

Realismo sin empirismo

“No empiria y sí realismo en filosofía,
eso es lo más difícil». L. Wittgenstein

Kant consideró el problema de la existencia del mundo externo como *el escándalo de la filosofía* de su época, y como es bien sabido para acabar con él elaboró su teoría del idealismo transcendental. El siglo xx a su vez, con la aparición de la etnolingüística y con el giro lingüístico en filosofía, ha estado sometido al peligro de otro posible escándalo: me refiero al peligro del idealismo lingüístico que parece seguirse del relativismo lingüístico o al menos parece en ocasiones acompañarlo. En las páginas que siguen me ocuparé de este posible nuevo escándalo al socaire del planteamiento que el segundo Wittgenstein hace de la relación entre lenguaje y realidad. En concreto: intentaré demostrar que la filosofía del lenguaje del segundo Wittgenstein, pese a permitir un relativismo lingüístico, no da pie a una posición caracterizable de idealismo.

Entenderé aquí por idealismo lingüístico la idea de que un hablante vive encerrado inexorablemente en su sistema lingüístico y en la visión de la realidad que de él se deriva. Podemos presentar tal autarquía epistémica como el resultado de la conjunción de las siguientes tres tesis:

- i) Pese a existir por derecho propio, la realidad es un producto del lenguaje en la medida en que el cómo de la realidad está determinado por el cómo del lenguaje, esto es, por sus estructuras gramaticales profundas y ello de tal manera que diversos lenguajes darán lugar a distintas visiones de la realidad.
- ii) No existe una verdad que lo fuese para todas las visiones de la realidad: la verdad también es relativa. Y no porque sea concebible,

al estilo de Protágoras, que un mismo enunciado pueda ser a la vez verdadero y falso, sino porque cada visión de la realidad articularía de forma específica la ligazón de condiciones de verdad y condiciones de significado. De tal manera que lo que debemos tomar por verdadero, lo que se ha de considerar condiciones de verdad de un enunciado está inseparablemente unido al significado de los conceptos, es decir, a cada determinada visión de la realidad.

- iii) En consecuencia: diversos lenguajes pueden dar lugar a visiones de la realidad inconmensurables, intraducibles e incommunicables para sus respectivos hablantes. Dicho de otra manera: un hablante de un lenguaje radicalmente distinto del nuestro —es decir, dotado de unas estructuras gramaticales distintas de las nuestras— podrá no ser consciente de rasgos de la realidad de los que nosotros sí que somos conscientes. Y viceversa: también a nosotros se nos escapan rasgos de la realidad de los cuales aquellos hablantes sí serán conscientes.

Como veremos, Wittgenstein, pese a aceptar (ii), no aceptaba la tesis (iii) y sólo matizadamente suscribiría la tesis (i). En su opinión, la comunicación entre hablantes de lenguajes gramaticalmente dispares estaría garantizada por el hecho de compartir una misma naturaleza humana y por habitar un mismo mundo. En segundo lugar, Wittgenstein, pese a aceptar que la realidad siempre es una realidad determinada lingüísticamente, reconoce no obstante que las estructuras lingüísticas se encuentran en dependencia causal respecto los hechos de la realidad, aunque tal dependencia para él no tenga rendimiento filosófico cara a explicar la significatividad de las expresiones lingüísticas.

Respecto al problema de la relación entre lenguaje y realidad el segundo Wittgenstein nos ofrece una especie de *tertium quid* que intenta mantener a distancia tanto al realismo ingenuo como al convencionalismo radical o idealismo lingüístico. Se trata de la posición que, siguiendo una sugerencia de él mismo, podemos denominar «*realismo sin empirismo*» (vid., *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*, VI, § 23), y que con todo su dramatismo la podemos encontrar planteada en los siguientes párrafos de las *Investigaciones Filosóficas*:

371. La esencia se expresa en la gramática.
372. Considera: «El único correlato en el lenguaje de una necesidad es una regla arbitraria. Es lo único que se puede sacar de esa necesidad en una proposición».
373. Qué clase de objeto es algo, lo dice la gramática (La teología como gramática).
374. La gran dificultad radica aquí en no presentar la cosa como si no se pudiera algo. Como si hubiera un objeto del que saco la descripción, pero yo no fuera capaz de mostrárselo a alguien. —Y lo

mejor que puedo proponer es que sucumbamos a la tentación de usar esa figura: pero que luego investiguemos cuál es la aplicación de esa figura.

Lo que leemos entre paréntesis aquí —*la teología como gramática*— resulta esclarecedor respecto a nuestro problema. El objeto de que trata la teología no es accesible extralingüísticamente en tanto que objeto del lenguaje teológico: no podemos tener de este objeto ninguna conceptualización más allá del lenguaje. El tipo de cosa que fuese su objeto —lo que pudiese ser dios, su esencia— viene definido por la gramática o por las reglas del lenguaje que usamos para hablar de dicho objeto. Dios podrá existir o no; lo que, sin embargo, es necesario es que tal objeto se ajuste a las reglas que rigen su concepto. Decimos así que el concepto de dios es el concepto de un ente que a la vez es el ser necesario (no podría no haber existido) y el ser infinito (suma perfección). Y añadimos que ello es así por definición, necesariamente; y que, por tanto, un ente que no se ajustase a la conjunción de tales caracterizaciones no podría contar como dios. En definitiva: son las reglas de uso que el concepto de dios tiene en el interior del discurso teológico aquello que define qué tipo de cosa sería dios. No es el caso contrario: no establecemos el significado o las reglas de uso del concepto de dios a partir de la inspección y del reconocimiento del objeto dios. Ni siquiera es el caso que alguien, mediante el concurso de intuiciones de un poder extraordinario, pudiera derivar las reglas de uso o la significación del concepto de dios a partir del objeto dios sin poder luego mostrarnos el objeto del cual las deriva. Dios por definición no es el tipo de cosa que podamos encontrarnos en la parada del autobús, sea cual sea el estatus ontológico de dicha parada. Por ello la teología recorre el camino que va de la semántica a la ontología, pero no el contrario. Llamemos a este hecho el carácter infundamentado del concepto de dios.

Como vemos, el ejemplo es iluminador: (i) la esencia de dios viene marcada por la gramática del concepto dios; (ii) lo único que es necesario respecto a dios viene fijado por las reglas de uso o la gramática del concepto de dios; (iii) tales necesidades sólo dan lugar a proposiciones que explicitan las reglas de uso del concepto de dios —es decir, necesidades metafísicas respecto a dios—, pero no la existencia del objeto dios; (iv) y, por último, la gran dificultad con respecto al concepto de dios es, como acabamos de decir, que a dios no podemos encontrárnoslo en la parada del autobús y, por tanto, no podemos derivar del objeto dios la significación o las reglas de uso del concepto dios, es decir, su esencia o la descripción de qué tipo de cosa sea.

Ahora bien, ¿hasta qué punto la referencia al concepto de dios y la teología es esclarecedora respecto el problema de la relación lenguaje-realidad? Podríamos decir que se trata de una exageración, pero una exageración iluminadora de la situación en que se encuentran nuestros conceptos

respecto la realidad. Se trata de una exageración porque ya de entrada, hay que notar una diferencia importante entre uno y otro caso: mientras que en la parada del autobús no podemos encontrarnos con dios sí que podemos encontrarnos con gran cantidad de objetos que parecen corresponder a conceptos de nuestros lenguajes. Se trata, sin embargo, de una exageración iluminadora porque para Wittgenstein, y pese a las diferencias, continuaría siendo válida la idea de que no es posible derivar la significación o las reglas que rigen el uso de nuestros conceptos a partir de las supuestas realidades que les corresponden. De nuevo: se trata de una exageración porque la apelación al concepto de dios en ningún caso puede ser la explicación cabal y completa de la relación entre lenguaje y realidad. La infundamentación ontológica del concepto de dios no es extrapolable a la totalidad de los conceptos: debemos estar preparados a diversos tipos de infundamentación.

El sentido de lo que acabamos de llamar «infundamentación de los conceptos» puede entenderse mejor si reparamos en el hecho de que Wittgenstein está luchando contra el dualismo epistemológico que supone ya plantear la cuestión de la relación entre lenguaje y realidad en los términos de «lenguaje y realidad» o «concepto y objeto». Y no es que no sean distintos la realidad y el lenguaje o los conceptos y los objetos. De hecho no solemos confundirlos y para muchos propósitos es conveniente tratarlos separadamente. El problema, sin embargo, es que toda realidad es una realidad lingüística en el sentido que no podemos tener un acceso a la realidad que no sea un acceso lingüístico, no podemos referirnos a la realidad sino a través del lenguaje. Podríamos decir que preexistiendo la realidad al lenguaje las cosas no preexisten al lenguaje. Por el contrario es el lenguaje o, más en concreto, la gramática profunda que rige nuestras expresiones la que determina qué tipos de cosas existen, cuál sea la ontología de nuestro mundo. Dicho con otras palabras: la realidad no debe ser ya entendida como aquello que está enfrente del lenguaje y que éste describe sino que debemos entender por realidad, realidad organizada lingüísticamente.

He aquí de donde surge lo que hemos visto que Wittgenstein calificaba en el texto anterior de «*gran dificultad*» y que es lo que da origen a la «infundamentación de los conceptos» que estamos comentando. El problema no es que tengamos un acceso a la realidad más allá de cualquier lenguaje, pero que por algún motivo desafortunado nos resulte imposible comunicar cómo es la realidad en sí misma sin pasar por el cedazo de la gramática. No nos encontramos con una dificultad de tipo empírico como podría ser, por ejemplo, la prohibición que el estado norteamericano mantiene sobre la documentación del asesinato de J.F. Kennedy en 1963. No se trata de una imposibilidad de tipo empírico, sino de una imposibilidad conceptual: no nos es posible adoptar una perspectiva no-lingüística o, si se quiere, a-conceptual.

Ahora bien, si como decimos la gramática es el cedazo que determina qué tipo de cosas existen y cuál es su esencia parece obligado esclarecer el

estatus de la gramática, y así determinar en qué sentido estarán infundamentados nuestros conceptos. Y aquí dos características se destacan en la posición wittgensteiniana: el carácter autónomo de la gramática respecto a la realidad y su carácter arbitrario. El lenguaje es un producto histórico-social, es una actividad social o, mejor, una forma de vida sometida a reglas públicas y compartidas, cuya fundamentación no es *prima facie* sino «el acuerdo» implícito y consuetudinario entre los hablantes de usar de maneras concretas las expresiones lingüísticas. De ahí el carácter autónomo y arbitrario de la gramática, su infundamentación ontológica.

Consecuencia de ello será que diversos lenguajes podrán representar diversas formas de vida, diversas gramáticas y así ofrecer diversas visiones de la realidad. Es decir que nos es posible concebir diferentes formaciones conceptuales, diferentes lenguajes sin la misma gramática. Nos es posible concebir entonces que la gente que los use no estará utilizando un lenguaje que exprese las mismas esencias. Y aquí surge el problema que plantea las tesis (iii) de lo que hemos denominado idealismo lingüístico: ¿no se les quedaría a ellos oculta alguna cosa de la cual nosotros somos conscientes? ¿no estaría, por tanto, defendiendo Wittgenstein un idealismo lingüístico? Avanzando la conclusión ya anunciada repetamos que Wittgenstein no suscribe tales posiciones.

La filosofía del lenguaje del segundo Wittgenstein puede ser entendida en sentido genérico como la conjunción de las siguientes tres tesis: una tesis nominalista, una tesis convencionalista y, por último, una tesis de explicación ontológica débil. En primer lugar, la tesis de que la significación lingüística no está en función de la existencia de esencias independientes y previas a la misma utilización de las expresiones lingüísticas: la significación y la aplicación reiterada de una expresión lingüística no es explicable en función de la existencia de un objeto cualquiera que sea su estatus o de una regla que como correlato suyo actúe como su explicación. Por el contrario, y eso ya apunta a la tesis del convencionalismo, la significación y aplicación reiterada de una expresión lingüística sólo es explicable a partir de la mera utilización o uso a que está sometida esta expresión, donde esta utilización viene fijada por «acuerdos», costumbres y convenciones sociales reflejadas en las reglas y criterios de su uso. Dicho de otra manera: es el mismo uso el que se justifica a sí mismo.

Por último, y en este punto, interviene ya la tesis de explicación ontológica débil: pese a que el uso de un concepto sólo está justificado por su propio uso, hay ciertos hechos naturales muy generales que «explican» los conceptos, los usos o las esencias constituidas por y en el lenguaje. Respecto a esta última tesis Wittgenstein en las *Investigaciones Filosóficas* presenta su posición de la siguiente manera:

«Si la formación de conceptos se puede explicar a partir de hechos naturales, ¿no nos debería interesar entonces, en vez de la gramática, lo

que subyace a ella en la naturaleza? —Ciertamente, también nos interesa la correspondencia de conceptos con hechos naturales muy generales. (Con aquéllos que debido a su generalidad no suelen llamar nuestra atención). Pero resulta que nuestro interés no se retrotrae hasta esas causas posibles de la formación de conceptos; no hacemos ciencia natural; tampoco historia natural —dado que también podríamos inventar una historia natural para nuestras finalidades.

No digo: Si tales y cuales hechos naturales fueran distintos, los seres humanos tendrían otros conceptos (en el sentido de una hipótesis). Si no: Quien crea que ciertos conceptos son los correctos sin más; que quien tuviera otros, no apreciaría justamente algo que nosotros apreciamos —que se imagine que ciertos hechos naturales muy generales ocurren de manera distinta, y le serán comprensibles formaciones conceptuales distintas a las usuales» (I.F., 2.^a parte, XII).

Intentemos comprender a Wittgenstein. Más en concreto: intentemos comprender cómo casan las tres tesis mencionadas y por qué lo que resulta no conduce al «idealismo lingüístico». Consideremos a tal efecto, por ejemplo, el caso del lenguaje de las «sensaciones». De acuerdo con Wittgenstein nuestro concepto de «sensación» o, si se quiere, el uso que hacemos de las expresiones de sensación tiene como regla gramatical la asimetría entre la primera y la tercera persona, es decir, el hecho de que distintos criterios rigen la atribución en tiempo presente, por ejemplo, del dolor para el caso de uno mismo y para el caso de los demás. Según Wittgenstein, cuando yo me atribuyo a mí mismo el concepto de dolor realizo una atribución que tiene las siguientes características: (i) no es posible el error; (ii) no se basa en criterios de reconocimiento e identificación de la supuesta entidad dolor ni de la conducta del dolor; (iii) no realizo un enunciado descriptivo sino un enunciado expresivo que sustituye la conducta natural del dolor (p.e., el grito). Por el contrario en el caso de la atribución a terceros tales características sí que se producen: (i) es posible el error; (ii) mi atribución se basa en el reconocimiento e identificación de la conducta del dolor; (iii) y sí que realizo un enunciado descriptivo sobre la conducta del otro.

Pues bien, y en función de lo que decíamos hace un momento sobre el carácter autónomo y arbitrario de la gramática, podríamos afirmar que esta «asimetría» no representa la descripción de algún hecho de la realidad ni que tampoco encuentra su justificación o su fundamentación en algún hecho de la realidad. Por el contrario, simplemente es para Wittgenstein una propiedad del lenguaje o, si se desea, del uso o de las convenciones que regulan la aplicación significativa de los conceptos de sensación. En consecuencia, un lenguaje que no tenga este rasgo de la «asimetría» no será un lenguaje sobre las sensaciones, sino sobre algo distinto. Ahora bien, ¿por qué esto no conduce al idealismo lingüístico en tanto que parece implicar un convencionalismo exacerbado? La respuesta de Wittgenstein sería la siguiente: si bien es cierto que el rasgo de la «asimetría» no se deriva de la

realidad, también es cierto que le corresponde algún hecho general de la realidad: por ejemplo, y como una cuestión de hecho, el que no sentimos —no nos duelen— los dolores de los otros.

De acuerdo con Wittgenstein —y de el carácter débil de su tesis de la explicación ontológica— no hay explicación o justificación filosófica posible de la gramática, pero sí que podemos aducir la existencia de ciertos hechos generales en la naturaleza —y, por extensión, también en ocasiones en el medio social— que corresponden a las reglas gramaticales. Dicho de otra manera: no hay explicación filosófica pero sí que puede haber una explicación causal. Es por ello que no podemos intentar justificar la «asimetría» del lenguaje de las sensaciones a partir, por ejemplo, de la existencia de un hecho como el siguiente: «cada uno puede sentir o tener sus propias sensaciones pero no las de los otros». Y no podemos hacerlo porque una afirmación tal si pretende ser una descripción de la realidad ya incorpora la conceptualización que es dependiente de la misma formación gramatical que estaríamos intentando justificar. Por contra, sí que podemos aducir como una «causa» —y no como una «razón» filosófica— de esta formación gramatical el hecho empírico y contingente que somos un tipo de organismos de los cuales, como cuestión de hecho, no sentimos ni tenemos los dolores de los otros. O más prosaicamente: es un hecho empírico y contingente que no nos tomamos aspirinas cuando alguien afirma de él mismo que tiene dolor, y eso sin prejuicio de los lazos de amistad que puedan unirnos con él.

Igualmente, y usando un ejemplo del propio Wittgenstein (vid., *Zettel*, § 331-§ 338; *Remarks on Colour*, I. § 3 y ss), nuestro lenguaje del color no se basa en la existencia de esencias del color independientes de los usos de los conceptos de color; ni siquiera en la existencia de los colores como entidades individuales y recurrentes bien en los objetos, bien como entidades mentales. No obstante, que hay ciertos hechos naturales (p.e., hechos fisiológicos) o de índole social (p.e. necesidades de clasificación) en la base funcionando como «causas» de nuestro lenguaje del color se hace evidente cuando imaginamos la posibilidad de otras formaciones conceptuales y qué nos hace preferir una a otra. Por ejemplo, imaginemos un lenguaje en el cual vayan juntas las atribuciones de color y forma bajo un único concepto. Parece claro que los conceptos de este nuevo lenguaje no expresarán la misma esencia o no tendrán la misma gramática ni significatividad que el nuestro, aunque puedan estar emparentados. Ahora bien, ¿de qué dependerá la existencia de estos lenguajes? Filosóficamente de nada o, si se quiere, del mismo hecho trivial de que existen, esto es, que son utilizados: como antes decíamos sólo el uso justifica al propio uso. Si, por el contrario, queremos una explicación causal y, por tanto, no filosófica de por qué en nuestro lenguaje los conceptos de color no incorporan atribuciones de forma, entonces podríamos apelar al hecho social de que para nosotros —para nuestra concreta forma de vida social— color y forma son inde-

pendientes: no tenemos una forma de vida para la cual sea socialmente relevante, económicamente interesante o vitalmente importante unir forma y color en un único concepto.

Y algo similar cabría decir del caso de diversos lenguajes de sensación. Imaginemos, como hace Wittgenstein (vid., *Zettel*, § 380 y ss), una comunidad lingüística donde hay dos conceptos de «dolor»: uno aplicable a los casos donde es pública la causa de color —p.e., una herida—; y otro para los casos donde el dolor no tiene causas externas y observables. Además imaginemos que ambos usos van acompañados de diferentes reacciones sociales: en el primero reacciones de compasión, en el segundo de burla. Respecto esta posibilidad escribe Wittgenstein:

...«Pero, entonces, ¿no notan realmente la semejanza?» —¿Tenemos acaso un concepto siempre que existe una semejanza? La pregunta es: ¿es importante la semejanza para ellos? ¿Y debe serlo? ¿Y por qué no debería atravesarse su concepto con nuestro concepto «dolor»?

Pero en tal caso, ¿no pasa por alto este hombre algo que está ahí? No hace el menor caso de ello: ¿y por qué tendría que hacerlo? —Pero en esas circunstancias, su concepto es fundamentalmente distinto del nuestro. —¿Fundamentalmente distinto? Distinto. —Pero en tal situación es como si su palabra no pudiera designar lo mismo que la nuestra. O sólo una parte de eso. Pero así es como debe aparecer, si su concepto es distinto. Pues la indeterminación de nuestro concepto puede proyectarse, para nosotros, en el objeto que designa la palabra. De manera que si faltara la indeterminación, tampoco sería «lo mismo designado». La figura que empleamos simboliza la indeterminación. (*Zettel*, § 380, § 381.)

Este ejemplo es particularmente ilustrativo de la posición de Wittgenstein. Comencemos por el problema de la «semejanza». Podemos representar la situación de la siguiente manera: hay en la comunidad lingüística A un juego de lenguaje con el concepto «D»; y en la comunidad B otro juego lingüístico con los conceptos «d1» y «d2»; *ex hypothesi*, aquello que abarca el uso del concepto «D» es también abarcado por la conjunción de los usos de «d1» y «d2». Podemos caracterizar la posición de Wittgenstein de la siguiente manera: la significatividad de «D» y de «d1» y «d2» no es explicable bajo el modelo «*nomennominatum*», esto es, no existe, por una parte, la esencia de «D», «d1» y «d2» y, por otra, el uso de «D», «d1» y «d2». Por el contrario, la significatividad de «D», «d1» y «d2» sólo es explicable en función de su uso o de su aplicación, esto es, de las reglas gramaticales que los gobiernan. Hasta aquí, el resultado de la combinación de las tesis nominalistas y convencionalistas anteriormente citadas.

El problema, sin embargo, empieza ahora. Si Wittgenstein acepta que a estas formaciones conceptuales —esto es, a «D», «d1» y «d2»— les corresponde algún «hecho natural muy general» y si tenemos presente que el

uso o la significación de «D» abarca el mismo que el uso o la significación del tandem «d1-d2» y, por tanto, les corresponde el mismo «hecho natural muy general», entonces se nos presentan dos interrogantes: ¿por qué la comunidad A sólo tiene un concepto donde la comunidad B tiene dos?; y ¿por qué la comunidad B tiene dos conceptos donde la comunidad A sólo tiene uno?

Aceptemos la respuesta naturalista de Wittgenstein: así y así son las cosas, o así y así viven y hablan estos seres humanos. O aceptemos como explicación causal no-filosófica la apelación a rasgos sociales, culturales, etc., como, por ejemplo, el hecho de que para la forma de vida de los hablantes de la comunidad B resulte importante distinguir entre el dolor con causas internas y el dolor con causas externas y observables. Sin embargo, concedido esto todavía quedan interrogantes por contestar: ¿son los miembros de la comunidad B conscientes de alguna «diferencia» de la cual los miembros de A no son conscientes? Y al revés, ¿son ignorantes los miembros de la comunidad B de alguna « semejanza » de la cual los miembros de A sí que son conscientes? Planteado de otra forma: ¿no les resultará a los miembros de B que el concepto «D» de A es un concepto «indeterminado» ya que de hecho con su uso ellos no sabrían si tener lástima o reírse de quien dijera «tengo D». O por el contrario, ¿no verían los miembros de A que los conceptos «d1-d2» de B pretenden establecer una diferencia gratuita?

Wittgenstein en *Zettel* § 380-381, como acabamos de ver, ofrece una respuesta nominalista: a los miembros de B no se les puede plantear la cuestión de la «semejanza» entre «d1» y «d2» porque aquello que significa «criterios de semejanza» sólo es especificable dentro de un concepto y si este concepto no existe ¿de dónde podríamos extraer unos tales criterios? Igualmente, a los miembros de A no se les puede plantear la cuestión de una «diferencia inadvertida» dentro del uso de «D» porque los criterios de «diferencia» no son, en realidad, otra cosa que «criterios de ausencia de semejanza». Si los «criterios de diferencia» fuesen concebidos positivamente eso implicaría la introducción de nuevos conceptos y el abandono del concepto «D», pero no podemos poseer criterios cuando todavía no existen los conceptos (vid. también, *Remarks on Colour*, I, § 14; III § 42, § 86 y ss; § 154, § 296).

Dicho de otra manera: el problema de apelar rasgos de la realidad — bien sean «semejanzas», bien sean «diferencias»— es, para Wittgenstein, un problema de «cambio conceptual» o, si se quiere, de introducción de nuevas distinciones gramaticales. De esta manera, continúa siendo la gramática la que determina la esencia. O como dice él mismo: «*si hablas sobre la esencia, sólo estás constatando una convención*» (*Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*, I, § 74). Y ¿cuáles son los mecanismos de ese cambio? Sin entrar en este problema, una cosa parece clara: Wittgenstein no reconoce ninguna solución que intente derivar o justificar filosóficamente la introducción de reglas de gramática a partir

de rasgos de la realidad, aunque puedan actuar como causa suya. Es decir, en ocasiones podrán ser los hechos naturales los que dejen de hacer bondad a nuestros conceptos, dejando al descubierto, por inservibles, nuestras formaciones conceptuales; en otras ocasiones podrán ser los hechos sociales. Con todo no existe fundamentación ontológica de nuestras formaciones conceptuales.

De esta manera creo que podemos ya entender dos cosas: de una parte, por qué Wittgenstein no defiende un idealismo lingüístico; de otra, por qué en el capítulo XII de la segunda parte de las *Investigaciones filosóficas* nos recomendaba no cometer el error de considerar nuestras formaciones conceptuales como las «correctas». La admisión de posibles «explicaciones causales», aunque no puedan ser usadas como «explicaciones filosóficas» —lo que hemos denominado la tesis wittgensteiniana de explicación ontológica débil—, nos indica que la forma como la gramática crea la esencia no es equivalente a una creación *ex nihilo*. Como vemos Wittgenstein no acepta la tesis (i) del idealista lingüístico. Al mismo tiempo nos indica también cuál es el tipo de límite que hay en la explicación filosófica que, dentro de la tradición racionalista, pretende encontrar y ofrecer una explicación de todo y en este caso de la significación lingüística. Pero además debemos entender estas observaciones como un correctivo a la tendencia hacia el etnocentrismo consistente en considerar nuestras formaciones conceptuales como las correctas y las únicas posibles. Dada la posibilidad de formaciones conceptuales diversas y legítimas pierde entonces sentido la pretensión de que nuestros conceptos sean los únicos posibles o los únicos correctos.

En este punto tenemos, sin embargo, que hacernos cargo todavía de dos interrogantes. En primer lugar, ¿no significa la misma posibilidad del ejemplo anterior que alguna cosa en común ha de existir entre «D» y el tandem «d1-d2», ya que el ejemplo presupone que «D» y «d1-d2» abarcan el mismo ámbito de fenómenos? Y en segundo lugar, ¿no implica esta solución que de no haber lenguaje o, si se quiere, hombres con lenguaje no habrían dolores, colores, formas,...?

Respecto la primera cuestión, Wittgenstein contestaría, sin abandonar la idea del carácter arbitrario de la gramática ni su nominalismo extremo, que esta pregunta está mal planteada. Que se trata de un intento ilegítimo de hacer descansar la gramática en la ontología, de justificar filosóficamente las reglas gramaticales existentes o de justificar la introducción de un nuevo concepto. Con todo, Wittgenstein no negaría la legitimidad de esas posibilidades —por ejemplo, intentar que los hablantes de B abandonasen el tandem «d1-d2» en favor de D. Pero no lo estaría en función del reconocimiento de una esencia común a «D» y «d1-d2», sino a través de la similitud de la conducta y de la naturaleza humana, esto es, en función del acuerdo en la praxis de los seres humanos, ya que como escribe él mismo, «*el modo común de actuar de los hombres es el sistema de referen-*

cia por medio del cual interpretamos un lenguaje extraño» (Investigaciones Filosóficas, § 206).

Pasemos al segundo interrogante. De nuevo aquí la pregunta parece estar mal planteada, según Wittgenstein. Porque, por ejemplo, ¿en qué concepto de «dolor», de «color» o de «forma» estábamos pensando al formularla? Si se trata del concepto de «dolor» tal y como los usamos los hombres en nuestras prácticas lingüísticas, entonces resulta claro que sin lenguaje humano carecería de sentido hablar de «dolores», «colores» o de «formas». Sin embargo, esto es distinto de la afirmación que sin tales conceptos —o que sin los lenguajes que los incorporan— no existirían los hechos naturales que están a su base. Por decirlo haciendo uso del ejemplo anterior: los usuarios de «D» y los usuarios de «d1-d2», a pesar de conceptualizar la realidad de forma diversa, comparten una misma realidad, los mismos hechos naturales generales (vid., p.c., *Remarks on Colour*, I, § 14).

Estas respuestas de Wittgenstein —«*el modo común de actuar de los hombres*» y el hecho de que todos los seres humanos tenemos la misma naturaleza y compartimos la misma realidad (los mismos hechos naturales muy generales)— explicarían adicionalmente dos hechos importantes. En primer lugar, que «D» y «d1-d2» sean formaciones conceptuales que se entrecruzan o que siendo «distintas» no sean, como enfatizaba el propio Wittgenstein, «fundamentalmente distintas»; digamos que entre ellas se mantienen ciertas «semejanzas de familia». Segundo: que sería posible la comunicación entre los hablantes de A y los de B; o que unos y otros pudiesen aprender las formaciones conceptuales que les son extrañas; o, simplemente, que unos y otros pudiesen imaginarse significativamente, como nosotros hacemos, formaciones conceptuales alternativas.

En consecuencia: podemos afirmar que Wittgenstein tampoco suscribe la tesis (iii) del idealista lingüístico. No habría, en rigor, fragmentos de la experiencia que fuesen *per se* incomunicables o fragmentos de experiencia de los que un hablante de un lenguaje determinado no pudiera llegar a ser consciente por estar encerrado sin remedio en la visión de la realidad que su lenguaje configura. La autarquía epistémica que los lenguajes y que los conceptos nos imponen es también relativa.

El «realismo sin empirismo» de Wittgenstein, como se puede apreciar, propicia un «relativismo lingüístico» pero no un idealismo. Y se trata de relativismo porque en la filosofía del lenguaje del segundo Wittgenstein condiciones de verdad y significado van unidos: aprendemos a usar los conceptos al mismo tiempo que aprendemos de qué podemos dudar, estar ciertos o qué puede ser verdadero-falso. Llevando el problema al terreno epistémico, digamos que aquello que puede ser conocido, creído o dudado —lo que puede ser verdadero o falso— viene delimitado por los juegos del lenguaje, esto es, por las «necesidades metafísicas» que configuran la significación de nuestros conceptos. A pesar de ello, y como hemos visto, este relativismo wittgensteiniano da una solución a los problemas de inter-

pretación o de traducción radical que parece frenar el grado de disparidad o de divergencia en que pueden encontrarse las diversas visiones de la realidad. Estas disparidades o divergencias están limitadas por una especie de fondo común: el hecho de que los seres humanos compartimos una misma naturaleza, una forma natural común de reaccionar y también por el hecho de que compartimos los mismos hechos naturales generales.

Esta cortapisa wittgensteiniana contrasta con los planteamientos que del relativismo lingüístico ha hecho W.V. o Quine y, con anterioridad, los etnolingüistas E. Sapir y B. Lee Whorf. Estos autores estarían inmersos en una posición empirista que Wittgenstein no adopta. Tanto para Sapir y Lee Whorf como para Quine el relativismo lingüístico surge por la organización diversa y divergente que los conceptos realizan sobre el material neutro de la experiencia sensible, el llamado «flujo caleidoscópico de las sensaciones». Tal perspectiva es empirista y sucumbe a lo que en ocasiones se ha denominado al tercer dogma del empirismo, es decir, la idea de que tiene sentido y valor filosófico hablar de datos sensoriales no-conceptualizados.

Por contra, la perspectiva wittgensteiniana no es empirista. Desde su teoría del significado el llamado «flujo caleidoscópico de las sensaciones» es un recurso semánticamente innecesario. El segundo Wittgenstein mantiene en este sentido un pragmatismo lingüístico mucho más coherente que el de los autores citados. Se trata de una posición que considera al lenguaje como un conjunto de conductas sociales en las que los hablantes han sido adiestrados y en las cuales los usos de las expresiones lingüísticas —los juegos del lenguaje— sustituyen, sofistican, enriquecen y aquilatan reacciones naturales de los seres humanos. Así lo que hay en común entre los seres humanos y por debajo del lenguaje no es «el flujo caleidoscópico de las sensaciones», y si lo hay no es relevante para el significado, sino la manera común de actuar los seres humanos, esto es, el que compartamos una misma naturaleza y unos mismos hechos naturales muy generales.

Con este planteamiento Wittgenstein se evita las dificultades que Quine ha encontrado para solventar los problemas que surgen alrededor del concepto de sinonimia y del problema de la traducción radical; con otras palabras: los problemas de la sinonimia intralingüística y de la sinonimia interlingüística. Wittgenstein no precisa apelar como hace Quine a una socialización *a posteriori* de la sinonimia y de la analiticidad estimulativas que habían quedado legitimadas sólo para el ideolecto personal de cada hablante. La argucia metodológica de Quine, que consiste en apelar a un «para casi todos», es consecuencia de su planteamiento empirista que toma como punto de partida «el flujo caleidoscópico de las sensaciones» de cada hablante y sólo sobre él se entienden los significados como las disposiciones a responder a estímulos sociales observables y compartidos. Por el contrario, para Wittgenstein la sinonimia intralingüística vendría garantizada por la identidad de uso de una expresión lingüística y ninguna privacidad casera la pondría en entredicho. A su vez, la indeterminación de la sinoni-

mia interlingüística —la indeterminación de la traducción quincana— dejaría de ser sistemática ya que, pese a las posibles vaguedades e incompletudes, la manera común de actuar de todo los seres humanos parece jugar como fondo y garante de la comprensión y de la traducción radical.

Antoni DEFEZ I MARTÍN
(Universidad de Valencia)

BIBLIOGRAFIA

- WITTGENSTEIN, L.: *Investigaciones Filosóficas* (Philosophische Untersuchungen) (1949). Traducción: A. García Suárez & U. Moulines. U.N.A.M., Crítica-Grijalbo. Barcelona, 1988.
- WITTGENSTEIN, L.: *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática* (Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik) (1978). G. H. von Wright, R. Rhees & G.E.M. Anscombe (eds.). Traducción: Isidoro Reguera. Alianza Edit. Madrid, 1987.
- WITTGENSTEIN, L.: *Remarks on Colour* (Bemerkungen über die Farben) G. E.M. Anscombe (ed.). Traducción: L. McAlister & M. Schättle. Basil Blackwell. Oxford, 1977.
- WITTGENSTEIN, L.: *Zettel* (1967). G.E.M. Anscombe & G.H. von Wright (eds.). Traducción: O. Castro & U. Moulines. U.N.A.M. México, 1979.