

¿De qué sujeto trata la filosofía del segundo Wittgenstein?

Who is the subject in the later Wittgenstein's philosophy?

ANTONI DEFEZ*

Resumen: En este artículo se analiza cuál pudo haber sido la antropología filosófica del segundo Wittgenstein. La conclusión es que, para el Wittgenstein maduro, los seres humanos son animales expresivos, simbólicos, intencionales, creativos, rituales y ubicados que, a partir de su naturaleza común pero a través socializaciones divergentes, crean significaciones, instituciones, reglas, es decir, realidades intensionales, mundos.

Palabras clave: Wittgenstein, sujeto, seres humanos, lenguaje, significado.

Abstract: In this paper what philosophical anthropology could have been defended by the second Wittgenstein is analysed. The conclusion is that, for the mature Wittgenstein, the human beings are expressive, symbolic, intentional, creative, ritual and situated animals, which, from its common nature but through different socializations, create meanings, institutions, rules, that is to say, intensional realities, worlds.

Key words: Wittgenstein, subject, human beings, language, meaning.

«Aquí quiero considerar al hombre como un animal; como un ser primitivo a quien le atribuimos instinto, pero no raciocinio. Como una criatura en estado primitivo. Y debemos conformarnos con una lógica que sea suficiente para un modo primitivo de comunicación. El lenguaje no ha surgido de un razonamiento» (L. Wittgenstein, *Sobre la certeza*, # 475)

Como es sabido, el *Tractatus Lógico-Philosophicus* nos habla de un sujeto trascendental, un sujeto que no es el cuerpo, ni la mente, ni el ser humano, ni la persona que cada uno es –mucho menos el individuo Ludwig Wittgenstein. El sujeto trascendental no pertenece al mundo –de hecho, ni siquiera tendría sentido decir que existe– y, así, no puede ser ninguno de los objetos que podrían formar parte de una descripción de la realidad: no es, por tanto, el sujeto que estudia la psicología, ni la biología, ni ninguna otra disciplina empírica. No, el sujeto trascendental del *Tractatus* es un límite del mundo en el sentido de ser condición a priori de su posibilidad o, mejor, de la conciencia lingüística del mundo, porque Wittgenstein no era idealista, ni siquiera un idealista lingüístico. El sujeto trascendental es una condición a priori de la posibilidad de

Fecha de recepción: 29 octubre 2008. Fecha de aceptación: 18 junio 2009.

* Universitat de Girona. Facultat de Lletres. Dt. Filosofia / Pl. Ferrater Mora nº 1 / 17071 – GIRONA / antoni.defez@udg.edu

Publicaciones recientes: *Música i sentit. El cas Wittgenstein*. Universitat de València, 2008. Y *Realisme i nació. (Un assaig de filosofia impura)*. Edit. Tres i Quatre, València, 2009.

la conciencia lingüística del mundo que se muestra en esa misma conciencia lingüística, en el hecho de que toda realidad humanamente negociable –y no tendría sentido hablar de ninguna otra– es siempre una realidad hablada. Pero, ¿cómo puede ser tal cosa el sujeto?

Bueno, sólo hay una manera de entenderlo: como actividad, como acción, como el mirar que no podemos observar cuando nos vemos en el espejo, pero que es condición de que nos veamos allí, de que tengamos conciencia visual de nuestro rostro. Actividad no empírica que hace posible que la realidad sea una realidad hablada, esto es, que nos representemos el mundo a través del lenguaje, que entendamos, que conozcamos, que nos comuniquemos. Y es que es precisamente esta actividad la que proyectaría el lenguaje sobre la realidad o, mejor, la que hace que las proposiciones sean proposiciones, imágenes de posibles estados de cosas. El sujeto trascendental es la actividad no mundana que convierte los signos en símbolos, la que da vida al lenguaje, pues las palabras por sí mismas no serían palabras, sino algo meramente físico, algo inerte y sin capacidad de representar nada –vibraciones de aire, marcas en el papel, etc.

Y esta actividad no es algo que pueda ser tematizado –dicho– por nuestras descripciones lingüísticas: sólo las hace posibles. Ahora bien, en este hacer posible la descripción lingüística del mundo, la actividad no mundana que es el sujeto trascendental –ya lo hemos dicho– se muestra, muestra su presencia. Como el mirar con el que nos vemos en el espejo, que no lo vemos cuando nos miramos, pero que se muestra justamente en el hecho de que podamos vernos. De hecho, nada se podría decir que esta actividad más allá de ser mera actividad o, si se desea, voluntad. Voluntad no empírica, claro está; una voluntad no sometida a las relaciones causales propias de nuestras descripciones del mundo. Nada cabría decir: ni siquiera que sea una actividad que incorpora y despliega en su hacer rasgos lógicos. No, para Wittgenstein, la lógica, siendo también trascendental, pertenece sólo al lenguaje, no al sujeto: nos lo sugiere él mismo al hablar a veces de *mi* mundo y de *mi* lenguaje, pero nunca de *mi* lógica. En suma: el sujeto trascendental es aquella actividad no mundana que da vida al lenguaje, que hace que el lenguaje sea lenguaje, representación del mundo. Que hace posible que el mundo resuene, que existan los sentidos: incluso el sentido moral del mundo y de la acción humana; o también la apreciación estética, esto es, la belleza.

Pues bien, si ahora nos trasladamos al pensamiento posterior de Wittgenstein, aquel que ha venido a llamarse el Wittgenstein maduro, el de las *Investigaciones Filosóficas*, comprobamos que nada se dice ya de dicho sujeto: de hecho, desde el *Cuaderno azul* nada trascendental –nada metafísico– es requerido para explicar la vida del lenguaje. No, a tal efecto Wittgenstein introduce un nuevo concepto o, mejor, una nueva realidad: el uso, el uso de las palabras que debiera incluso sustituir a la pregunta filosófica sobre el significado. Y este uso es por supuesto algo mundano, empírico: el uso social, contextual e histórico de las palabras. Un uso que además crece a partir de las reacciones y acciones naturales de los seres humanos, imbricándose y solapándose con ellas, delimitándolas, aquilatándolas, que a veces las sustituye; o que partiendo de ellas crea nuevos universos de sentido –sentidos– como pueden serlo los mitos, la religión, las patrias, la ciencia, o las películas musicales. Wittgenstein, como vemos, ha abandonado ya la perspectiva formal y trascendental del *Tractatus* que trataba el lenguaje como una realidad atemporal, y lo contempla ahora como una realidad social e histórica que tiene subsuelos o capas geológicas naturales, como lo es la acción natural humana. Es decir: actividad social y natural al mismo tiempo: nada que tenga que ver con una actividad extramundana.

Llegados aquí, sin embargo, alguien podría preguntar: ¿seguro que la filosofía del Wittgenstein maduro no habla de ningún sujeto? ¿Seguro que estamos ante una filosofía sin sujeto? Bueno, en cierto sentido sí, pues nada encontramos en ella salvo lenguaje y acción, esto es, juegos, contextos, actividades lingüísticas y no lingüísticas entrelazadas. Ahora bien, sería un error afirmar que se trata de una filosofía del no-sujeto. No estamos ante un pensamiento de tipo estructuralista que pretenda certificar la muerte del sujeto. O mejor: la muerte del sujeto cartesiano, incluido el óbito del sujeto trascendental, no significa en Wittgenstein la muerte del sujeto *tot court*, pues ahora los sujetos –lo hemos dicho hace un momento entre líneas– son los seres humanos, seres que comparten una misma manera natural de reaccionar y de actuar, y que usan palabras en contextos determinados según reglas generadas por los propios usos –como en un juego–, dando lugar a actividades, creando mundos de sentido.

Y los seres humanos –los sujetos– son, para Wittgenstein, seres naturales expresivos, simbólicos, intencionales, creativos, rituales y ubicados en comunidades que, desde su naturaleza común pero a través de socializaciones divergentes, crean significaciones, instituciones, reglas, es decir, realidades intensionales, significados, mundos, etc. Para Wittgenstein, los seres humanos no son sujetos cartesianos, pero tampoco mecanismos cuya conducta fuera posible explicar a través del esquema causal ‘estímulo-reacción’ propio del conductismo, o en función de algún mecanismo interno, físico o mental. No, la conducta humana o, mejor, la acción humana sobrepasaría las explicaciones de tipo causal, pues es una acción en buena medida espontánea, creativa y propositiva que se dota a sí misma de reglas propias.

Pero repitámoslo: ésta no sería una acción en el aire, sin condiciones. Para Wittgenstein, además de hechos sociales e históricos, hay hechos naturales generales sobre la naturaleza de los seres humanos y también sobre el mundo que determinan tanto nuestras creaciones conceptuales como nuestras creencias básicas: no todo es posible respecto de los conceptos y las creencias. Ahora bien, sería mejor llamar a esta determinación sólo ‘presión’, pues sería determinación que a la vez infradetermina, esto es, que no permitiendo cualquier posibilidad de conceptos y de creencias permite, no obstante, la aparición de sistemas conceptuales y de creencias que podrían ser diversos. No todo es posible y, sin embargo, hay más de una posibilidad, pues así lo deja hacer la naturaleza humana y la naturaleza en general. Decíamos antes que Wittgenstein no era un idealista, ni siquiera un idealista lingüístico; ahora podemos añadir que era un realista, digamos, antirrealista –un realista no metafísico– y, por ello, un pluralista.

En efecto, en su opinión, tanto en la época del *Tractatus* como en su pensamiento posterior, no tendría sentido hablar de la realidad en sí misma, ni tampoco de la posibilidad de un conocimiento de la realidad en sí misma –el llamado punto de vista de dios. No, para él, y aquí Wittgenstein parece coincidir con algunas de las observaciones que W. James expresara en sus conferencias de 1907 –*Pragmatismo: un nuevo nombre para algunos modos antiguos de pensar*–, sería más que dudoso que tuviera algún sentido hablar de ‘la realidad’ más allá de lo que podría ser su significado antropomórfico primario, esto es, la realidad entendida sólo como límite a nuestra acción: la realidad como aquello que opone resistencia o hace bondad a nuestros conceptos, a nuestras creencias y, por su puesto, a nuestros deseos. Nada parecido, pues, a la interpretación que hace el realismo metafísico en clave de una reificación de dicho límite. Como decimos, aquí Wittgenstein parece coincidir con James, pero con la salvedad, claro está, de que James todavía se mueve en el paradigma de una filosofía de la

conciencia con su concepto de ‘experiencia pura’, mientras que Wittgenstein se ha liberado de ella haciendo de la acción el punto de partida del filosofar.

Pero no abandonemos el terreno de la antropología filosófica, y recordemos lo dicho hasta ahora: que los humanos son seres naturales expresivos, simbólicos, intencionales, creativos, rituales y ubicados. Desde luego, aquí se podría encontrar también semejanzas con el opúsculo de F. Nietzsche de 1873: *Verdad y mentira en sentido extramoral*, a saber, que los humanos son seres metafóricos. Pero claro, el trasfondo metafísico es diferente, y también lo que podríamos llamar la propuesta vital. Y es que Wittgenstein era un místico del silencio, no un místico de la danza y del ditirambo. Además, él no anunciaba la llegada de ninguna superación del hombre. Lo suyo, por contra, era un profundo escepticismo y pesimismo ante lo nuevo –Wittgenstein era sobre todo un antiguo. Y en este sentido también estaba lejos del optimismo de James, de su meliorismo. Con todo, no es de estas cuestiones de lo que quisiera tratar aquí, sino de algo muy distinto: ver cómo la antropología filosófica del Wittgenstein maduro es lo que parece estar detrás del análisis de algunos de los problemas de los que se ocupó. En concreto: de la imposibilidad del lenguaje privado, de la crítica a la definición ostensiva y del problema de la traducción radical. Sigamos, pues, esta ruta¹.

Un lenguaje privado, como es sabido, sería aquel que supuestamente un sujeto, que es desconocedor todavía de cualquier lenguaje, construiría *ex novo* a partir de sus propios contenidos mentales –por ejemplo, sus sensaciones– y, claro, a partir también de sus decisiones lingüísticas. Por lenguaje privado, por tanto, no hay que entender un lenguaje secreto o codificado construido para ocultar lo que se dice, pues un lenguaje como éste ya presupone la existencia de otros lenguajes públicos. No, un lenguaje privado es aquel que *ex hypothesi* debiéramos poder construir con anterioridad, lógica y temporal, a toda posible intersubjetividad lingüística. Siendo más explícitos, la posibilidad de un lenguaje privado descansa en los siguientes supuestos: (i) que la vida mental del sujeto ya está estructurada en entidades discretas antes de la aparición del lenguaje; (ii) que el sujeto es consciente de tales entidades mediante actos intelectuales de reconocimiento, pues él debe ser capaz de reconocer, por ejemplo, una sensación como una sensación; (iii) que el significado de las palabras privadas son significativas en tanto que denotan esas entidades; y (iv) que el mero nombrar de las palabras privadas ya es condición suficiente para su uso correcto en cualquier situación posterior, es decir, que la práctica bautismal por la que una palabra llega a ser el nombre de una cosa imprime carácter, como los sacramentos, a dicha palabra: a tal efecto sólo cabría añadir la memoria, que el sujeto recuerde qué es lo que se bautizó inicialmente.

En otras palabras: aceptar la posibilidad de un lenguaje privado presupone aceptar un realismo metafísico y semántico sobre lo mental, una visión intelectualista de los seres humanos, una concepción referencialista del significado y, por último, la idea de que aquello que garantiza el uso correcto de las palabras es la existencia de entidades o propiedades que se identifican por cuenta propia –lo nombrado por las palabras–, ya que dicha existencia a través su conexión con la palabra es lo que haría que la palabra siempre significase lo mismo. En este

1 Para un tratamiento más detallado de estas cuestiones, tratamiento que aquí podría hacernos perder de vista la cuestión de la antropología filosófica del segundo Wittgenstein, vid. Defez, A.: «Realismo sin empirismo» (1994) «Racionalitat, lleguatsges privats i ontologia» (1998), «Realismo esencialista y nominalismo irrealista» (1998), «¡Pero si yo soy yo! Neocartesianino e identitat personal» (2002).

sentido, el sujeto sólo debe asegurarse que recuerda correctamente dicha conexión. Pues bien, ¿por qué motivo o motivos rechazó Wittgenstein la posibilidad de los lenguajes privados? Para entenderlo, me ocuparé brevemente de una interpretación –en mi opinión equivocada– que, no obstante, nos pone en la pista de las razones de Wittgenstein: me refiero a la lectura llevada a cabo por S. Kripke en 1982 en su *Wittgenstein. A propósito de reglas y de lenguaje privado*.

Según este autor, la razón principal de la negativa de Wittgenstein habría sido su escepticismo –su supuesto escepticismo, claro está, porque como luego veremos no hay motivos para tratar a Wittgenstein de escéptico. En concreto: un tipo de escepticismo que, aunque Kripke no lo diga, recuerda en mucho a aquel que se derivaría del nuevo enigma de la inducción planteado por N. Goodman en 1954 en *Hecho, ficción y pronóstico* y que reza así: dado que todas las esmeraldas observadas hasta ahora son verdes, pero también podrían ser verdes –‘verdul’ significa una cosa que es verde hasta hoy pero azul a partir, por ejemplo, del año 2010–, la única razón por la que preferimos usar y hacer predicciones con el predicado ‘verde’, y no con ‘verdul’, sería el hábito, el atrincheramiento del predicado ‘verde’, pero no de ‘verdul’, en nuestros usos, en las reglas sociales de uso. Con otras palabras: nada hay en la realidad que garantice –nada a lo que pudiéramos apelar o que pudiésemos recordar– que estamos usando correctamente la palabra ‘verde’. Sólo una costumbre fosilizada.

Pues bien, si llevamos este razonamiento al caso del lenguaje privado la situación sería la siguiente: los lenguajes privados no son posibles pues nada hay en la realidad que explique, y garantice, el uso regular de las palabras: ¿cómo saber que estamos usando la palabra ‘dolor’ siempre con el mismo significado, esto es, denotando la misma entidad? ‘Dolor’ también podría ser como ‘verde’, es decir, ¿por qué no podríamos disponer aquí también de un predicado como ‘dolorul’? Y en ese caso sólo el atrincheramiento del predicado ‘dolor’ en reglas públicas e intersubjetivas podría salvarnos: sólo la costumbre social podrá venir en nuestra ayuda. Y es que la relación entre el uso actual de una palabra y su uso futuro sólo sería algo externo y sobreañadido. Como si una palabra pudiese tener significado para su uso en una única ocasión, y luego se necesitase una explicación de otro orden para explicar sus usos posteriores. Como si pudiese existir un lenguaje con una sola palabra que sólo fuese usada una vez. Sin embargo, y como veremos, sucede todo lo contrario: según Wittgenstein, todo lo que hay ya en un único uso de una palabra deberá bastar para sus usos posteriores. Pero no vayamos tan prisa y repasemos el argumento de Kripke.

Su interpretación depende de otra interpretación que él no presenta, pero que corre por debajo: que Wittgenstein era un irrealista, un irrealista como lo es Goodman –he aquí la pertinencia de nuestra comparación. Y es que la razón por la que Goodman sólo puede apelar al atrincheramiento de las palabras en las prácticas sociales es, ya lo hemos indicado, su idea de que nada hay en la realidad –de hecho, para él, la realidad no juega ningún papel en sus análisis– de lo que pueda depender el uso de la palabra ‘verde’. Y claro, si nada en el mundo responde al uso de la palabra ‘verde’ –ni al de la palabra ‘dolor’, podría añadir Kripke–, entonces el escepticismo parece inevitable: las palabras podrían significar cualquier cosa, podrían ser usadas de cualquier manera.

En este sentido, y para despejar posibles equívocos, señalemos que no estamos ante un escepticismo sobre la memoria. No se trata de que hayamos bautizado una entidad con una palabra, y que hayamos decidido además usar esa palabra en el futuro teniendo dicha referencia, siendo el caso, sin embargo, que nunca podamos estar seguros de recordar correcta-

mente ni el bautizo ni nuestra decisión. No, éste sería un escepticismo que sólo puede surgir si somos realistas metafísicos, si aceptamos que la entidad dolor designada por la palabra ‘dolor’ existe por sí misma. Un escepticismo, por cierto, que podría ser paliado apelando, como hace Kripke en su teoría causal de la referencia, a cadenas causales que aseguren la continuidad en el tiempo de la conexión palabra-entidad, esto es, la pervivencia del bautismo inicial. No, el escepticismo aquí sería otro: que nada hay en el mundo que pueda asegurar o fijar el uso de las palabras. El problema, sin embargo, es que Wittgenstein no es un irrealista –Wittgenstein no es Goodman–, y para él si que hay algo en el mundo que está detrás de las palabras, algo que no es simplemente la costumbre de los usos.

Algo, ¿pero qué? O mejor ¿qué nos gustaría que fuese ese algo? Bueno para Kripke está claro: entidades, propiedades, procesos físicos o mentales, que se autoidentifican. Kripke es un realista metafísico y semántico, o al menos su filosofía del lenguaje propicia y presupone estas posiciones. Y por eso, y en la medida que Wittgenstein no es un realista metafísico ni semántico, en su opinión el rechazo wittgensteiniano de la posibilidad del lenguaje privado debe obedecer a las mismas razones que, como hemos visto, operan en el caso de Goodman. Pero esto no es así: para Wittgenstein lo que hay habría detrás de la palabra ‘dolor’ sería ‘la realidad del dolor’ –que nos duele cuando decimos que tenemos dolor. Pero eso no sería una entidad discreta que se autoidentifica, y que está a la espera de ser reconocida intelectualmente por el sujeto, para ser posteriormente bautizada y nombrada con la palabra ‘dolor’.

En realidad, podríamos decir que la realidad del dolor llega al lenguaje oblicuamente, no como una cosa dada; o a la inversa, que el lenguaje llega a ella de través, no como una etiqueta. Como vemos, el asunto es complejo, pero intentemos aclararlo de la manera como Wittgenstein lo hace, esto es, mediante lo que sería la aparición y el aprendizaje de esa palabra. Pues bien, la palabra ‘dolor’ en la mayoría de los casos funciona como una expresión, no como una descripción, ya que con ella lo que hacemos es primordialmente expresarnos, expresar el dolor. Dicho de otro modo: la palabra ‘dolor’ forma parte de la conducta del dolor, de la conducta expresiva del dolor, como también lo hacen el grito, las exclamaciones, o cierto aspecto de nuestro rostro, ciertas posiciones de nuestros miembros. Y ello en el sentido de que la palabra ‘dolor’ ha crecido y la hemos aprendido dentro de nuestra conducta natural y expresiva del dolor. Y lo ha hecho no como un mero acompañamiento o un revestimiento, sino como una substitución, como un afinamiento, como una prolongación.

Y es que, desde el punto de vista de Wittgenstein, no podría ser de otra manera. Como se desprende de su crítica a la definición ostensiva, no hay modo de explicar a qué hace referencia una palabra si no tenemos en cuenta todos los contextos de su uso, todas las situaciones de las que forma parte. Y en ese proceso el punto de partida no es el reconocimiento intelectual de una entidad dada previamente, pues ¿cómo podríamos saber dónde mirar y qué elegir? O mejor dicho: ¿cómo saber de qué manera habría que segmentar lo que experimentamos, si no es ya con la ayuda del lenguaje, de ese lenguaje que crece solapándose con nuestras reacciones y acciones naturales? Y aquí la apelación a las reacciones y acciones naturales es de capital importancia, porque son precisamente estas acciones y reacciones lo que en primera instancia hacen significativas –destacan, segmentan, aíslan– lo que posteriormente será substituido por el lenguaje y, en su caso, nombrado por las palabras. En concreto: no es que el dolor exista por cuenta propia como entidad discreta, sino que es nuestra capacidad de sentir dolor lo que prefigura la realidad del dolor –son inseparables– y prepara, así, el terreno para

su irrupción en el lenguaje. (Por cierto, aquí podemos encontrar, como sugiere Ch. Taylor en *Argumentos filosóficos* (1995), una más que coincidencia entre la posición de Wittgenstein y lo que en 1772 ya decía J.G. Herder en su *Ensayo sobre el origen del lenguaje*).

En definitiva, la imposibilidad del lenguaje privado no reside en el escepticismo que generaría una posición irrealista y, por tanto, en la necesidad de unas reglas de uso públicas, sino en el hecho de que ni siquiera podría comenzar a existir. La imposibilidad del lenguaje privado obedece a la falta de corrección de los presupuestos en que se basaría su supuesta posibilidad, esto es, que ni la realidad ni los seres humanos son lo que el realismo metafísico se imagina que son. Ahora bien, pese a ello ¿no seguiría todavía siendo correcta la interpretación de que el lenguaje necesita de reglas públicas, y que ésta es la única manera de entender no escépticamente qué es seguir una regla? Sí, desde luego, pero no a la manera como lo interpreta Kripke. No es el caso que tengamos una ocasión de uso individual, y luego para poder seguir –para poder asegurar los usos posteriores– debamos apoyarnos en el uso social establecido. No, según Wittgenstein –ya lo decíamos antes–, en el uso ocasional de una palabra ya van implícitos sus usos posteriores. O si se quiere: que la relación entre un uso ocasional de una palabra y sus usos posteriores se da una relación interna y no meramente externa: en concreto, que no podemos usar correctamente la palabra ‘dolor’ en una ocasión si no somos capaces a la vez de usarla de la misma manera en el futuro, porque usar una palabra es como estar en posesión de una técnica. Se puede seguir una regla en una única ocasión, sin duda; pero ello ya significa que podríamos seguir aplicándola, aunque de hecho no lo hagamos.

Y es que lo que hace que sigamos una regla no es que ajustemos nuestra conducta lingüística a una regla preexistente y externa, una regla con la que podamos comparar nuestra acción y, así, si es necesario justificarla. No, porque para ello deberíamos reconocer e interpretar esa supuesta regla. Y ¿cómo hacerlo si ninguna regla se interpreta a sí misma? ¿Cómo hacerlo si siempre podríamos inventarnos una conducta para interpretar una regla dada, o una regla para interpretar cualquier conducta? No, como afirma C. McGinn en *Wittgenstein. Sobre el significado* (1984), lo que hace de la regla una regla, lo que hace que nuestra conducta sea reglada, es nuestra propia conducta, nuestra propia acción. Dicho con otras palabras: nuestra acción es constitutiva de la regla, es lo que crea e instituye la regla, y por eso entre el uso presente de una palabra y sus usos futuros la relación es interna: en nuestro uso actual de una palabra ya están inscritos sus usos futuros.

Así las cosas, saber usar una palabra en una ocasión de uso es ya saber cómo usarla en cualquier ocasión de uso. O mejor todavía: algo –un sonido– no se convierte en una palabra porque sea usado una vez, ni siquiera si hay un acuerdo social sobre cómo usarlo en esa ocasión. No, para que algo –un sonido– sea una palabra debe incorporar ya su uso reiterado, es decir, la regla de cómo usarlo. Y en este sentido creo que podríamos decir aquí lo que el primer Wittgenstein decía de la lógica: que el lenguaje se cuida de sí mismo. Nada externo a él, nada sobreañadido, se necesita para explicar, digamos, su legalidad.

Con todo, todavía sería posible objetar que legalidad no es intersubjetividad y que, por tanto, ¿por qué no habrían de haber reglas privadas? Bueno, la respuesta ya la habríamos sugerido anteriormente: una regla privada, en el sentido de un lenguaje privado, ni siquiera podría empezar a existir. Lo que sucede, en realidad, es lo contrario: que a partir de nuestro repertorio común de conductas y acciones naturales somos introducidos, educados, adiestrados en reglas que son públicas y compartidas. Y aquí es de vital importancia otra vez no olvidar

ese repertorio común de conductas y acciones naturales de los seres humanos, pues como dice Wittgenstein esa manera común de actuar –nuestra acción expresiva, simbólica, intencional, creativa y ritual– es el trasfondo que hace posible la intersubjetividad, es decir, que los seres humanos coincidamos en nuestro aprendizaje lingüístico y en el seguimiento de las reglas: que podamos aprender y enseñar, que podamos concordar en el uso de las palabras.

Pero coincidir, ¿hasta qué extremo? ¿No sería posible que tanto interlingüística como intralingüísticamente en buena medida todo pudiera ser idiosincrático y, así, estar indeterminado? ¿Cómo sé yo que los otros utilizan las palabras como yo las utilizo? ¿Cómo sabemos que los otros –otros seres culturalmente muy alejados de nosotros– utilizan las palabras, por lo menos algunas de sus palabras, tal y como nosotros las utilizamos? ¿No hay aquí *in nuce* la posibilidad de otro escepticismo, un escepticismo radical que iría de la mano de un relativismo también radical? Veámoslo, para acabar.

Si lo que se quiere decir es que en la vida humana existe siempre una esfera privada, esto es, que a mí no me duele la cabeza cuando a los demás les duele, o que yo no me tomo aspirinas para calmar el dolor de los otros, o incluso que yo no tengo por qué darle a mis dolores las significaciones que los otros pueden darles –por ejemplo, que son castigos divinos o que deben afrontarse con estoicismo–, si lo que se quiere decir –repito– es que en la vida humana existe siempre una esfera privada o personal, Wittgenstein no tendría nada que objetar: esto es algo bastante obvio y debido, sin duda, al hecho de que cada uno es un organismo diferente de los otros. Sin embargo, lo que no aceptaría es que esto de pie a hablar con sentido de lenguajes privados o de conocimientos privados, esto es, que exista algo en los otros que irremediamente se me escape a mí, algo que bajo ninguna circunstancia yo podría llegar a comprender.

E igualmente, si lo que se quiere decir es que en nuestros intercambios interculturales hay elementos específicos a cada cultura, o a cada lenguaje que hacen difícil su traducción, Wittgenstein tampoco tendría nada que objetar: también eso sería algo bastante indiscutible. Ahora bien, si lo que se quiere decir es que ellos –los otros– saben algo o son conscientes de algo que bajo ninguna circunstancia ni de ninguna manera nosotros podríamos llegar a saber, entonces Wittgenstein discreparía. Y es que cierta relatividad ontológica y cierta indeterminación de la traducción no son lo mismo que una lectura escéptica radical de ellas: que aquí algo no sea posible por razones empíricas, no significa que nada sea posible por razones metafísicas. Pero, ¿cómo se llegaría a éste último? ¿Cómo llega alguien a decir que en la manera como ven el mundo los otros hay algo que se nos resistiría sin remedio a nosotros, dificultad que no podríamos subsanar ni siquiera mediante una inmersión lingüística y cultural?

Como es sabido, W.O. Quine presenta en *Palabra y objeto* (1960) una situación como ésta. En cierto lugar del mundo donde habita un pueblo radicalmente alejado de nuestro lenguaje y de nuestra cultura coinciden un miembro de ese pueblo –un nativo– y uno de nosotros –digamos, un antropólogo. Ambos están sentados en una roca en silencio, cuando de repente lo que nosotros llamaríamos un conejo cruza el campo. Entonces el nativo dice: ‘gavagai’. La primera reacción del antropólogo es apuntar en su cuaderno la siguiente hipótesis metalingüística analítica: «‘gavagai’ significa conejo». Pero claro, enseguida, le asaltan las dudas: ¿por qué ‘gavagai’ tendría que significar conejo y no conejo corriendo por la sabana, o mosca de conejo, o conejeidad, o cualquier otra cosa? ¿No estaré proyectando –piensa el antropólogo– mi propio lenguaje y la ontología que éste lleva incorporada sobre el lenguaje y la ontología del nativo?

La solución de Quine es conocida: que el antropólogo no puede ir más allá de una supuesta sinonimia o analiticidad estimulativa en función de las disposiciones del nativo. Sólo es posible saber si el nativo asiente o disiente a nuestras preguntas cada vez que usamos la palabra ‘gavagai’. Pero, claro, esta supuesta identidad de significación —que el nativo tiene las mismas impresiones sensibles, estimulaciones, que nosotros cada vez que tenemos delante un conejo— es una identidad de significación precaria y problemática, porque estará infestada de informaciones colaterales que nosotros no podemos detectar o reconocer, esto es, está infestada por la ontología que su lenguaje incorpora. Ahora bien, ¿son así las cosas? ¿Es el problema como Quine nos lo cuenta?

De entrada, reparemos en el hecho de que el punto de partida de la reflexión de Quine es la significación estimulativa, es decir, las reacciones sensoriales que causa en el nativo y en el antropólogo la aparición de un objeto, es decir, el flujo caleidoscópico de la mente del nativo y de la del antropólogo. Pero, claro, ¿por qué empezar por aquí? De hecho, podríamos decir que Quine ya hace trampa en la misma presentación del caso: en una roca están sentados el nativo y el antropólogo. Y cómo han llegado hasta allí, podríamos preguntarnos. Se habrán encontrado, digo yo, por el camino, se habrán mirado a los ojos, se habrán saludado, se habrán tranquilizado, etc. Incluso se habrán dicho algo, aún sin entenderse plenamente: y aquí el tono de la voz, alguna sonrisa, el ofrecimiento de la cantimplora, algún gesto ya sirven de mucho. Es decir: antes de llegar a la roca una enorme cantidad de conducta, de acción humana compartida o, si se quiere, mucha comprensión natural, mucho acuerdo humano habrá intervenido en el encuentro. Y todo esto, que es esencial, Quine no lo tiene presente, de manera que el caso tal y como él lo presenta acaba siendo una irrealidad: no son dos seres humanos, sino dos mentes cartesianas, aunque empiristas, contemplando el horizonte desde la roca.

Y claro, tomando esto como punto de partida el problema está servido: ¿cómo podría saber el antropólogo que el nativo secciona y estructura su flujo mental de la misma manera como él lo hace? ¿Cómo podría saber el antropólogo que su teoría del mundo es comensurable con la del nativo? Y no haría falta ir a ninguna selva tropical: como dice el propio Quine, la indeterminación y la relatividad ya empiezan en casa. Sin embargo, cuando nos percatamos de cómo el ejemplo de Quine distorsiona la realidad el problema se desvanece o se convierte en un problema razonable y empírico que no debe angustiarnos filosóficamente. Lo primero no es la estimulación sensorial sino la conducta humana: ese repertorio de acción expresiva, simbólica, intencional, creativa y ritual que compartimos todos los seres humanos. Y esta conducta es precisamente lo que posibilita no sólo que nativo y antropólogo puedan compartir una roca mientras miran el horizonte, sino también el aprendizaje, la comprensión lingüística, la comunicación, la traducción, tanto en casa como en la sabana.

Y por supuesto que pueden haber problemas, tanto con los nuestros como con los otros, pero no serán dificultades fatales que no pudieran llegar a una solución, ya que el hecho de compartir una misma naturaleza un mismo repertorio de acciones naturales es lo que vendrá en nuestra ayuda. Y es que pasado un buen rato, ¿no sentirán antropólogo y nativo ganas de comer, o ganas de beber, o de silbar o de dormir? Así, poco a poco, y atendiendo a lo que otros dicen y hacen, con errores y con aciertos se irá abriendo una relación interpretativa y podremos saber si su ‘gavagai’ es nuestro conejo o alguna otra cosa. Y si fuese necesario, aún tendríamos la posibilidad de la inmersión lingüística y cultural del nativo o del antropólogo en el lenguaje y la cultura del otro.

En suma, como en el caso del lenguaje privado, como en el caso del realismo, o como en el caso del aprendizaje del lenguaje, también aquí la antropología filosófica es lo determinante. Y ya sabemos cuál era la de Wittgenstein: los humanos como seres expresivos, simbólicos, intencionales, creativos y rituales –animales, seres biológicos socializados que tienen una historia natural y cultural. Ahora bien, ¿eso es todo? Wittgenstein no va más allá: no cree que la filosofía deba ir más allá de este ‘*así y así nos comportamos y actuamos*’ meramente descriptivo. Y es que, en su opinión, traspasar este ‘así y así’ carecería de valor filosófico y, además, podría confundirnos. En efecto, sería irrelevante porque la filosofía entendida como simple análisis conceptual nada ganaría con ello; y sería motivo de confusión porque podría hacernos caer en la tentación de construir hipótesis empíricas dentro de la filosofía con la intención de explicar causalmente nuestra manera de actuar en función de la realidad empírica que la ciencia dice que somos, o en función de la historia natural de nuestra especie. Ésta era la posición de Wittgenstein; otra cosa, claro está, es que nosotros debamos pensar lo mismo, y que la filosofía no pueda ser una actividad impura, enriquecible –contaminada– por nuestros conocimientos empíricos.

Bibliografía

- BAKER, G.P. & HACKER, P.M.S., *Scepticism, Rules and Language*. Oxford: Basil Blackwell, 1984.
- DEFEZ, A., «Realismo sin empirismo». *Anales del Seminario de Metafísica de la Universidad Complutense*. Madrid, 1994, págs: 13-26.
- «Racionalitat, llenguatges privats i ontologia». *Taula n° 29-30*. Universitat de les Illes Balears, 1998, págs: 65-74.
- «Realismo esencialista y nominalismo realista. Acerca del conocimiento del mundo». *Pensamiento* Vol. 54, núm. 210. Universidad Pontificia de Comillas. Madrid, 1998, págs: 417-442.
- «¡Pero si yo soy yo! Neocartesianismo e identidad personal» *Thémata* n° 28. Universidad de Sevilla, 2002, págs: 71-84.
- GOODMAN, N., *Fact, Fiction and Forecast*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1979.
- HERDER, J.G., *Ensayo sobre el origen del lenguaje*. Madrid: Alfaguara, 1982.
- JAMES, W., *Pragmatism*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1979.
- KRIPKE, S., *Wittgenstein on Rules and Private Language*. Oxford: Basil Blackwell, 1982.
- MCGINN, C., *Wittgenstein on Meaning*. Oxford: Basil Blackwell, 1984.
- NIETZSCHE, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Tecnos, 1990.
- QUINE, W.V.O., *Word and Object*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1960.
- TAYLOR, CH., *Philosophical Arguments*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1995.
- WITTGENSTEIN, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*. London: Routledge and Kegan Paul, 1961 *Philosophical Investigations*. New York: Macmillan, 1958.
- The Blue and Brown Books*. Oxford: Basil Blackwell, 1964.
- On Certainty*. Oxford: Basil Blackwell, 1969.