

Wittgenstein y la idea de un lenguaje privado

ALFONSO GARCÍA SUÁREZ (Universidad de Oviedo)*

RESUMEN

El artículo repasa la crítica de la idea de un lenguaje privado y su conexión a la noción de seguir una regla. El autor precisa en las *Investigaciones filosóficas* lo que L. Wittgenstein entiende por un lenguaje privado para lo que repasa la perspectiva egocéntrica. Para ello trata de exponer cómo el análisis que Wittgenstein hace de la idea de un lenguaje privado se aleja a la vez la Escala del Cartesianismo y el Caribdis del conductismo.

1.

Las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein pueden leerse, bajo una cierta interpretación de su título, como una serie de indagaciones conceptuales distintas aunque interrelacionadas. Cabría diferenciar al menos tres: una primera investigación que abarca las secciones ##1-137 y en la que se critica la concepción agustiniana del lenguaje y la filosofía del atomismo lógico; una segunda que se ocupa de las nociones de entender, significar y seguir una regla y que se extiende desde #138 hasta #242; y una tercera que se abre en #243 y en la que se rechaza la posibilidad de lenguajes privados.

La crítica de la idea de un lenguaje privado está conectada con el previo examen de la noción de seguir una regla, aunque es excesivo pretender, como lo ha hecho Saul Kripke⁽¹⁾, que el llamado argumento del lenguaje privado ya está contenido en ##143-

* Facultad de Filosofía y CCEE. Dept. de Filosofía y Psicología. Aniceto Sela, s/n. E-33005. Oviedo.

(1) Saul A. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982.

242. En estas secciones nucleares de las *Investigaciones* Wittgenstein defiende que seguir una regla no es siempre darle una interpretación —en el sentido de substituir una expresión de la regla por otra—, sino que hay una captación de la regla que se manifiesta en actuar en cada una de sus aplicaciones de acuerdo o en desacuerdo con ella. Wittgenstein resume epigramáticamente este punto afirmando que seguir una regla es una *práctica* —una técnica, una costumbre. Esto significa que debe haber una regularidad, un uso estable para que podamos decir que se sigue una regla. Esta exigencia excluye la posibilidad de que se siga la regla *sólo una vez*. La noción de seguir una regla conlleva la de una *pluralidad de usos*. Ahora bien, esto no quiere decir que se requiera también una *pluralidad de usuarios*. No hay ninguna imposibilidad conceptual en la noción de una *práctica individual*, esto es, una que involucre a un solo individuo. Ciertamente, observa Wittgenstein, *si* el lenguaje ha de servir como un medio de comunicación interpersonal, es necesario que se dé una concordancia entre los usuarios acerca de los significados de las palabras. El criterio de que concuerdan entre sí exige no sólo un acuerdo en definiciones, sino también en juicios. La concordancia comunal es, pues, contemplada como un requisito esencial *para la comunicación*. ¿Y si el lenguaje *no* fuera un medio de comunicación —si los hombres hablaran sólo consigo mismos?

Es en este punto donde Wittgenstein interviene en #243 imaginándose una tribu de soliloquistas y señalando que, en la medida en que sus monólogos fuesen acompañados de sus actividades, podríamos traducir su lenguaje al nuestro. No se trataría de un lenguaje esencialmente privado. ¿Pero sería también posible un lenguaje en el que uno hiciera referencia a sus vivencias internas para uso propio? En realidad esto es algo que hacemos a diario en nuestro lenguaje común. No es tampoco esto lo que Wittgenstein quiere expresar. En el lenguaje ordinario las palabras que hacen referencia a mis sensaciones —pongamos por caso— están conectadas con mis manifestaciones naturales de sensaciones —gemir, contraer el rostro, etc.— y no se trata por tanto de un lenguaje privado: otra persona podría entender tan bien como yo. Las palabras de un lenguaje privado, en el sentido que Wittgenstein pretende dar a esta expresión, «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».

Podemos diferenciar tres características de ese lenguaje que por fuerza sólo podría ser entendido por sólo una persona: (1) los objetivos referidos por sus expresiones son *epistémicamente privados*, i.e. sólo pueden ser conocidos por el hablante; (2) son también objetivos *ónticamente privados*, i.e. sólo el hablante puede tener, por ejemplo, la sensación en cuestión; (3) además la conexión entre palabra y objeto debe establecerse por mera ostensión interna, sin recurso posible a los juegos de lenguaje normales dentro de los cuales aprendemos y aplicamos las expresiones, e.g. en el caso de las sensaciones la conexión en cuestión no puede establecerse a través de sus manifestaciones naturales, sino sólo por pura asociación del nombre con la sensación.

La crítica de la idea de un lenguaje privado constituye, por *modus tollens*, un rechazo de un amplio y variado conjunto de doctrinas filosóficas que implícita o explícitamente entrañan la posibilidad de un lenguaje así. Cabe contemplar todas estas doctrinas como *figuras* generadas por la adopción de una cierta postura filosófica, de un cierto modo de concebir las relaciones entre el lenguaje, conocimiento y experiencia. Esta postura, que podemos denominar la *perspectiva egocéntrica*, fue inaugurada por Descartes cuando, por mor de la duda metódica, decidió filosofar partiendo sólo de las evidencias que le eran accesibles desde la clausura del *cogito*. El título mismo de la segunda de las *Meditaciones metafísicas*⁽²⁾ —«De la naturaleza del espíritu humano; y que es más fácil de conocer en el cuerpo»— es ya chocante y remite a lo que Ryle ha denominado el mito de la «fosforescencia» de la mente o la doctrina del «acceso privilegiado». Aquello acerca de lo cual Descartes se siente seguro es de que *le parece* ver, oír y sentir; no lo está acerca de los objetos físicos, como su famoso trozo de cera, no lo está acerca de «las cosas que el vulgo considera más fáciles de conocer y más distintamente conocidas», sino acerca de las *cogitationes*, acerca de las ideas. La característica de las ideas, nos dice en la «Meditación tercera», es que «si se las considera sólo en sí mismas, sin relación a ninguna otra cosa, no pueden ser llamadas con propiedad falsas». Así pues, el *cogito*, que le permite romper las cadenas de la duda metódica, se revela pronto no menos atosigante, encerrándolo en el circuito de los contenidos de conciencia.

La postura iniciada por Descartes alimentaba ciertos problemas, típicos de la filosofía moderna, vinculados a la necesidad de satisfacer las demandas escépticas. Tal vez hayan sido los empiristas británicos clásicos quienes más concienzudamente los han abordado. El modelo arquitectónico suscrito por estos filósofos toma las ideas como fundamentos del conocimiento. En el *Ensayo sobre el entendimiento humano*⁽³⁾ de Locke las palabras adquieren significado al estar por las ideas que hay en la mente de quien las usa. Así aquello a lo que las palabras se refieren «en su significación primaria o inmediata» es algo que sólo puede ser conocido por el hablante —sus experiencias inmediatas, privadas. La comunicación tiene lugar sólo si las palabras que el otro emite actualizan o despiertan en mi mente las ideas requeridas. El único modo que tengo de conocer el significado de sus palabras es atender a mi propio caso —a las ideas almacenadas en mi mente. Puesto que el significado de las palabras que representan ideas simples es conocido por cada uno sólo a partir de su propio caso, cabe la posibilidad de un uso *no respaldado* de las palabras: si alguien las usara sin tener las correspondientes ideas en su mente, nos encontraríamos con un caso similar

(2) René Descartes, *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*, introducción, traducción y notas de Vidal Peña, Madrid: Alfaguara, 1977.

(3) John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. por P.H. Nidditch, Oxford: Clarendon, 1975.

al del papel moneda que no está respaldado por el oro del Banco. Se plantea la llamada hipótesis del espectro invertido, i.e. la posibilidad de que «*el mismo Objeto produjese en las Mentes de Hombres diversos diferentes Ideas al mismo tiempo; v.g. si la Idea que produjera una Violeta en la Mente de un Hombre por medio de sus ojos fuera la misma que la que produjera una Caléndula en la Mente de otro, y viceversa*»⁽⁴⁾.

3.

De los filósofos contemporáneos es Russell quien postula más explícitamente un lenguaje privado. Podemos tratar de reconstruir esquemáticamente la ruta que sigue. Russell parte del supuesto de que, en última instancia, no podemos conferir significado a las palabras más que por confrontación directa de los objetivos que denotan. Ciertamente damos el significado de muchas palabras por medio de otras palabras, que a su vez pueden ser explicadas por medio de palabras distintas, y así sucesivamente. Para romper el círculo de palabras en que nos encierran estas definiciones verbales, hemos de llegar a términos que reciban su significado por definición ostensiva. Pero aquí se inmiscuye otro presupuesto russelliano: en la línea del empirismo radical supone Russell que los únicos particulares de los que tenemos conocimiento directo son aquellos que nos son dados inmediatamente en la experiencia. Por ejemplo, no nos es dado inmediatamente «el trozo de tiza que tengo entre los dedos, sino (...) lo que ustedes ven cuando miran la tiza»⁽⁵⁾. El conocimiento del trozo de tiza es conocimiento por descripción: el trozo de tiza es *el objeto físico que causa tales y cuales datos de los sentidos*. Puedo dudar de la existencia y de las propiedades del trozo de tiza, pero al igual que vimos con Descartes y su trozo de cera, Russell considera que los datos sensoriales están epistemológicamente garantizados: no puedo dudar de las apariencias del trozo de tiza, de que percibo una mancha blanca, con una cierta forma y unas ciertas cualidades táctiles, etc. En un cierto sentido no común, las apariencias *no* engañan. Pero esos datos de los sentidos, que confrontamos directamente —y de los que, en expresión de Russell, tenemos conocimiento por familiaridad (by *acquaintance*)— son entidades privadas: cada uno de nosotros tiene acceso solamente a sus propios contenidos experimentales.

Dados estos presupuestos, Russell extrae con impecable e implacable lógica al menos dos consecuencias. La primera es que un lenguaje lógicamente perfecto sería un lenguaje privado. Dice él:

Un lenguaje lógicamente perfecto, si fuera posible de construir, sería no sólo intolerablemente prolijo sino, en buena parte y por lo que respecta a su

(4) *Op. cit.*, II, xxxii, 15.

(5) Bertrand Russell, «La filosofía del atomismo lógico», en *Lógica y conocimiento*, trad. de Javier Muguerza, Madrid: Taurus, p. 278.

vocabulario, del dominio privado del que habla. es decir, todos los nombres que en él intervinieran serían de la exclusividad de aquel último, y no podrían entrar a formar parte del lenguaje de otro interlocutor ⁽⁶⁾.

La razón por la que considera que tales nombres serían privados es que en ese lenguaje los nombres propios ordinarios como «Sócrates» no tendrían ningún papel que desempeñar porque los objetos que parecen denotar no son particulares simples sino «complicados sistemas de clases o series» ⁽⁷⁾ —entidades complejas. No satisfacen, pues, los requisitos impuestos a los objetos de apercepción directa: no son conocidos por familiaridad, sino por descripción. Por tanto, los nombres de este tipo no son nombres genuinos sino abreviaturas de descripciones definidas encubiertas. «Sócrates» abreviaría en realidad descripciones como «el maestro de Platón», «el filósofo que bebió la cicuta», etc. Los auténticos nombres propios, cuyos significados son particulares simples, sólo se aplicarían a objetos conocidos directamente por el hablante. Se trataría de signos puramente demostrativos, carentes de cualquier contenido descriptivo o connotación, y se caracterizarían porque su uso significativo garantizaría la existencia del objeto que pretenden denotar. Y puesto que los únicos objetos particulares garantizados epistemológicamente son los datos de los sentidos o los sentimientos presentes, sólo los signos que se refirieran a esas entidades privadas del hablante contarían como nombres lógicamente propios. Esto reduce esta fantasmal categoría gramatical a expresiones demostrativas como «esto», «eso» y «aquello», pero no referidas a objetos físicos, sino sólo dirigidas a entidades privadas. El trozo de tiza le facilita a Russell trazar esta diferencia: «si se refieren a este trozo de tiza en cuanto objeto físico, ya no estarán usando «esto» como un nombre propio. Sólo cuando usen «esto» refiriéndose al objeto inmediatamente presente a sus sentidos funcionará de hecho aquel vocablo como un nombre propio» ⁽⁸⁾.

La otra conclusión que extrae es una fina muestra de paradoja y de perversión filosófica. A primera vista diríamos que la comunicación interpersonal es posible en la medida en que usemos las palabras para referirnos a las mismas cosas. Pero Russell, haciendo de la necesidad virtud, concluye que es justamente la ambigüedad referencial sistemática la que posibilita la comunicación. Dice:

Sería bien funesto que la gente se aplicara a significar las mismas cosas mediante sus palabras. Ello haría imposible toda comunicación y convertiría al lenguaje en la menos prometedora y más inútil de las cosas imaginables, ya que el significado que ustedes confieran a sus palabras habrá de depender de la naturaleza de los objetos que conozcan directamente y, puesto que personas diferentes conocen directamente objetos asimismo diferentes, éstas

(6) *Op. cit.*, p. 277.

(7) *Ibid.*, p. 281.

(8) *Ibid.*, p. 282.

últimas no podrían dialogar entre sí a menos de atribuir significados diferentes a sus palabras. De lo contrario, nos veríamos constreñidos a hablar de lógica —un resultado no del todo indeseable⁽⁹⁾.

Esto resulta inevitable dada la naturaleza *privada* de los objetos de conocimiento directo. Y puesto que los datos sensoriales son también *fugaces*, tampoco podemos significar lo mismo en dos momentos diferentes. ¡Extraño género de comunicación la que nos permite un lenguaje cuyos nombres cambian de significado en cada ocasión de su uso! Pero aún hay más. Se trata también de un tipo de comunicación en la que sólo tenemos garantía de comunicarnos... ¡con nosotros mismos! Así, en otro lugar Russell afirma que, si se me preguntara de qué objetos soy «consciente», qué cosas están «ante mi mente», al describir esos objetos pudiera suceder que lo hiciera erróneamente: «en ese caso no me sería posible ciertamente comunicarle a otro de qué cosas soy consciente. Pero si hablo para mí mismo y las designo por medio de lo que podríamos llamar «nombres propios», más bien que por medio de expresiones descriptivas, no puedo equivocarme»⁽¹⁰⁾.

4.

La posición extrema a la que se ven abocados quienes adoptan la perspectiva egocéntrica es el solipsismo. El solipsista suele partir también de la base de que todo nuestro conocimiento se funda en última instancia en contenidos experimentales de naturaleza privada, concluyendo que el mundo del que tenemos conocimiento es privado. Incluso las demás personas que percibimos carecen de existencia por derecho propio. Estrictamente hablando, sólo yo (*solus ipse*) y mis experiencias existimos. Así el solipsismo, al rechazar la existencia de otras mentes, va más allá que el idealismo, que niega sólo la existencia del mundo externo. El empirismo clásico evitaba esta implausible consecuencia por recurso al argumento por analogía: dado que los demás tienen cuerpos como el mío y exhiben comportamientos que en mi propio caso sé que van asociados a estados y procesos mentales, concluyo analógicamente que los demás no son autómatas, sino que tienen experiencias internas similares a las mías.

En el *Tractatus* Wittgenstein había adoptado una variante del solipsismo y le había dado una formulación elusiva. Presenta la doctrina solipsista como la afirmación de que el mundo es mi mundo y comenta que, aunque esta doctrina es «totalmente correcta», sin embargo es una de las diversas cosas que son estrictamente inexpresables por medio del lenguaje. Que el mundo es mi mundo no puede *decirse*, porque, en buena lógica tractariana, todo lo que puede decirse en el lenguaje puede decirse por

(9) *Ibid.*, p. 274.

(10) «Sobre la naturaleza del conocimiento directo», *ibid.*, p. 184.

medio de funciones de verdad de proposiciones elementales, que son combinaciones de nombres que están por objetos simples. Pero el yo no puede ser el referente de un nombre porque no es un objeto. Wittgenstein no está pensando en este contexto en el yo empírico, sujeto de la psicología, sino en el ego metafísico o transcendental. Al igual que el ojo no forma parte del campo visual, el yo transcendental no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo.

En uno de los pasajes más difíciles y debatidos del *Tractatus*, Wittgenstein pretende que, como otras cosas que son inexpresables por medio del lenguaje, la verdad del solipsismo, aunque no puede ser dicha, se *muestra*, se manifiesta, de otro modo:

Que el mundo es mi mundo se muestra en que los límites *del* lenguaje (del único lenguaje que yo entiendo) significan los límites de *mi* mundo ⁽¹¹⁾.

¿Por qué dice que el hecho de que los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo contiene «la clave para decidir la cuestión de en qué modo es el solipsismo una verdad» ⁽¹²⁾? Wittgenstein había afirmado que el límite de la realidad empírica viene dado por la totalidad de los objetos y se muestra en la totalidad de las proposiciones elementales. Surge entonces la tentación de asimilar el solipsismo que abraza en el *Tractatus* al solipsismo empírico, interpretando fenomenísticamente tanto los objetos —que serían identificados con datos sensoriales— como las proposiciones elementales —que se identificarían con proposiciones observacionales acerca de contenidos experienciales privados. Pero esta interpretación es rechazable porque los conceptos fenomenistas no satisfacen las exigentes demandas que el *Tractatus* impone a los objetos y a las proposiciones elementales.

La clave creo que ha de buscarse en la teoría de la proposición que se presenta en el libro. Allí se distingue entre el mero signo proposicional, que consta de palabras en una determinada configuración, pero que por sí mismo está muerto, y la proposición con sentido. Lo que le confiere vida, sentido, al signo proposicional es el pensamiento que hace de él una figura de una situación posible. En efecto, en la proposición elemental los nombres corresponden a los constituyentes psíquicos del pensamiento, para lo cual estos constituyentes —sean lo que fueren— deben tener la misma relación con la realidad que los nombres. De este modo el signo proposicional se emplea como una proyección de una situación posible. La proposición es el signo proposicional en su relación proyectiva con el mundo y el método de proyección es pensar el sentido de la proposición. Así la conexión entre nombre y objeto se establece a través de elementos mentales y el sentido de la proposición depende de mi pensamiento. Es por eso por lo que el lenguaje es *mi* lenguaje y sus límites son los límites de mi mundo.

(11) *Tractatus logico-philosophicus*, 5.62.

(12) *Ibid.*

Tras precisar, en las *Investigaciones filosóficas*, lo que entiende por un lenguaje privado, Wittgenstein idea un caso en el que se diría que la conexión entre signo y sensación se establece por simple y pura asociación, prescindiendo de las manifestaciones naturales de la sensación:

Quiero llevar un diario sobre la repetición de una determinada sensación. Con ese fin la asocio con el signo «S» y en un calendario escribo este signo por cada día que tengo la sensación. —En primer lugar observaré que no puede formularse una definición del signo—. ¡Pero aún puedo darme a mí mismo una especie de definición ostensiva! —¿Cómo, puedo señalar la sensación?—No en el sentido ordinario. Pero hablo, o anoto el signo, y a la vez concentro mi atención en la sensación— como si la señalase internamente⁽¹³⁾.

Cuando dice que no puede formularse una definición del signo, se refiere a una definición verbal —una definición de «S» por medio de otras palabras. ¿Pero no podría darse el autor del diario una definición ostensiva? Aunque no puede señalar la sensación en sentido ordinario, podría darse a sí mismo una definición ostensiva interna profiriendo o asentando el signo en el diario y concentrando su atención en la sensación.

Ya hemos visto que la idea de que las palabras adquieren en última instancia sus significados por definición ostensiva es una idea cara para la tradición empirista. Wittgenstein rechaza esa pretendida primacía de la definición ostensiva. La definición ostensiva, por sí misma, puede ser diversamente interpretada. Si yo le explicara a alguien el significado de la palabra «tove» señalando un lápiz y diciendo «Esto se llama "tove"», el aprendiz podría interpretar: «Esto es un lápiz», «Esto es madera», «Esto es duro», «Esto es redondo», «Esto es uno», etc. La definición ostensiva sólo sirve para explicar el significado de la palabra cuando está claro de antemano el rol de esa palabra en el juego de lenguaje. Mostrarle a alguien una pieza de ajedrez y decirle «Este es el rey» no le indica el uso de la pieza a menos que él sepa las reglas del juego sin conocer todavía la forma de las figuras. Cuando un nombre es introducido en el lenguaje se presupone su gramática, las reglas de su empleo. La crítica de la definición ostensiva como procedimiento básico que dota de significados a las palabras vale tanto para las que designan cosas materiales como para los nombres de sensaciones, estados de ánimo, etc. En el lenguaje ordinario la conducta prelingüística que manifiesta la ocurrencia de experiencias internas suministra la infraestructura requerida para que el acto de nombrar le confiera significado a un signo. ¿Pero qué ocurriría en el lenguaje

(13) Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, trad. de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, Barcelona: Crítica, 1988, #258. (Citadas en adelante por el número de sección).

privado en el que el usuario no estuviera dotado de las manifestaciones naturales de sensaciones? ¿Bastaría la definición ostensiva privada para dotar de significado al signo «S» en el *Gedankenexperiment* imaginado por Wittgenstein? Pues, nos sentimos tentados a pensar, en este caso no puede haber duda sobre a *qué* objeto me refiero: pensemos en Russell hablando consigo mismo y designando inequívocamente al objeto que está «ante su mente» por medio de un «nombre lógicamente propio». Es más, nos sentimos también tentados a pensar que puedo darle un auténtico uso al signo comprometiéndome a emplearlo en el futuro para designar la *misma* sensación.

En un pasaje que constituye el corazón de su crítica a la idea de un lenguaje privado, Wittgenstein alega que la definición ostensiva interna no basta para fijar el significado del signo «S»:

¿Pero para qué esta ceremonia?, ¡pues sólo algo así parece ser! Una definición sirve por cierto para establecer el significado de un signo. —Bien, esto ocurre precisamente al concentrar la atención; pues, por ese medio, me imprimo la conexión del signo con la sensación. —«Me la imprimo», no obstante, sólo puede querer decir: este proceso hace que yo me acuerde en el futuro de la conexión *correcta*. Pero en nuestro caso yo no tengo criterio alguno de corrección. Se querría decir aquí: es correcto lo que en cualquier caso me parezca correcto. Y esto sólo quiere decir que aquí no puede hablarse de «correcto»⁽¹⁴⁾.

Wittgenstein no está basándose aquí en un escepticismo acerca de la memoria. No está diciendo que, cuando en el futuro tenga otra sensación, no podré saber si he *recordado* correctamente el significado del signo «S». Está diciendo que cuando en el futuro pretenda llamar a algo «S», ¿cómo sabré cuál es el *significado* correcto del signo? ¿Cómo sabré en conexión con qué sensación debo usarlo? Lo que Wittgenstein afirma es que la ceremonia de la definición ostensiva interna no bastaría para establecer un criterio que nos permita distinguir entre usos correctos y usos incorrectos del signo. No se satisfaría entonces un requisito general exigible de cualquier uso de reglas —y en particular exigible de cualquier uso de palabras descriptivas. Ese requisito es que debe poder diferenciarse apariencia de realidad en la aplicación de las reglas, de manera que «*creer* seguir la regla no es seguir la regla»⁽¹⁵⁾.

En efecto, supongamos que el autor del diario experimenta de nuevo una sensación y vuelve a anotar «S» en el calendario. ¿Cómo decidir si este nuevo uso de «S» es correcto o no? Podríamos decir que él puede hacerlo porque su definición inicial aisló del flujo de sus vivencias una sensación determinada, e.g. la sensación de dolor de muelas. Pero al decir esto estamos presuponiendo que, cuando escribió «S» por vez

(14) #258.

(15) #202.

primera ya poseía el *concepto* de dolor de muelas —ya poseía, por así decirlo, un lenguaje mental y los tradujo al simbolismo verbal.

¿Pero no podría él justificar su uso del signo apelando a una muestra privada de la sensación almacenada en su memoria a la manera de las ideas de Locke? A fin de disipar esta posibilidad, Wittgenstein idea este otro experimento mental:

Imaginémonos una tabla que existiese sólo en nuestra imaginación; algo así como un diccionario. Mediante un diccionario se puede justificar la traducción de una palabra X por una palabra Y. ¿Pero debemos también decir que se trata de una justificación cuando esta tabla sólo se consulta en la imaginación? —«Bueno, entonces es precisamente una justificación subjetiva». —Pero la justificación consiste, por cierto, en apelar a una instancia independiente—. «Pero seguramente que yo puedo también apelar de un recuerdo a otro. Yo no sé (por ejemplo) si he retenido correctamente la hora de salida del tren, y para controlarla hago memoria de la figura de la página del horario de trenes. ¿No tenemos aquí el mismo caso?» —No; pues este proceso tiene que provocar realmente el recuerdo *correcto*. Si la figura mental del horario de trenes no pudiera *comprobarse* ella misma en cuanto a su corrección, ¿cómo podría confirmar la corrección del primer recuerdo? (Como si alguien comprase varios ejemplares del periódico de hoy para cerciorarse de la verdad de lo escrito)⁽¹⁶⁾.

Se supone aquí que en nuestra imaginación tendríamos una tabla o muestrario en la que cada signo estaría correlacionado con la muestra privada que le confiere significado. Para hacer uso del muestrario hemos de hacer venir a nuestra mente la correlación *correcta* entre signo y muestra. Por ejemplo, cuando el autor del diario vuelve a experimentar una sensación, debe basarse en la memoria y traer a su mente el recuerdo de la sensación S y compararlo con la sensación actual para ver si coinciden. Pero debe evocar el recuerdo *correcto*, es decir, el recuerdo de la muestra que va asociada con «S» y no otro. Pero, puesto que el muestrario sólo existe en su mente, evocar el recuerdo correcto equivaldrá a recordar la correlación entre signo y muestra. Es decir, «justifica» su recuerdo de la correlación por medio de su recuerdo de la correlación, sin posibilidad de apelar a una instancia independiente. Sería, comenta Wittgenstein, como comprar dos ejemplares del mismo periódico para cerciorarse de lo que dice — a diferencia de, por ejemplo, comprar un ejemplar de un periódico diferente o escuchar el noticiario de una emisora de radio o televisión.

Adviértase que Wittgenstein no se está basando, como frecuentemente han creído muchos comentaristas, en una sutil aplicación del principio de verificabilidad. El problema no reside en que, en ausencia de una prueba objetiva, yo no puedo identificar correctamente una sensación como la sensación S, sino en que no puedo saber cuál es

(16) #265.

el significado del signo «S» —aun para identificar correcta o incorrectamente algo como S, debería saber primero cuál es el significado de «S».

6.

La estrategia de Wittgenstein no se reduce a un asalto frontal a la idea de un lenguaje privado, sino que incluye una amplia campaña dirigida contra el caldo de cultivo en el que se desarrolla: la perspectiva egocéntrica. Dado que no podemos detenernos en los múltiples aspectos que ofrece esta estrategia, vamos a aludir solamente a algunas de sus facetas interrelacionadas.

Asociada a la perspectiva egocéntrica encontramos la tesis semántica según la cual las palabras referentes a sensaciones adquieren significado por asociación con un ejemplar privado, de manera que cada uno aprende en última instancia lo que significan «a partir de su propio caso». (Pensemos en Locke o en Russell). Wittgenstein rechaza este modelo del funcionamiento del lenguaje de sensaciones aduciendo la irrelevancia del objeto privado. Para ello construye la siguiente analogía:

Supongamos que cada uno tuviera una caja y dentro hubiera algo que llamamos «escarabajo». Nadie puede mirar en la caja de otro; y cada uno dice que él sabe lo que es un escarabajo sólo por la vista de su escarabajo. —Aquí podría muy bien ser que cada uno tuviese una cosa distinta de su caja. Sí, se podría imaginar que una cosa así cambiase continuamente. ¿Pero y si ahora la palabra «escarabajo» de estas personas tuviese un uso? —Entonces no sería el de la designación de una cosa. La cosa que hay en la caja no pertenece en absoluto al juego de lenguaje; ni siquiera como un *algo*; pues la caja podría incluso estar vacía. —No, se puede «cortar por lo sano» por la cosa que hay en la caja; se neutraliza, sea lo que fuere⁽¹⁷⁾.

Este famoso pasaje ha sido malinterpretado por quienes han deducido de su lectura que Wittgenstein está propugnando una posición conductista según la cual las sensaciones no entran en el juego de lenguaje en el que hablamos de ellas o al menos que una palabra como «dolor» no es el nombre de una sensación. Ambas erróneas lecturas se disipan si advertimos que Wittgenstein no propone la analogía como un modelo de la situación en que de hecho nos encontramos, sino como una parodia de la situación en que nos encontraríamos si la conexión entre palabra y sensación fuera la que el filósofo egocéntrico supone que es.

A este modelo de «objeto y designación», Wittgenstein le opone una posible explicación de la efectiva conexión entre palabra y sensación que subraya el enraza-

(17) #293.

miento de nuestro lenguaje de sensaciones en la conducta prelingüística. De acuerdo con este modelo alternativo, el eslabón entre la palabra «dolor» y la sensación se establece a través de las expresiones o manifestaciones naturales, prelingüísticas, de la sensación:

Un niño se ha lastimado y grita; luego los adultos le hablan y le enseñan exclamaciones y más tarde oraciones. Ellos le enseñan al niño una nueva conducta de dolor⁽¹⁸⁾.

Pero Wittgenstein se apresura a alejar la sospecha de conductismo insistiendo en que las manifestaciones verbales de sensaciones *reemplazan* la conducta primitiva y no la *describen*.

La posición que mantiene suele ser malentendida porque pretende evitar a la vez la Escila del cartesianismo y el Caribdis del conductismo. Pues, aunque el conductista se equivoca al reducir los predicados psicológicos a predicados comportamentales, tiene razón al insistir, contra el cartesiano, en que la conexión entre la palabra como «dolor» y la conducta de dolor no es de mera correlación inductiva, sino que el comportamiento prelingüístico es un *criterio* —una evidencia no inductiva— de la existencia de la sensación. Atribuir este rol criterial a las manifestaciones naturales de sensaciones significa rechazar los intentos de «justificar» o «fundamentar» el juego de lenguaje que se le enseña al niño y aceptar nuestra actitud natural hacia los seres humanos como constitutiva de nuestra humeana condición humana.

Hay, en efecto, en los estratos más profundos del pensamiento de Wittgenstein un naturalismo similar al que en su día le atribuyera Kemp Smith a Hume. Pues del mismo modo que para Hume la naturaleza humana suministra una base suficientemente sólida para dar cuenta de la inferencia causal y de la moralidad, para Wittgenstein el uso del lenguaje de sensaciones se apoya en una conducta común de la humanidad, en un transfondo de reacciones primitivas y prelingüísticas. A este conjunto de conductas y reacciones Wittgenstein lo denomina una *forma de vida*.

(18) #244.