

IMPORTANCIA DEL LENGUAJE Y DEL MÉTODO FILOSÓFICO

EN EL SEGUNDO WITTGENSTEIN^{1,2}

IMPORTANCE OF THE LANGUAGE AND THE PHILOSOPHICAL METHOD IN THE LATER WITTGENSTEIN

Héctor Rodolfo Bentolila^{3,4}

RESUMEN

El artículo responde a la pregunta *¿por qué importa el lenguaje en filosofía?*, formulada hace más de cuarenta años por el filósofo canadiense Ian Hacking. Al hacerlo, parte de la nueva concepción del método filosófico desarrollada por Wittgenstein en sus *Investigaciones Filosóficas*. El objetivo es mostrar que el lenguaje importa a la filosofía, sobre todo, como el *medio natural* en que los seres humanos actúan y se mueven habitualmente. De dicha condición, y de comparar los *usos* filosóficos del lenguaje con las *acciones lingüísticas* y *no lingüísticas* primitivas –de donde derivan aquellos– se desprende un estilo de actuar que disuelve los *pseudoproblemas* de la filosofía tradicional.

Palabras clave: Filosofía, acción, usos del lenguaje, medio, problemas, filosóficos.

ABSTRACT

The article answers the question *Why does language matter in philosophy?* Formulated more than forty years ago by the Canadian philosopher Ian Hacking. In doing so, part of the new conception of the philosophical method developed by Wittgenstein in his *Philosophical Investigations*. The aim is to show that language matters to philosophy, above all, as the *natural environment* in which human beings act and move habitually. From this condition, and from comparing the philosophical *uses* of language to primitive

¹ Recibido: 29 de septiembre de 2017. Aceptado: 22 de junio de 2018.

² Este artículo se debe citar: Bentolila, Héctor Rodolfo. "Importancia del lenguaje y del método filosófico en el segundo Wittgenstein". *Rev. Colom. Filos. Cienc.* 18.36 (2018): 89-102.

³ Docente Titular de Filosofía del Lenguaje. Facultad de Humanidades, Departamento de Filosofía, Universidad Nacional del Nordeste (UNNE). Correo electrónico: hbentolila.40@gmail.com.

⁴ Corrientes, Argentina.

linguistic and not linguistic actions - from which they derive - a style of action emerges that dissolves the *pseudoproblems* of traditional philosophy.

Keywords: Philosophy, action, uses of language, medium, philosophical problems.

1. INTRODUCCIÓN

Aunque el interés de la filosofía en el lenguaje puede remontarse hasta el *Crátilo* de Platón lo cierto es que el análisis y la reflexión sobre el mismo no se tornaron igualmente importantes para ella sino hasta mediados del siglo pasado. Fue entonces cuando los filósofos comprendieron que no eran las ideas de la razón o de los sentidos, ni el significado objetivo como expresión del pensamiento, sino las propias *oraciones* del lenguaje natural las verdaderas encargadas de mediar entre las diversas respuestas – conductas o acciones– con que los hombres reaccionamos a las cosas, y esas mismas cosas, en cuanto ellas son posibles como tales –es decir, cosas con sentido–, solo en el contexto lingüístico previo que las interpreta, o frente al cual se revelan como límite.

De este cambio de paradigma filosófico daba cuenta hace más de cuarenta años el filósofo e historiador de la ciencia Ian Hacking (1979), en su obra *¿Por qué el lenguaje importa a la filosofía?* En ella se refería a la ruptura de la nueva filosofía del lenguaje con las formas tradicionales de tratamiento del mismo en la historia; y lo hacía comparando lo que llamaba el “apogeo de las oraciones”, característico de la filosofía actual, con el “apogeo de las ideas” y el “apogeo del significado”, típicos del pensamiento clásico y moderno, así como de la filosofía contemporánea hasta la primera mitad del siglo pasado. Al escribir sobre lo primero, Hacking citaba a Feyerabend, desde el punto de vista de la filosofía de la ciencia, como a Davidson y a Quine, desde la perspectiva de una filosofía lingüística, para mostrar el punto en el que el lenguaje importaba a la filosofía. Según su análisis de la cuestión, podía concluirse que el lenguaje era importante en la medida en que, al exponer su funcionamiento en la vida real y en la práctica científica y filosófica, los hombres aprendemos a liberarnos de los errores de las teorías del significado y de la verdad que apelan a entidades abstractas o a tecnicismos lógicos para explicar la correspondencia entre supuestas “oraciones de observación” y la observación de hechos, o entre proposiciones

verdaderas y los datos empíricos que la confirman. Al contrario de estas posiciones, Hacking sostenía que no había significados que estuvieran por encima o por debajo de las oraciones que los científicos emplean al conocer, ni había más oraciones verdaderas que aquellas que dependían en algún grado del acuerdo entre los usuarios del lenguaje y que, por tanto, aseguraban también un nivel de traducción entre conductas lingüísticas distintas. Al final de su libro, el autor terminaba afirmando que la relevancia del lenguaje para la filosofía se captaba “por lo que el conocimiento ha llegado a ser”, puesto que, en relación con este, nuestras oraciones, el lenguaje o el discurso, ya no eran concebidos como “una mera herramienta para compartir experiencias”, ni tampoco como el intermediario “entre el sujeto cognoscente y lo conocido”, sino primero y fundamentalmente, como aquello que “constituye el conocimiento humano” (Hacking 230).

Sin embargo, aunque el análisis de Hacking y su respuesta a la pregunta que da título a su libro representan una contribución significativa a la discusión sobre el tema, en mi opinión, la misma no alcanza sino a mostrar solo un *aspecto* del cambio radical que supone, para la filosofía en general, el descubrimiento de la función mediadora de las oraciones o del lenguaje en la constitución del conocimiento y de la acción. Otro aspecto de ese cambio, donde se manifiesta de modo más contundente el poder del lenguaje en la tarea filosófica de dar razón de lo que hacemos y pensamos, es aquel que conecta los *usos* de las palabras u oraciones que empleamos al hablar o escribir con las *acciones* con las que están entrelazados socialmente. Del análisis de dicha conexión se deriva una perspectiva *crítica* fundamental para el desenmascaramiento del uso filosófico del lenguaje y para la disolución de algunos *mitos* que acompañan dicho uso, por ejemplo, el mito del lenguaje del pensamiento o del lenguaje privado, cuya naturaleza la filosofía se encargaría de explicitar *a priori* e independientemente de los lenguajes naturales; lenguajes de los que aquel representaría su auténtica forma lógica y a la que estos deberían ajustarse a fin de superar las antinomias y paradojas gramaticales.

De estas consideraciones resulta claro, para mí, que ningún otro filósofo como Wittgenstein ha ahondado tanto en la conexión antes aludida, u ofrecido a través de ella, descripciones detalladas y precisas de nuestras múltiples actividades naturales y comportamientos lingüísticos. En efecto, luego de su regreso a Cambridge y tras abandonar definitivamente

el atomismo lógico y la concepción pictórica del lenguaje de su primera etapa, sintetizada en el *Tractatus logico-philosophicus* (2017 [1921]), el segundo Wittgenstein desarrollará tanto una concepción revolucionaria del lenguaje, como un *método* y una variedad de técnicas, estrategias o “terapias” para disolver las abstracciones teóricas de la filosofía tradicional. A la luz de su nueva filosofía del lenguaje, tales abstracciones o mitos filosóficos se revelarán como verdaderos malentendidos o enredos mentales que el *método gramatical* y la *investigación conceptual* practicados desde 1930 ayudarán a disolver. Con motivo de ello, en lo que sigue me propongo ofrecer una respuesta a la pregunta de Hacking (¿por qué el lenguaje importa a la filosofía?), tomando como punto de partida la filosofía del segundo Wittgenstein y la importancia que asumen en ella los conceptos de *juegos de lenguaje* y de *formas de vida* para la ejecución del método gramatical, de cuyas aplicaciones o terapias dependen las elucidaciones conceptuales y críticas del lenguaje filosófico. El objetivo es mostrar, al final, que el lenguaje importa a la filosofía no solo como un nuevo *paradigma* de conocimiento, identificable por una manera nueva de entender nuestra relación con los hechos –a través de las oraciones en lugar de las ideas o los significados–, sino como la *manera natural* que tenemos los seres humanos de actuar, de un modo o de otro, en los diversos contextos prácticos donde nos movemos habitualmente. En otras palabras, como esa combinación de conductas naturales no lingüísticas y lingüísticas sobre las cuales crecieron y evolucionaron formas sofisticadas de “conductas expresivas” y usos estilizados de oraciones que, en ocasiones, se desconectaron de los juegos de lenguaje en los que surgieron, dando lugar a las *proposiciones filosóficas* y a los *pseudoproblemas* de la filosofía tradicional. En este sentido, el método de Wittgenstein –según sus palabras– nos enseña a regresar el lenguaje de su *uso filosófico* (o metafísico) a su *uso normal* recordándonos cómo se aplican las palabras que emplea el filósofo en contextos ordinarios, no filosóficos. El *modus operandi* de dicho método se hace patente a lo largo de la obra principal de esta etapa del filósofo, sus *Investigaciones Filosóficas* (2004 [1953]), razón por la cual la tomo como fuente principal para el objetivo que me propongo.

2. LENGUAJE Y MÉTODO EN *INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS*

Al referirse al apogeo de las oraciones en la tercera parte de su obra, llama la atención el escaso interés, por no decir casi nulo, que Ian Hacking dedica a la segunda etapa de la filosofía de L. Wittgenstein, tal como sí lo hace con la filosofía del *Tractatus*, a la que al menos dedica una sección de la segunda parte, cuyo tema es el apogeo del significado. No sabemos a qué puede obedecer este descuido del filósofo, pero quizá podemos conjeturar que, aunque el tema de la obra es la importancia del lenguaje en filosofía, la perspectiva general dominante es sobre todo epistemológica y de historia de la ciencia. Aun así, conviene destacar que los autores en los que Hacking más se detiene a comentar, esto es: Feyerabend o Kuhn y sus respectivas teorías de la ciencia, estas le deben mucho más al segundo Wittgenstein de lo que ambos están dispuestos a reconocer.

No es mi intención, sin embargo, polemizar con el punto de vista de Hacking, ni detenerme a analizar sus olvidos, sino más bien, como indiqué en la introducción, describir un *aspecto* del cambio de paradigma que él señala en la historia de la ciencia y que en la filosofía contemporánea tiene en Wittgenstein su máximo representante. A mi entender, el desarrollo de su filosofía a partir de 1930 implica una verdadera ruptura con los modos anteriores o tradicionales de hacer filosofía y, sobre todo, con las maneras como esta se ocupó del lenguaje. Desde este punto de vista, la segunda etapa de Wittgenstein implica mucho más que un mero cambio de interés del pensamiento, del significado por las oraciones. Por el contrario, ella introduce una discontinuidad con la historia de la filosofía, que conlleva a la sustitución revolucionaria de los esquemas y métodos de pensar heredados e implica, al mismo tiempo, una transformación de la filosofía *in toto*. Es así como la nueva filosofía de Wittgenstein se presenta ante las demás como un conjunto de métodos, o de diferentes *terapias*, que se llevan a cabo en el lenguaje de la filosofía y cuya aspiración es lograr que los problemas filosóficos desaparezcan completamente. Más bien, que dichos problemas, provocados por la incompreensión del funcionamiento del lenguaje, se revelen como lo que en verdad son, verdaderos enredos conceptuales o atolladeros mentales que mantienen a la filosofía permanentemente en cuestión consigo misma. Apreciar los problemas de la filosofía como pseudo-problemas ocasionados por el uso filosófico del lenguaje es, sin dudas, mucho más que asumir que ahora son las oraciones y no los significados los que

ocupan la atención del análisis filosófico. Pues, como dice Wittgenstein el “descubrimiento real es aquel que me hace capaz de dejar de filosofar cuando quiero” (IF 133)⁵.

En relación con esta aspiración del método wittgensteiniano, podemos decir que el lenguaje importa a la filosofía no solo en cuanto *medio* por el cual, tarde o temprano, ella puede liberarse de las confusiones conceptuales en las que ha caído al desconectarse teóricamente de las acciones lingüísticas cotidianas, o al inventarse uno modos de hablar inexistentes, sino que, sobre todo, el lenguaje importa como medio en el que *ya siempre* pueden surgir esas confusiones. Así pues, el resultado de la terapia filosófica no viene a ser sino el “descubrimiento de algún que otro simple sinsentido y de los chichones que el entendimiento se ha hecho al chocar con los límites del lenguaje” (IF 119) o, como nos lo dice el filósofo en otra de sus ingeniosas metáforas, ilustrativas del nuevo papel de la filosofía: el objeto de esta es: “Mostrarle a la mosca la salida de la botella cazamoscas” (IF 309).

Ahora bien, en esta concepción de la filosofía que Wittgenstein ensaya y adelanta en sus escritos intermedios, pero que, de manera especial, quedará completamente plasmada en *Investigaciones Filosóficas*, el tratamiento del lenguaje va unido como señalé antes a un abordaje distinto de este en la filosofía tradicional y en la del *Tractatus*. En dicho abordaje el filósofo vienés se ha ido desprendiendo paulatinamente de los puntos de vista de su primera obra y está ahora en condiciones de proponer una manera de investigar distinta a las conocidas en la filosofía, pues, en lugar de ocuparse de la esencia del lenguaje o de su forma lógica se ocupará ahora de recordar, ordenar y comparar sus variados funcionamientos en los contextos en los que las palabras o las oraciones se *usan* en un sentido o en otro. Así, al comparar su antigua perspectiva con la que pone en práctica en *Investigaciones*, Wittgenstein nos recuerda que, en aquel momento, la lógica representaba para él algo sublime y, además, pensaba que a ella “le correspondía una especial profundidad –un significado universal” (IF 89). Ella estaba, según le parecía,

en el fundamento de todas las ciencias [...] —Nace no de un interés por hechos del acontecer natural, ni de la necesidad de captar conexiones causales. Sino de una aspiración

⁵ En adelante citaremos las *Investigaciones Filosóficas* de Wittgenstein así: IF e inmediatamente el número del aforismo correspondiente.

a entender el fundamento, o esencia, de todo lo que la experiencia enseña. Pero no como si debiéramos para ello rastrear nuevos hechos: es más bien esencial a nuestra investigación el que no queramos aprender nada nuevo con ella. Queremos entender algo que está ya patente ante nuestros ojos. Pues es eso lo que, en algún sentido, parecemos no entender (IF 89).

A pesar de esto, tal punto de vista se le revelará más tarde como una ilusión filosófica, al descubrir que la forma lógica del lenguaje, en tanto que condición de posibilidad del decir con sentido, como las figuras del mundo que dicha lógica proyectaba dependían, en última instancia, de una manera particular de mirar el lenguaje –según la imagen del espejo- a través de un ideal (del “prejuicio de pureza cristalina”), como de la pretensión de fundamentarlo y de explicar cómo puede expresarse en él un sentido absolutamente determinado; esto es, de funcionar, presuntamente, como espejo perfectamente fiel, puro y cristalino.

Frente a la concepción formal del lenguaje de su filosofía anterior en *Investigaciones* nuestro filósofo defenderá una visión dinámica y contextual de este, partiendo de las expresiones u oraciones de la vida cotidiana; es decir, de esa totalidad de lenguajes y acciones entrelazadas socialmente que articulan diversos actos lingüísticos primitivos o juegos de lenguaje. El concepto central en esta etapa es pues el de *juegos de lenguaje*, a través del cual pondrá de relieve además que “hablar el lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida” (IF 23). En cuanto tal, no hay una esencia del lenguaje que la lógica pudiera representar, sino que hay múltiples lenguajes como posibilidades de empleo o uso de las oraciones que pueden ser descritas. Es por eso, que la filosofía tampoco puede “interferir en modo alguno con el uso efectivo del lenguaje; puede a la postre solo describirlo” (IF 124), porque como sostiene Wittgenstein, en contraste con la perspectiva tractariana inicial, no podemos tampoco fundamentarlo. La filosofía, por tanto, “deja todo como está” (IF 124), o, como dice en otra sección de *Investigaciones*, ella “expone meramente todo y no explica ni deduce nada” (IF 126).

De lo anterior se sigue, por otra parte, que no debemos comprender los estudios sobre los juegos de lenguaje corrientes, ni sobre el empleo normal de oraciones, como procedimientos tendientes a explicitar o reunir algún conjunto de reglas generales que todos debiéramos seguir en el futuro. Por el contrario, los juegos de lenguaje de que se ocupa la

filosofía, sostiene Wittgenstein, “están más bien ahí como *objeto de comparación*” (IF 130), y, aunque ellos no sean en realidad objetos sino, más que nada, *contextos prácticos* en los que se hace uso de las palabras o de las oraciones del lenguaje natural, en medio de actividades de una forma de vida; el estudio de ellos “debe arrojar luz sobre las condiciones de nuestro lenguaje por la vía de la semejanza y la desemejanza” (IF 130). De ahí que el método filosófico por excelencia sea el de la *descripción* de las acciones lingüísticas, de sus parecidos y de las finalidades que ellas persiguen al emplear los signos de lenguaje de distintas maneras. Como dice Wittgenstein, en este sentido, el filósofo procura a lo sumo “establecer un orden en nuestro conocimiento del uso del lenguaje: un orden para una finalidad determinada; uno de los muchos órdenes posibles; no el orden” (IF 132). De la misma forma, antes había dicho, refiriéndose a su nuevo método, que la investigación filosófica no se dirige a los fenómenos, “sino, como pudiera decirse, a las posibilidades de los fenómenos. Nos acordamos, quiere esto decir, del tipo de enunciados que hacemos sobre los fenómenos” (IF 90). De ahí, que el primer paso para evitar malentendidos lingüísticos, sea prevenirnos acerca de nuestra propensión a confundir los *enunciados gramaticales* –referidos al empleo de oraciones– con los *enunciados empíricos* –referidos a hechos o a estados de cosas–. En consecuencia, la actividad filosófica es una actividad esencialmente *conceptual* y los exámenes que propicia son de “índole gramatical”. Su tarea es, digámoslo así, devolver el lenguaje utilizado filosóficamente a su funcionamiento normal haciendo que, en el proceso, los problemas que la filosofía se había inventado y que la tenían atada desaparezcan o se disuelvan como malentendidos lingüísticos o pseudo-problemas conceptuales.

Por otro lado, cabe señalar que la índole gramatical del análisis o examen de los usos y empleos sociales del lenguaje nada tiene que ver con lo que a menudo entendemos por gramática, puesto que no se trata aquí de indicar o señalar ningún reglamento de uso adecuado de las palabras u oraciones de los lenguajes que hablamos, sino, al contrario, de hacer que se muestren mediante descripciones, comparaciones o analogías, las *reglas* que seguimos al actuar lingüísticamente de una manera o de otra, es decir, la *gramática* en profundidad que me hace usar el signo en este sentido y no en otro. Pero estas reglas y la gramática que ellas explicitan no son universales ni están determinadas de una vez para siempre, ellas pertenecen al juego de lenguaje que se describe en cada caso y son tan

autónomas y arbitrarias como los usos que regulan. En tal sentido, Wittgenstein nos invita a poner en práctica una filosofía del todo opuesta a las filosofías practicadas hasta ese momento, haciéndonos comprender que el error de los filósofos –y de nosotros con ellos– ha sido buscar explicaciones donde no las hay, donde solo deberíamos poder ver los “hechos como proto-fenómenos. Es decir, donde deberíamos decir: este es el juego de lenguaje que se está jugando” (IF 654). Del mismo modo, él critica también el hábito intelectual de imaginar unas intenciones significativas o comunicativas en el uso de las palabras u oraciones del lenguaje, a la manera de significados ocultos que el filósofo sería capaz de captar o de reconstruir racionalmente; pues, tal como se desprende del análisis gramatical, el *sentido* o *sinsentido* de los signos empleados en los lenguajes concretos no se determinan por ningún estado subjetivo o privado de la mente, sino por sus funciones en los juegos de lenguaje, donde intervienen como en una forma de vida. Hay, por tanto, en esta crítica, un llamado de atención wittgensteiniano sobre algunas teorías del significado que apelan a la noción de intención y que, como en las teorías pragmatistas desarrolladas más tarde por John Austin o John Searle, incurrir en supuestos subjetivos o psicológicos. Siguiendo esta misma línea, Alejandro Tomasini Bassols, por ejemplo, ha señalado que:

Es, pues, una falacia pretender explicar el significado de las expresiones por medio de las intenciones del hablante cuando estas pueden explicarse solo mediante la descripción del empleo de las palabras. Se podría sugerir que dicho empleo presupone a su vez intenciones, pero entonces es claro que en lo que caemos es en un regreso al infinito (Tomasini 233).

Ahora bien, desde esta perspectiva y con la nueva concepción de la filosofía y del método – gramatical y conceptual– que el autor de las *Investigaciones* nos muestra, la importancia del lenguaje en la filosofía resulta reafirmada una vez más y de una forma incomparablemente más radical que en el intento de Hacking. Pues, en efecto, considerando lo expuesto, puede verse que el *apogeo de las oraciones* se quedaría a medio camino si no ampliáramos la mirada hacia los juegos de lenguaje en los que cada oración, palabra o expresión constituye un *movimiento* en dicho juego; una conducta lingüística que realizamos siguiendo las reglas que aprendimos a seguir socialmente en los contextos de aprendizaje de la lengua, de la cual, la lengua materna es la primera, aunque no es la última ni permanece fija e inamovible con el tiempo.

3. IMPORTANCIA DE LOS USOS DEL LENGUAJE EN LA FILOSOFÍA

Con lo dicho hasta aquí queda claro que el lenguaje asume una significación especial en la nueva filosofía de Wittgenstein al operar como medio y fin al que apunta el análisis en el método gramatical o conceptual. En relación con el resto de la filosofía, en cambio, esa significación va unida al abandono del deseo de alcanzar la *esencia* del lenguaje, y a la realización, en su lugar, de una voluntad de despejar malentendidos y enredos mentales mediante la práctica concreta de describir los usos particulares del *lenguaje natural*, y de compararlos con los usos espurios e impropios del lenguaje de la filosofía. Pero, además, cabe agregar, con el *giro* hacia el lenguaje natural, el filósofo nos invita también a modificar nuestra actitud filosófica convencional, para poder “capar conexiones” entre juegos de lenguaje y formas de vida diferentes, o para “verlos” de una manera distinta, más clara y “perspicua”. Esto quiere decir, de una manera que nos permite liberarnos al final de los prejuicios y mitologías filosóficas, a fin de ampliar la comprensión de nuestras experiencias de lenguaje o prácticas lingüísticas.

Sobre este último punto, Peter Hacker ha ofrecido hace poco una lectura renovada del segundo Wittgenstein y de su concepción pragmática –o praxiológica– del lenguaje. En ella pone el acento en *El enfoque antropológico y etnológico de Wittgenstein* (2011) y en el carácter eminentemente social que el cambio de perspectiva reclama. Según su interpretación, los lenguajes que los hombres usamos, los juegos de lenguaje en los que tomamos parte o los actos de habla que realizamos en el contexto de nuestras actividades “son hechos antropológicos acerca de la historia natural del hombre” (Hacker 21). En cuanto tales, ellos son consecuencia de nuestras conductas contingentes de pensar, de sentir y de querer, las que, para Hacker, solo se distinguen de la conducta animal -de las que conservan su raíz- porque sus modos de expresión han sido social, cultural y simbólicamente moldeados. Las descripciones de esos hechos lingüísticos, juegos de lenguaje y formas de vida requieren entonces un enfoque que, según el propio Wittgenstein se parece al empleado por la antropología y la etnología, en cuanto nos permite adoptar “un punto de vista exterior para poder ver las cosas más *objetivamente*” (Wittgenstein 2007 199). Si bien, como el mismo filósofo se encarga de aclarar, esto no quiere decir que expliquemos la filosofía como etnología, ni como antropología, no obstante, al ver las cosas

de ese modo, las palabras que empleamos y los conceptos con los que operamos, por ejemplo, se muestran con otra luz, esto es, en tanto “*creaciones humanas, hechas, no halladas*” (Wittgenstein 2007 22, énfasis mío). Por lo tanto, no nos encontramos con ellos formando alguna esencia especial que nosotros debiéramos desentrañar lógicamente, sino que, por el contrario, los asumimos de manera práctica como herramientas útiles para fines humanos diversos.

En las *Investigaciones*, Wittgenstein compara el lenguaje con una *caja de herramientas* para muchos usos, y “tan diversas como las funciones de los objetos [en dicha caja] son las funciones de las palabras” (IF 11). De igual manera, siguiendo a Hacker, se puede interpretar el rol de los conceptos en tanto ellos también son instrumentos para el empleo de las palabras y, en cuanto tal, –como nos recuerda Wittgenstein– no tiene sentido “*qué* conceptos empleemos” (IF 569) para un fin o para otro; lo que debe interesar al filósofo son las investigaciones a las que conducen los usos de dichos conceptos en acciones lingüísticas concretas, pues dichos conceptos son la “expresión de nuestro interés, y guían nuestro interés” (IF 570). Examinar entonces el *rol* de los conceptos y los “movimientos” en los juegos de lenguaje con los que se aplican en cada contexto es exhibir el *modus operandi* del lenguaje y, en la misma dirección, exponer nuestras formas variadas de pensar o de comprender el mundo. En otras palabras, es exponer una forma de vida, un conjunto articulado de prácticas lingüísticas, contextos sociales e intereses diversos que dan razón de un determinado movimiento en el juego de lenguaje. Pero a la vez, es poder reconocer también que cada uno de esos movimientos son una acción o reacción en respuesta a otra en el interior de un juego primitivo que luego es sustituido o reemplazado por otro más estilizado y complejo.

Al reemplazar el análisis lógico del lenguaje por la descripción gramatical de los lenguajes naturales y, por tanto, al focalizar el examen filosófico hacia la *práctica* del uso del lenguaje en términos de juegos de lenguaje primitivos, Wittgenstein quiere darnos también otra lección de por qué importa el lenguaje, o más bien, los lenguajes a la filosofía. Estos son significativos porque mediante su descripción y análisis podemos deshacernos de muchos *mitos* filosóficos, uno de los cuales es el de la existencia de un lenguaje privado o de sensaciones privadas; pero, sobre todo, quiere disolver el prejuicio del *origen* de

lenguaje que la filosofía intentó siempre desentrañar de modo absoluto o metafísico. Así al remitirse en varias oportunidades de su obra a las raíces humanas, por así decirlo, de los juegos de lenguaje, de los *actos de habla* o conductas lingüísticas diversas, Wittgenstein nos invita a recordar aquellas conductas o acciones con las que aprendimos a hablar en tanto conductas expresivas de dolor, asco, placer, diversión, miedo, enojo, etc. Lo que resulta llamativo de todas ellas es que se dan siempre en el contexto de una forma de vida compartida donde, por ejemplo, la conducta expresiva de dolor del niño respecto de su madre es más tarde reemplazada o sustituida por una acción lingüística con sentido que introduce al infante (que todavía no habla) al mundo del lenguaje mediante una serie de aprendizajes en los que participan articuladamente palabras y acciones. Todo esto lo ha mostrado muy bien Hacker al desarrollar el punto de vista *antropológico* de la filosofía de Wittgenstein que ya fuera mencionado. En su opinión, lo que dicho punto de vista consigue, junto al método descriptivo de análisis gramatical, es ayudarnos “a desprendernos de una preocupación objetiva con la introspección, con el acceso privilegiado, con la privacidad epistémica y la propiedad privada de la experiencia” (Hacker 31). Así, al describir como los seres humanos aprendimos a reemplazar conductas expresivas o volitivas con el uso de palabras como “quiero”, “dame” o “yo quiero”, etc., Wittgenstein, dice Hacker, “nos alienta a ver en las expresiones y reportes de requerimientos no descripciones de fenómenos internos, accesibles únicamente al sujeto, sino más bien extensiones culturizadas de conducta volitiva” (Hacker 31). Y, para reforzar la idea, un poco más adelante agrega que, en ese proceso, no podemos dejar de considerar iluminadoras las sugerencias del vienés “acerca de las raíces de los juegos de lenguaje que los seres humanos juegan con las *expresiones* de intención” (Hacker 32), pues, en el caso de estas expresiones, como nos lo aclara Hacker:

nosotros no insertamos un trozo de conducta lingüística sobre la conducta expresiva natural, sino que más bien introducimos un trozo de conducta lingüística el cual anuncia una acción. Decimos “voy a V (lanzar la pelota, darte la pelota)” e inmediatamente *paso a* V. El uso inicial por parte del niño de “voy a” es anunciar una acción. Y a partir de ese inicio primitivo crecen las intenciones a largo plazo y sus expresiones y el nexo con la realización inmediata se debilita (Hacker 32).

El mismo Wittgenstein avala esta interpretación en varias secciones de su obra al sostener, por ejemplo, que las “palabras con las que expreso mis recuerdos son mi reacción de

recuerdo” (IF 343), o, en otro sentido, que un concepto, como el de dolor, “lo has aprendido con el lenguaje” (IF 384) y aprenderlo significa ser conducido a poder usarlo. Por tanto, siguiendo esta argumentación puede verse que ni siquiera allí donde podemos suponer una función privada de nuestras expresiones, por ejemplo, en el querer o desear algo, Wittgenstein admite la posibilidad de un pensamiento o intención pre-lingüístico, anterior a cualquier movimiento en el juego público de los actos de habla que los hombres realizan en distintos contextos sociales. Por el contrario, son las *conductas expresivas* con las que reaccionamos a otras conductas, las que se sustituyen por *conductas lingüísticas* que más tarde se hacen más complejas a medida que en el aprendizaje social de la lengua vamos ampliando nuestros horizontes en donde aparecen nuevas aplicaciones del lenguaje, y con ellas nuevos conceptos o instrumentos de uso de las palabras y otros que se abandonan o cambian.

4. CONCLUSIÓN

Por último, a manera de conclusión puede decirse que, sin dudas la obra de Ian Hacking es un trabajo altamente significativo por cuanto en ella, su autor traza un esquema de interpretación que combina la perspectiva de la historia de la ciencia con la filosofía del lenguaje. En tal sentido, ella resulta útil para comprender los cambios de paradigmas en filosofía y sus repercusiones en la ciencia, de la cual da cuenta sobradamente Hacking. Pero, como dijimos más arriba, su planteo de la importancia del lenguaje en filosofía no puede agotarse simplemente en exponer lo que el conocimiento ha llegado a ser a partir de la introducción de la perspectiva del lenguaje, en particular del nuevo paradigma pragmático de las oraciones del lenguaje natural. En consecuencia, no es suficiente con descubrir ahora que el conocimiento puede verse como efecto de una manera especial, pero contingente, de mediar nuestras relaciones con el mundo o con los otros, a través de las oraciones que articulan los juegos de lenguaje sociales en los que hablamos de ellas. Si fuera solo eso la pregunta del libro quedaría sin responderse totalmente, y es lo que he querido mostrar en este trabajo, al presentar la segunda concepción de la filosofía de Wittgenstein, su visión del lenguaje y del método como aspectos fundamentales para una respuesta más amplia a la pregunta de Hacking.

A mi entender la filosofía de Wittgenstein desplegada en *Investigaciones Filosóficas*, así como la que se encuentra desarrollada en otros trabajos intermedios o en textos publicados póstumamente, resulta imprescindible para entender por qué y cómo el lenguaje ha llegado a tener el papel central que hoy tiene en la filosofía actual. Desde este punto de vista deseo sostener que el lenguaje es ya siempre y en todo momento el medio *en* el que actuamos y pensamos, ya sea en la vida común o cuando filosofamos. Pero, al mismo tiempo, él es también la única herramienta de que disponemos para disipar las confusiones filosóficas generadas a lo largo de la historia por algunos movimientos o comportamientos lingüísticos adoptados con frecuencia al filosofar. Estos se disuelven finalmente o desaparecen por medio de una *visión perspicua* que nos permite ver en profundidad la gramática del uso filosófico de las oraciones, en comparación con la gramática de los juegos de lenguaje ordinarios en los que participamos, o que presuponemos, al intentar comprender lo que hacemos y decimos.

TRABAJOS CITADOS

Hacker, P. M. S. “El enfoque antropológico y etnológico de Wittgenstein”. *Antropología de Wittgenstein. Reflexionando con P.M.S. Hacker*. Ed. Jesús Padilla Gálvez. Madrid: Plaza y Valdés, 2011.

Hacking, Ian. *¿Por qué el lenguaje importa a la filosofía?* Trad. Eduardo Rabossi. Buenos Aires: Sudamericana, 1979.

Tomasini Bassols, A. “Pragmática y análisis gramatical”. *Filosofía del lenguaje II. Pragmática*. Ed. Marcelo Dascal. Valladolid: Crítica, 1999.

Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid: Tecnos, 2017.

_____. *Aforismos. Cultura y Valor*. Comps. Elsa Frost, Gabriel Sadaba & Georg Wright. Madrid: Austral, 2007.

_____. *Investigaciones Filosóficas*. Trads. Alfonso García Suárez y Ulises Moulines. Barcelona: Crítica, 2004.