objeto X es un paso simbolizador. (...) Puesto que no hay nada en la estructura física del elemento X que le confiera la función Y, y puesto que el *status* otorga propiedades deónticas que no son propiedades físicas, el *status* no puede existir sin marcadores.”³⁴⁷ En términos wittgensteinianos diríamos que de acuerdo con el juego de lenguaje que participemos una cosa o palabra puede significar o servir para un determinado fin o para otro; no son las propiedades intrínsecas de un fenómeno sino el uso simbólico que hacen los hablantes de una lengua lo que determinan lo que aquél representa.

Dentro de este contexto teórico, la función que cumplen las reglas es fundamental. Searle realiza una diferenciación entre reglas normativas y reglas constitutivas, las primeras son aquellas que sirven para regular actividades preexistentes (ej.: reglas de tráfico), en tanto que las segundas son las que crean la posibilidad misma de que se realicen ciertas actividades (ej.: reglas del ajedrez) Los hechos institucionales sólo existen dentro del sistema de reglas constitutivas, aunque debe aclararse que “la gente que participa en las instituciones no es normalmente consciente de esas reglas”;³⁴⁸ no es necesario conocerlas para cumplirlas. La mayoría de nuestras actividades sociales se enmarcan dentro de reglas que desconocemos o bien de las que no

³⁴⁶ Searle, John. *La construcción de la realidad social*. Paidós, Barcelona, 1997. p. 125.

³⁴⁷ *Ibid.*, pp. 86-7.

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 139. Y continúa agregando que “a menudo tienen incluso creencias falsas sobre la naturaleza de la institución, y hasta a las mismas personas que crearon la institución puede pasarles por alto y desapercibida su estructura”.



podemos dar cuenta en términos argumentativos, la adopción de ellas se da a través de la repetición de hábitos de manera irreflexiva. En la importancia otorgada al seguimiento de reglas en las actividades institucionales y en el peso que tienen las costumbres comunales sobre dichas conductas resuenan inconfundibles ecos wittgensteinianos.

* Rorty: pragmatismo, ironía y metáfora

Richard Rorty (1934) se formó dentro del núcleo más duro de la corriente analítica y poco a poco ha ido mutando su horizonte filosófico hasta adoptar determinados conceptos, temáticas y autores pertenecientes a la tradición continental. Este pensador norteamericano construye su sistema teórico desde la postura del *ironista liberal*. Ironistas, según Rorty, son aquellos individuos que “reconocen la contingencia de sus creencias y de sus deseos más fundamentales: personas lo bastante historicistas y nominalistas para haber abandonado la idea de que esas creencias y esos deseos fundamentales remiten a algo que está más allá del tiempo y del azar”.³⁴⁹ En tanto que liberales son quienes entienden que los actos de crueldad son lo peor que un individuo puede realizar. La conjunción entre el primer aspecto, reconocer que creencias y deseos carecen de fundamento último, y el segundo, tratar de evitar el dolor a los demás, da como resultado a los *ironistas liberales*, que son aquellos que “entre esos deseos imposibles de fundamentar incluyen sus propias esperanzas de que el sufrimiento ha de disminuir, que la humillación de seres humanos por obra de otros seres humanos ha de cesar.”³⁵⁰

En el programa que se propone Rorty para llegar al sentimiento de solidaridad -que es el que permitiría lograr una humanidad más justa y libre- es de suma importancia, entonces, tomar conciencia de la contingencia de nuestros deseos, valores e ideas; lo cual, a su vez, depende de tener una concepción adecuada acerca de en que consisten la verdad y el lenguaje. En sus concepciones de verdad y de lenguaje es precisamente donde se evidencia de manera más explícita la ascendencia de Nietzsche y Wittgenstein sobre Rorty.

Rorty comparte, y sigue en varios momentos, la concepción de verdad de Nietzsche. Parte de la noción que el mundo no nos ofrece una manera determinada de comprender lo que acaece en él, sino que son los seres humanos los que colocan intenciones e interpretaciones sobre los hechos que simplemente ocurren. La verdad no se trata de la correspondencia entre lo afirmado en una proposición y lo que ocurre en la realidad, pues mantener una postura de este tipo conlleva cometer dos falacias según Rorty: a) sostener que los hechos del mundo poseen un sentido determinado y que la mente humana es capaz de captarlo, y b) situar la verdad fuera del ámbito lingüístico y colocarlo en el ámbito del mundo, cuando este nada *dice* sobre construc-

³⁴⁹ Rorty, Richard. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Paidós, Barcelona, 1996. p. 17.

³⁵⁰ *Ibidem*.



ciones lingüísticas.³⁵¹ La verdad es “algo que se hace más que algo que se encuentra”,³⁵² es una construcción que tiene mayor relación con las características del género humano y sus necesidades que con la estructura del mundo.

La verdad es, igual que para Nietzsche, una metáfora; la cual se diferencia de las demás sentencias -las que son consideradas falsas- por ser de uso habitual dentro de una comunidad; la repetición es lo que convierte en normal y correcta para un grupo una metáfora que en principio es extraña. La verdad tiene este carácter metafórico debido a que no existe la *cosa en sí*, no hay algo que pueda establecerse independientemente de los que los sujetos creen que eso es según sus prácticas e intereses: “un pragmatista debe insistir (...) en que no existe nada semejante a la forma que una cosa es en sí, en virtud de descripción alguna, aparte del uso que quieren darle los seres humanos”.³⁵³ El progreso intelectual se da, entonces, por la creciente literalización de metáforas nuevas, es decir en abandonar el uso metafórico-figurado de una sentencia y pasar a utilizarla de modo literal. Pero la evolución entendida de esta manera no hace referencia a un mayor ajuste entre conocimiento y realidad, sino que se basa en obtener mayor provecho del contexto; Rorty expresa así esta concepción pragmático-vitalista: “el concebir de este modo la verdad nos ayuda a pasar de una imagen cartesiano-kantiana del progreso intelectual (como adecuación cada vez mejor entre mente y mundo) a una imagen darwiniana (como una capacidad cada vez mayor de construir los instrumentos necesarios para hacer que la especie sobreviva, se multiplique y se transforme)”.³⁵⁴

Rorty toma la idea de Nietzsche de “Verdad y mentira en sentido extramoral” acerca de que el lenguaje y la verdad, por ser construcciones humanas, no tienen una relación directa con el mundo, su misión principal no es representarlo, ni describirlo. Si se acepta esta concepción, no queda otra opción que adherir a una postura perspectivista de la realidad: no existe una verdad objetiva que determine el modo correcto de entender el mundo y el lenguaje, sino que la verdad es una ficción que tiene la característica de ser una condición de -mentira para- la existencia del lenguaje. El lenguaje dice más de sí mismo que del mundo, lo que se entiende por

³⁵¹ Cfr.: *Ibid.*, p. 25: “la verdad no puede estar ahí afuera –no puede existir independientemente de la mente humana- porque las proposiciones no pueden tener esa existencia, estar ahí afuera. El mundo está ahí afuera, pero las descripciones del mundo no. Sólo las descripciones del mundo pueden ser verdaderas o falsas. El mundo de por sí –sin el auxilio de las actividades descriptivas de los seres humanos- no puede serlo”. Y también: “el mundo no nos proporciona un criterio para elegir entre metáforas alternativas, lo único que podemos hacer es comparar lenguaje o metáforas entre sí, y no con algo situado más allá del lenguaje y llamado *hecho*” (p. 40).

³⁵² *Ibid.*, p. 27.

³⁵³ Rorty, Richard. *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*. Paidós, Barcelona, 1993. p. 19. Esta sentencia puede entender llanamente como una reformulación del *dictum* nietzscheano de que no hay hechos, sino sólo interpretaciones.

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 18.



verdad en un determinado momento histórico es más revelador del modo en que piensan y sienten los individuos de dicha época que de la configuración de lo real.³⁵⁵

La influencia de Wittgenstein sobre Rorty queda reflejada, en lo que respecta a la temática abordada en este capítulo, principalmente en: a) concebir las prácticas humanas a la manera de *juegos de lenguaje*, b) sostener el carácter instrumental del lenguaje y c) ser partidario de un decisionismo en el ámbito de la argumentación y la verdad.

El ironismo de Rorty hace que éste considere que las diferentes culturas y corrientes intelectuales (en el campo de la política, la filosofía, la moral, o en el que fuere) son juegos de lenguaje en los cuales no puede establecerse una jerarquía en base a que alguno posea una mejor intelección de lo real. Rorty plantea que los juegos de lenguaje democráticos o autoritarios, realistas o idealista, conservadores o progresistas, son compartidos por los integrantes de una comunidad determinada pero que difícilmente puedan servir para conseguir la adhesión de integrantes de otras tradiciones. Además coincide con Wittgenstein en señalar que los juegos de lenguaje con los que se maneja una cultura no son impuestos por la naturaleza o por una elección racional de los integrantes sino que dependen de la tradición y de las circunstancias particulares en que se desenvuelve dicha cultura: “el mundo, una vez que nos hemos ajustado al programa de un lenguaje, puede hacer que sostengamos determinadas creencias. Pero no puede proponernos un lenguaje para que nosotros lo hablemos. (...) las nociones de criterio y de elección dejan de tener sentido cuando se trata del cambio de un juego del lenguaje a otro”.³⁵⁶

Rorty, en consonancia con su pragmatismo, adopta la concepción instrumental del lenguaje tal cual la expone Wittgenstein en las *Investigaciones Filosóficas*. El lenguaje se configura a partir de los usos que puede satisfacer y tiene como misión principal ser útil para el desenvolvimiento humano; ésta es su característica distintiva y no la de ser una figura del mundo: “el lenguaje constituye un conjunto de instrumentos, más que un conjunto de representaciones – instrumentos que (...) cambian también a sus usuarios y los productos de su uso”.³⁵⁷

Por último, Rorty es partidario de un decisionismo epistemológico muy similar al del último Wittgenstein. Las prácticas lingüísticas argumentativas no presentan un regreso racional *ad infinitum*, es decir que no poseen una justificación racional última, sino que lo que subyace a ellas es una decisión de considerar más acertada a este tipo de prácticas que a otras. Esta idea de la existencia de una decisión irracional o volitiva situada en la base de la estructura discursiva desplaza a la necesidad de encontrar procesos totalmente racionales: “no creo que nuestras prác-

³⁵⁵ Rorty, Richard. *Contingencia, ironía y solidaridad*. op.cit., pp. 47-9.

³⁵⁶ *Ibid.*, p.26. Y continúa ejemplificando: “Europa no *decidió* aceptar el lenguaje de la poesía romántica, ni el de la política socialista, ni el de la mecánica galileana. Las mutaciones de ese tipo no fueron un acto de la voluntad en mayor medida que el resultado de una discusión. El caso fue, más bien, que Europa fue perdiendo poco a poco la costumbre de emplear ciertas palabras y adquirió poco a poco la costumbre de emplear otras”.

³⁵⁷ Rorty, Richard. *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*. op.cit., p. 18.



ticas de justificación precisen de ninguna justificación”.³⁵⁸ Esta concepción supone la premisa wittgensteiniana de que no hay un metalenguaje capaz de explicar o justificar a los demás discursos y que decisión de la fundamentar parte de una elección que no está en discusión y no necesita de una posterior fundamentación: “la fundamentación, la justificación de la evidencia tiene un límite; -pero el límite no está en que ciertas proposiciones nos parezcan verdaderas de forma inmediata, como si fuera una especie de *ver* por nuestra parte; por el contrario, es nuestra *actuación* la que yace en el fondo del juego del lenguaje”.³⁵⁹

³⁵⁸ Rorty, Richard. *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*. Ariel, Barcelona, 2000. p. 107.

³⁵⁹ Wittgenstein, Ludwig. *Sobre la certeza*. Gedisa, Barcelona, 1991. § 204. También más adelante señala que “el juego del lenguaje (...) no está fundamentado. No es razonable (ni irracional). Está allí –como nuestra vida” (§ 559).



Conclusión

Considero que el estudio y exposición realizados acerca de las características del *giro lingüístico*, las concepciones sobre el lenguaje y la verdad de Nietzsche y Wittgenstein y los principios conceptuales que guían las teorías del reducido -pero no menor- muestrario de filósofos de nuestros días incluidos en este informe, son elementos suficientes para aseverar la actualidad del pensamiento de Nietzsche y Wittgenstein. Por un lado, la innegable importancia que tienen las obras de sendos pensadores en el derrotero que ha tomado la actividad filosófica luego de los cambios que supuso el *giro lingüístico* y, por el otro, la nítida influencia que ejercen ambos autores sobre algunos de los filósofos más renombrados de fines del siglo XX, no hacen más que reafirmar la tesis antedicha.

En las producciones de Nietzsche y el segundo Wittgenstein ya se encuentra la idea rectora del *giro lingüístico* de que el lenguaje no es un simple vehículo o medio entre las representaciones del sujeto y la realidad, sino que es más apropiado considerarlo como un ámbito en el que condensan diferentes particularidades humanas y/o sociales, que constituye y determina en cierto modo tanto al pensamiento como a la realidad. Y que, por lo tanto, situar a la conciencia en el centro o como punto de partida de las reflexiones filosóficas es un error; equivocación que se ha repetido durante siglos dentro del esquema trazado por la filosofía clásica.

Nietzsche ya anuncia dicha conversión en sus concepciones de verdad y lenguaje. Entender la verdad como una metáfora antropomorfista de la que se valen los seres humanos para su supervivencia -de la que se borra su origen alegórico mediante la imposición de un determinado sentido para que se la reconozca como contraria a la falsedad y origine el movimiento moral hacia lo verdadero-, así como comprender el lenguaje a la manera de estrategia simbólica para la conformación de metáforas que aseguren el dominio de cierto grupo y la complacencia del resto -campo en el que se han librado históricamente batallas por la atribución de un significado por sobre otro persiguiendo el fin de imponer una representación de la realidad que sea más favorable al sector que la defiende-, son elocuentes antecedentes de algunas de las aristas que luego tomaron las corrientes hermenéuticas integrantes del *giro lingüístico*.

En lo que respecta a Wittgenstein, la noción instrumental del lenguaje de su último período, con la idea de que la actividad lingüística está constituida por múltiples *juegos del lenguaje* que sirven para diversos fines y son irreductibles entre sí, y su consideración de que la verdad está arraigada dentro de una *forma de vida* determinada y siempre parte de una decisión de la que no se puede dar cuenta racionalmente, son ideas que están a la base de muchos de los desarrollos posteriores de autores pertenecientes al pragmatismo y a la filosofía analítica del lenguaje ordinario. Además, es dable resaltar que Wittgenstein es uno de los pocos, sino el único, de los filósofos analíticos que es reconocido y discutido por autores que provienen de las tradiciones fenomenológicas, hermenéuticas y post-estructuralistas del continente europeo (Gadamer, Apel, Habermas, Lyotard, etc.).



La ascendencia de ambos autores sobre intelectuales destacados de fines del siglo XX queda en evidencia en los textos de los tres pensadores analizados en el capítulo IV. El impacto de las múltiples interpretaciones existentes y el perspectivismo nietzscheano son centrales en la elaboración del método genealógico de Foucault y en la defensa de su reconocido antihumanismo. Por otra parte, la visión pragmática del lenguaje, los diversos fines que se pueden perseguir con éste y la importancia del cumplimiento de reglas en estas conductas presentes en Wittgenstein están entre los principales fundamentos de la *teoría de los actos de habla* y la *teoría de los hechos institucionales* de Searle. En tanto que las concepciones de lenguaje y verdad de Nietzsche y Wittgenstein son utilizadas ampliamente por Rorty para elaborar el sustento teórico de la posición de *ironista liberal* en la que él se sitúa y a partir de la cual desarrolla su sistema filosófico.

Por todo lo expuesto, considero que, a pesar del tiempo transcurrido desde la elaboración de sus obras, son autores que continúan interpelando al presente de la filosofía y prometen -en vista del modo en que son citados, discutidos y reelaborados- seguir haciéndolo por un buen tiempo más.



BIBLIOGRAFÍA

- ACERO, Juan José; BUSTOS, Eduardo y QUESADA, Daniel. *Introducción a la filosofía del lenguaje*. Cátedra, Madrid, 1996.
- APEL, Karl-Otto. *La transformación de la filosofía I. Análisis del lenguaje, semiótica y hermenéutica*. Trad. de Adela Cortina, Joaquín Chamorro y Jesús Conill. Taurus, Madrid, 1985.
- _____ *Semiótica filosófica*. Trad. de Julio de Zan, Ricardo Maliandi y Dorando Michelini. Almagesto, Bs. As., 1994.
- AUSTIN, John. *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*. Trad. de Genaro Carrió y Eduardo Rabossi. Paidós, Barcelona, 1990.
- D'AGOSTINI, Franca. *Analíticos y continentales. Guía de la filosofía de los últimos 30 años*. Trad. de Mario Pérez Gutiérrez. Cátedra, Madrid, 2000.
- DEAÑO, Alfredo. *El resto no es silencio. Escritos filosóficos*. Taurus, Madrid, 1984
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*. Trad. Carmen Artal, Barcelona, Anagrama, 1998.
- DESCOMBRES, Vincent. *Lo mismo y lo otro*. Cátedra, Madrid, 1982.
- FANN, K. T.. *El concepto de filosofía en Wittgenstein*. Trad. de Miguel Angel Beltrán. Tecnos, Madrid, 1992.
- FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*. Trad. Elsa Frost, Siglo XXI, Madrid, 1998.
- _____ *Nietzsche, la Genealogía, la Historia*. Trad. José Vázquez Pérez, Valencia, Pre-Textos, 1997.
- _____ *Estrategias de poder*. Trad. Julio Varela y Fernando Álvarez Uría. Paidós, Barcelona, 1999.
- _____ *El orden del discurso*. Tusquets, Barcelona, 1999.
- FREGE, Gottlob. *Investigaciones lógicas*. Trad. de Luis Valdés Villanueva. Tecnos, Madrid, 1984.
- HABERMAS, Jürgen. *Pensamiento postmetafísico*. Trad. de Manuel Jiménez Redondo. Taurus, Madrid, 1990.
- HARTNACK, Justus. *Wittgenstein y la filosofía contemporánea*. Trad. de Jacobo Muñoz. Ariel, Barcelona, 1972.
- KENNY, Anthony. *Wittgenstein*. Trad. de Alfredo Deaño. Alianza, Madrid, 1982.
- KRIPKE, Saúl. *Wittgenstein: reglas y lenguaje privado*. Trad. de Alejandro Tomasini Bassols. UNAM, México, 1989.
- LAFONT, Cristina. *La razón como lenguaje. Una revisión del 'giro lingüístico' en la filosofía del lenguaje alemana*. Visor, Madrid, 1993.



- MUGUERZA, Javier y CERESO, Pedro (eds.). *La filosofía hoy*. Crítica, Barcelona, 2000.
- NIETZSCHE, Federico. *Más allá del Bien y del Mal*. Trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2000.
- _____ *Crepúsculo de los ídolos*. Trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2000.
- _____ *El Anticristo. Cómo se filosofa a martillazos*. Trad. Carlos Vergara. Edaf, Madrid, 1995.
- _____ *El libro del filósofo. Retórica y lenguaje*. Taurus, Madrid, 2000.
- _____ *La genealogía de la moral*. Trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2000.
- _____ *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Trad. Luis Valdés y Teresa Orduña, Madrid, Tecnos, 1998.
- PALAVECINO, Sergio. *Wittgenstein y los juegos del lenguaje*. FUMARC, Belo Horizonte, 1999.
- REGUERA, Isidro. *La miseria de la razón (el primer Wittgenstein)*. Taurus, Madrid, 1980.
- ROJO, Roberto (dir.). *En torno al Tractatus*. Instituto de Epistemología – Fac. de Filosofía y Letras – U.N.T., Tucumán, 1997.
- RORTY, Richard. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Trad. Alfredo Eduardo Sinnot. Paidós, Barcelona, 1996.
- _____ *El giro lingüístico*. Trad. de Gabriel Bello. Paidós, Barcelona, 1990.
- _____ *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*. Trad. Joan Vergés Grifa. Ariel, Barcelona, 2000.
- _____ *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*. Trad. Jorge Vigil Rubio. Paidós, Barcelona, 1993.
- RUSSELL, B.; CARNAP, R.; QUINE, W. y otros. *La concepción analítica de la filosofía*. Selección e introducción de Javier Muguerza. Trad. de A. Deaño, M. Sacristán y otros. Alianza, Madrid, 1981.
- SCAVINO, Dardo. *La filosofía actual. Pensar sin certezas*. Paidós, Bs. As., 1999.
- SEARLE, John. *Actos de habla*. Trad. de Luis Valdés Villanueva. Cátedra, Madrid, 1994.
- ----- *La construcción de la realidad social*. Trad. de Antoni Doménech. Paidós, Barcelona, 1997.
- TUGENDHAT, Ernest y WOLF, Ursula. *Propedéutica lógico-semántica*. Trad. de Guillermo Hoyos. Anthopos, Barcelona, 1997.



- VALDÉS VILLANUEVA, Luis (comp.). *La búsqueda de significado. Lecturas de filosofía del lenguaje*. Tecnos, Madrid, 2000.
- VATTIMO, Gianni. *El sujeto y la máscara*. Trad. Jorge Binagui, Barcelona, Ediciones Península, 1989.
- VICENTE ARREGUI, Jorge. *Acción y sentido en Wittgenstein*. Editorial Universitaria de Navarra, Pamplona, 1984.
- VON KUTSCHERA, Franz. *Filosofía del lenguaje*. Trad. de Adelino Álvarez. Gredos, Madrid, 1979.
- WINCH, Peter y colaboradores. *Estudios sobre la filosofía de Wittgenstein*. Trad. de León Mirlas. Eudeba, Bs. As., 1971.
- WINCH, Peter. *Ciencia social y filosofía*. Trad. de María Rosa Viganó de Bonacalza. Amorrortu, Bs. As., 1972.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos azul y marrón*. Trad. de Francisco Gracia Guillén. Tecnos, Madrid, 1998.
- _____ *Diario filosófico (1914-1916)*. Trad. de Jacobo Muñoz e Isidro Reguera. Planeta-Agostini, Barcelona, 1986.
- _____ *Investigaciones filosóficas*. Trad. de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines. Crítica-Grijalbo, Barcelona, 1988.
- _____ *Observaciones a La Rama Dorada de Frazer*. Trad. de Javier Sádaba. Tecnos, Madrid, 1992.
- _____ *Observaciones filosóficas*. Trad. de Alejandro Tomasini Bassols. UNAM, México, 1997.
- _____ *Sobre la certeza*. Trad. de Joseph Lluís Prades y Vicent Raga. Gedisa, Barcelona, 1991.
- _____ *Tractatus lógico-philosophicus*. Trad. de Jacobo Muñoz e Isidro Reguera. Alianza, Madrid, 1999.