

EL ATOMISMO SINTACTICO EN LA FILOSOFIA POSTERIOR DE WITTGENSTEIN, Y LA NATURALEZA DE LAS CUESTIONES FILOSOFICAS

Hector-Neri Castañeda

INTRODUCCION

En 1952 y en 1953 aparecieron las *Investigaciones Filosóficas* de Ludwig Wittgenstein en su original alemán con versión inglesa al lado. Pronto fueron devoradas y discutidas en muchos círculos de habla inglesa. Para muchos fueron las *Investigaciones* el maná que reconstituiría una disciplina decadente. Para muchos esa reconstitución no era otra cosa que una técnica de destrucción de la vieja disciplina y una técnica terapéutica que eliminaría, o por lo menos reduciría, el embrujamiento del lenguaje, embrujamiento difícil de resistir, que había originado y promovido la vieja disciplina. De todos modos, para muchos fueron las *Investigaciones* el evangelio sobre el cual habría de fundarse la revolución filosófica más gigantesca en toda la historia del mundo. Y a mediados de la década 1950-60, desde ciertas posiciones geográficas y académicas, bien parecía que la discusión o la aplicación terapéutica de pasajes de las *Investigaciones* iba a ser una de las mayores tareas filosóficas del futuro. La competencia principal al wittgensteinianismo provenía de la filosofía analítica del lenguaje ordinario, movimiento emparentado, que se desenvolvía con rapidez bajo la dirección firme y disciplinada de Gilbert Ryle y John L. Austin. Para muchos de los seguidores de éstos, la gran revolución gigantesca de toda la historia de la filosofía era justamente el análisis del lenguaje ordinario, y para ellos Wittgenstein era una especie de precursor, entre otros, como G. E. Moore, o un santo grande pero un tanto herético.

Naturalmente hubo en la década 1950-60 críticos de las *Investigaciones*, así como lo hubo de la filosofía del lenguaje ordinario. Pero como toda revolución siempre tiene disidentes, herejes y reaccionarios, nada señalaba seriamente que no había ya una revolución permanente en la filosofía inglesa, en la cual el wittgensteinianismo y la filosofía del lenguaje ordinario, tanto en cooperación amistosa

como en rivalidad cordial, irían venciendo a los tipos tradicionales de filosofar.

Sin embargo, hacia mediados de la década 1960-70 la situación filosófica del mundo de habla inglesa ya es perceptiblemente muy distinta. La gran revolución wittgensteiniana y la gran revolución del lenguaje ordinario van ya en defensiva. Naturalmente, hay todavía por todas partes referencias a los grandes dirigentes de esas revoluciones, pero muchas de esas referencias son puramente formales. Figuras que habían estado un tanto marginadas, recobran su posición central y sus escritos empiezan a ser leídos con mayor interés. Ya las revistas filosóficas, algunas de ellas recientes como *American Philosophical Quarterly* y *Noûs*, publican muchos ensayos en los que la temática wittgensteiniana no aparece, o aparece poco, y utilizan métodos ajenos a los del análisis del lenguaje ordinario, incompatibles, además, con las presuposiciones del wittgensteinianismo ortodoxo. La filosofía de las revistas filosóficas principales es otra vez sistemática y teórica, constructiva, no puramente analítica, y hasta formalista.

Aquellas revoluciones gemelas fueron intensas, pero meteóricas. ¿Por qué? No fueron infructuosas, como explicaré en seguida. Pero fueron de muy corta duración. Y la mayor parte de este artículo es una explicación *parcial* de la brevedad de esas revoluciones. Hay, naturalmente, factores externos, pero a mí me interesa tratar unos factores internos, los cuales tienen que ver directamente con la naturaleza de las cuestiones filosóficas.

El estudio de los factores externos que determinaron la brevedad de las revoluciones del lenguaje ordinario y del wittgensteinianismo es de gran importancia. Ese estudio ha de revelar que conexiones, si las hay en efecto, existen entre esos cambios ideológicos en la filosofía y los fenómenos político-económicos de la guerra fría y la guerra en Viet Nam. Pero esas conexiones han de estudiarse con extremo cuidado. Indudablemente, la brevedad de

esas revoluciones filosóficas se debe en parte a aspectos demográficos como el hecho de que haya habido en los años de 1960 a 1970 más filósofos y profesores de filosofía que los que ha habido en toda la historia del planeta hasta la Segunda Guerra Mundial. También ha jugado un papel en esa historia filosófica reciente el que una gran cantidad de filósofos de habla inglesa hagan su carrera académica en buena parte a base de críticas de argumentos y tesis filosóficas. Esto conduce a una actividad constante de crítica que cada vez trata de hacerse más profunda desnudando presuposiciones escondidas bajo cualquier ropaje. Tal clima de crítica filosófica presupone una organización política y una situación económica de cierto tipo.

Pero, como dije, mi tema es la historia *interna* de la filosofía reciente en el mundo de habla inglesa. Concretamente, me interesa defender dos tesis filosóficas principales: (1) el método que propugnan muchas reflexiones en las *Investigaciones* de Wittgenstein, y en parte compartido por la filosofía del lenguaje ordinario, es una especie de atomismo sintáctico, a veces léxico, que no permite ni una visión adecuada del lenguaje ni una resolución de problemas filosóficos genuinos; (2) la temática wittgensteiniana y la temática de la filosofía del lenguaje ordinario son en parte revolucionarias porque niegan problemas genuinos que han preocupado a los filósofos a través de los siglos. La tesis (2) es obvia, y diré poco acerca de ella. La tesis (1) necesita ilustración y comentario exegético. Naturalmente, errores de método y de temática no determinan por sí solos la duración de una teoría. Pero aquí interviene mi tesis histórica: (3) la crítica característica del filosofar de habla inglesa, por una parte, y, por otra, el desarrollo de las lógicas intensionales y el desarrollo de la gramática transformacional con su énfasis en estructuras sintácticas y su contraste entre estructura gramatical superficial y estructura gramatical profunda, han convergido en la ampliación de la temática filosófica reconocida en la década 1950-60 y en el desarrollo de métodos más adecuados. Esto le ha quitado el viento a las velas de las dos revoluciones mencionada. Paso a explicar.

I

CONTRIBUCION VALIOSA DE LA FILOSOFIA DEL ANALISIS DEL LENGUAJE ORDINARIO

Dije que la revolución de la filosofía del len-

guaje ordinario no fue infructuosa. Y es importante esclarecer qué frutos produjo esa revolución.

La filosofía, desde que la fundó Anaximandro en el occidente, ha estado dedicada a la investigación de ciertos aspectos estructurales muy generales de la experiencia y del mundo. Digo "muy generales" porque la ciencia también estudia aspectos estructurales del mundo, y la física estudia aspectos bastante generales. La filosofía estudia aspectos todavía más generales; pero como las diferencias en generalidad no son completamente demarcadas, la diferencia entre filosofía y ciencia es una diferencia de grado, clara en los extremos, imprecisa en la filosofía más concreta, por así decir, y la ciencia más general. El estudio del tiempo, del espacio, de la objetividad, para mencionar unos ejemplos triviales, testimonian palpablemente cómo la diferencia entre filosofía y ciencia general es de grado.

El método filosófico y el método científico son también muy parecidos. Los dos son hipotético-deductivos. En los dos hay una tarea primera de coleccionar y examinar los datos, y hay otra tarea de teorizar sobre esos datos examinados. Sigue después una actividad de poner a prueba (*test*, no *prove*) la teoría propuesta mediante aplicaciones a casos nuevos. Si la teoría pasa la prueba deberá extenderse a otros tipos de datos; si la teoría no pasa la prueba habrá que modificarla, o abandonarla por completo y empezar de nuevo.

En el caso de la ciencia como en el caso de la filosofía los datos provienen, directa o indirectamente, de las experiencias ordinarias de las cosas que nos rodean. Una diferencia entre filosofía y ciencia es, como dije, la generalidad de la preocupación. Los datos iniciales de una ciencia —tanto más cuanto menos general es la ciencia en cuestión— son aspectos seleccionados de la experiencia ordinaria, y es frecuente que esos datos no se encuentren en muchas experiencias ordinarias. En el caso de una ciencia avanzada hay a veces que buscar esos datos con todo cuidado en experimentos complejos concebidos con gran ingenio y planeados con suma cautela. La filosofía, por el contrario, estudia estructuras muy generales, tan generales que muchas de ellas se encuentran subyacentes en toda experiencia. Pero dentro de la filosofía hay grados de generalidad, y hay estructuras de la experiencia y del mundo que no se dan por doquiera sin discriminación. Por ejemplo, las estructuras del pensar práctico, ilustradas en deliberaciones, no se dan en las experiencias puramente contemplativas del mundo,

ya sean estéticas ya sean puramente perceptivas.

La diferencia entre lo empírico y lo a priori es una diferencia de grado, y es una diferencia que se ha trazado a diferentes niveles en diferentes épocas. Incluso un mismo filósofo la traza a veces a diferentes niveles en diferentes trabajos. Es una diferencia que se fija más o menos arbitrariamente por razones de investigación, a efecto de dividir en segmentos la jerarquía de las estructuras del mundo y de la experiencia. Esquemáticamente, podemos decir, que la filosofía trata de las estructuras a priori mientras que la ciencia trata de las estructuras empíricas. Pero recordemos que esto es esquemático, representando una división del trabajo de la investigación conforme a grados de generalidad que interesa profesionalmente separar.

La filosofía, decimos, estudia estructuras generalísimas de la experiencia y del mundo. Pero esas estructuras no se nos dan en su totalidad. En cada experiencia hay estructuras subyacentes que envuelven los objetos o contenidos de la experiencia, pero que van mucho más allá, relacionando esos contenidos u objetos con el resto del mundo. Tenemos, pues, que: (i) observar los aspectos estructurales que se nos dan, (ii) examinarlos, y (iii) conjeturar el resto del diseño. Filosofar requiere reunir datos estructurales y proponer teorías acerca de las estructuras en su totalidad.

La historia de la filosofía es precisamente la historia de esas dos actividades de reunir y organizar datos, por un lado, y de teorizar acerca de la estructura global de cierto tipo de experiencia o de cierta "zona" del mundo. Indudablemente, el progreso de la filosofía consiste en parte en un desarrollo, a través de las generaciones, de la claridad de la conciencia de esas actividades, y en el reconocimiento de que la atención a los datos es fundamental, de que toda teorización basada en pocos datos o datos muy parecidos es frágil. Tal es precisamente la gran contribución de la revolución de la filosofía analítica del lenguaje ordinario. Esa filosofía criticaba con plena justificación las teorizaciones embriagadoras de los hegelianos y de otros filósofos. Ella insistía en que hay que describir el funcionamiento del lenguaje ordinario. Y ésto era correcto y muy saludable, pues los datos estructurales filosóficos se dan en la experiencia ordinaria, y el lenguaje ordinario representa esos datos. Todo filosofar tiene que partir del lenguaje ordinario. Todo filosofar incluye un protofilosofar que analiza el lenguaje ordinario a efecto de separar los datos filosóficos, evaluarlos en su significación e importancia, y poder determinar

criterios de adecuación de la teorización filosófica a seguirse (1).

II

LOS DATOS FILOSOFICOS SON ESENCIALMENTE SINTACTICOS, NO LEXICOS

La filosofía del lenguaje ordinario que se practicaba en la década 1950-60 no tenía, sin embargo, conciencia plena de su valor. Esa filosofía tendía a enfatizar como valioso y nuevo, no tanto la necesidad de examinar el lenguaje ordinario, sino la tesis de que había que restringirse a tal examen. Esa fue la tesis que la revolución del lenguaje ordinario proclamaba, y, por supuesto, esa tesis era nueva, pero era incorrecta. La oposición a la creación de sistemas filosóficos característica de esa década fue, sin duda, una exageración. Pero era una exageración necesaria en la dialéctica histórica. Una revolución tiene que exagerar para lograr implantar una verdad perdida. La filosofía de esa década tenía que atacar la creación de sistemas para que las generaciones nuevas pudiesen apreciar la base filosófica anclada al lenguaje ordinario.

Esa exageración, aunque técnicamente un error, no es, en perspectiva histórica, un error censurable, sino una táctica encomiable. Pero había, por otro lado, en la filosofía de esa década un error explicable, pero no encomiable. La mayor parte de los trabajos de esa filosofía eran lexicológicos. No todos, por supuesto, y los trabajos clásicos de valor permanente son trabajos en que se tratan aspectos sintácticos.

El lenguaje ordinario es el depósito de la experiencia ordinaria. Pero como la filosofía estudia los aspectos estructurales más generales de la experiencia, a la filosofía le interesan los aspectos del lenguaje que guardan esos aspectos estructurales de la experiencia. Esos aspectos del lenguaje son precisamente sus aspectos formales: la sintaxis y la morfología. El vocabulario del lenguaje ordinario es filo-

(1) En artículo primerizo, que ahora escribiría de otro modo, pero que me sorprendió hace poco, al releerlo, por su homogeneidad con mi concepción actual de la filosofía, traté con más detalle el tópico. Se trata de "La naturaleza de las cuestiones filosóficas", *Universidad de San Carlos*, No. 31 (Guatemala, 1954).

sóficamente valioso sólo en tanto que es vocabulario formal, sintáctico, por así decir. Las diferencias entre verbos auxiliares y verbos no auxiliares, por ejemplo, es una diferencia léxica de valor sintáctico.

Permítaseme insertar aquí una anécdota auténtica que revela tanto el contraste que quiero señalar como la limitación de que estoy acusando a la filosofía del lenguaje ordinario de la década 1950-60. En mi primera visita a Oxford, en 1955-56, donde pase un año extraordinario, tuve la oportunidad de conversar varias veces con Jeffrey Warnock, persona brillante, amigo personal de John L. Austin, y el albacea literario de éste. Una tarde en septiembre de 1955 Warnock me explicaba con detalle admirable el programa de la filosofía analítica que Austin y sus amigos perseguían. Me contó como Austin con su capacidad carismática tenía discusiones filosóficas todos los sábados con un grupo de filósofos jóvenes. Warnock fue impresionante en su descripción de Austin, de su brillantez intelectual y de su capacidad incomparable para penetrar en los usos lingüísticos más esquivos. Para solidificar su descripción me relató cómo Austin había pasado tres meses discutiendo en sus sesiones saturninas las diferencias entre los adverbios *'highly'* ('altamente') y *'very'* ('muy'). Indudablemente, ésto revela la extraordinaria capacidad que Austin tenía para captar las diferencias más sutiles del inglés y para organizar esas diferencias en detalle. No fue sino hasta en 1966 cuando, reflexionando sobre la historia reciente de la filosofía, caí en la cuenta, con sorpresa, de que según el informe de Warnock Austin no había empleado tiempo alguno en examinar las diferencias entre el adverbio *'highly'* y el adjetivo *'high'*. Y esto es parte de la anécdota. Las diferencias entre los dos adverbios, que tienen significado muy cercano, son cosa delicada, pero no tienen mayor interés filosófico en el sentido de que esas diferencias no revelan gran cosa acerca de los aspectos estructurales de nuestra experiencia, o del mundo. Esas diferencias pertenecen a ciertos aspectos concretos que distinguen unas experiencias de otras, pero en los dos casos con la misma estructura, a saber, la estructura que incluye un aspecto que expresa este o el otro adverbio. En cambio las diferencias entre el adverbio *'highly'* y el adjetivo *'high'* son de dos tipos: las diferencias entre el sentido de *'high'* y el sentido del radical *'high'*, y las diferencias entre la categoría de adverbio y la categoría de adjetivo. Estas diferencias de categoría revelan algo acerca de las estructuras de las experiencias adecuadamente expresadas por medio de oraciones que contienen ya el adjetivo ya el adverbio.

Vale la pena reflexionar sobre el contraste entre *'high'* y *'highly'* como dato filosófico. Un adjetivo como *'high'* (traducible como 'alto' en la mayoría de los casos) expresa una propiedad relacional de objetos espaciales, una relación en sí misma espacial. El adverbio *'highly'* (traducible como 'altamente') expresa algo distinto: en unos casos expresa una relación no espacial entre cualidades que pueden ser relacionales o no; en otros casos quizá sea más penetrante decir que *'highly'* expresa una modalidad de un hecho. Y aquí hay precisamente un problema estructural general, por tanto, filosófico: ¿cuál es el análisis más adecuado de la estructura de las verdades que se expresan correctamente por medio de oraciones que contienen adverbios modales? La naturaleza de los aspectos adverbiales de la experiencia, o del mundo, todavía no han recibido atención suficiente (2).

III

EL ATOMISMO SINTACTICO, QUE ES UNA VARIEDAD DE ANALISIS LEXICO, CONDUCE A UNA GENERALIZACION DEL VERIFICACIONISMO

La preocupación lexicológica con el lenguaje ordinario conduce con facilidad a preceptos como "el sentido o significado de una expresión es el uso de la expresión" y como "un concepto es el uso (o las reglas del uso) de una palabra". Estos preceptos, que han sido usados como armas ofensivas en ataques contra posiciones filosóficas tradicionales, han sido refutados, y no me propongo reseñar aquí los argumentos aducidos en contra de ellos. Pero sí quiero insistir en que hay un grano de verdad en el fondo de esos preceptos, y que es ese grano el que, inflado con aire caliente sin substancia, les ha permitido durar tanto tiempo. En efecto, si por uso de una palabra se entiende su uso causal, como dirían ciertas posiciones clásicas, en la producción o for-

- (2) Hay varios estudios tanto gramaticales como filosóficos sobre los adverbios. Entre ellos menciono tres: Romane Clark, "Concerning the Logic of Predicate Modifiers", *Noûs*, IV (1970): 311-335; Terence Parsons, "Some Problems Concerning the Logic of Grammatical Modifiers", en D. Davidson y Gilbert Harman, *Semantics of Natural Language* (Dordrecht: D. Reidel Publishing Co., 1972), y el capítulo intitulado "Analysis of Conversational Language" en Hans Reichenbach, *Elements of Symbolic Logic* (Nueva York: The Macmillan Company, 1947).

mulación de pensamientos y actos de conciencia, esos preceptos son inofensivos aun para las formas más extremas, por ejemplo, del dualismo cartesiano entre cuerpo y mente. Pero tampoco quiero desarrollar aquí este tema (3).

Lo que quiero enfatizar es el hecho de que un análisis del uso de palabras que las toma aisladamente tiene poco valor filosófico. Más aún: adoptando el principio de Frege, bien conocido por Wittgenstein, de que las palabras o las expresiones en general sólo tienen sentido auténtico en oraciones, el tratamiento lexicológico conduce a un atomismo sintáctico. Este consiste en el estudio de palabras en oraciones, tomándose a las oraciones como unidades separadas, que no entran realmente, a pesar de apariencias contrarias, en oraciones mayores —al menos no entran en oraciones complejas cuando se estudian los usos de las oraciones. Naturalmente, el atomismo sintáctico es filosóficamente estéril al final de cuentas. Niega en efecto lo más importante de la problemática filosófica: las estructuras que vinculan lo expresado por diferentes oraciones.

La filosofía del lenguaje ordinario de la década 1950-60 era con mucha frecuencia practicada bajo una presuposición de atomismo sintáctico. Muchos estudios se escribieron en los que se trataba de caracterizar los actos de lenguaje realizados con la enunciación de esta u otra oración, tomando a la oración como unidad indivisible. En ética, por ejemplo, la teoría emotivista más extrema puede caracterizarse (algo injustamente, pero no mucho) como la teorización sobre el significado de las palabras 'bueno', 'malo', etc. en oraciones interjectivas como '¡Bueno! ¡Qué bien!' sin tomar en cuenta que esas palabras aparecen en toda clase de oraciones, e.g., en oraciones subordinadas a verbos cognitivos o doxásticos (como en 'Yo creo que Carlos es un buen muchacho' y 'Felipa ignora que Carlos actuó mal ayer'), en oraciones modales (como 'Es imposible que Carlos se haya portado mal'), y otros tipos más (4).

IV

ESQUEMA DE LA DERIVACION DE ALGUNAS CONSECUENCIAS FILOSOFICAS DEL ATOMISMO SINTACTICO

Una manera en que se manifiesta el atomismo sintáctico es la siguiente: Se estudia el uso de oraciones de cierta forma, digamos $F(p)$, que contienen a otra oración p , pero en vez de reconocer la forma $F()$ como unidad semántica, y tratar a $F(p)$ como el compuesto de p y la forma $F()$, se trata a $F(p)$ como unidad indivisible que contrasta con p . Una consecuencia derivada de tales contrastes entre los usos de la oración p y la oración $F(p)$ es precisamente que no hay en rigor una forma $F()$ que valga para todas las oraciones p que parecen entrar en $F(p)$, o que uno se siente inclinado a suponer que existen. En otras palabras, la conclusión es: para muchas oraciones p no existe *realmente* en la lengua ordinaria la oración $F(p)$.

Ese tipo de razonamiento se lleva a consecuencias más extraordinarias, filosóficamente novedosas, como que no hay hechos o verdades correspondientes a las oraciones de la forma $F(p)$ cuando no hay *realmente* tales oraciones en vista del argu-

rendon Press, 1952). Es una doctrina fundada en un atomismo sintáctico de las oraciones que contienen la palabra 'deber' (mejor dicho, la palabra inglesa 'ought'). Mi crítica detallada, estrictamente desde un punto de vista sintáctico-estructural, formulada a mediados de la década 1950-60, aparece en mi "Imperatives, Decisions, and Oughts: A Logico-metaphysical Investigation", en la antología de Héctor-Neri Castañeda y George Nakhnikian, *Morality and the Language of Conduct* (Detroit: Wayne State University Press, 1963, y 1967). Una crítica también sintáctico-estructural, menos detallada, sobre el análisis de Hare al concepto de bien fue propuesta por John Searle en "Meaning and Speech Acts" en la antología de C. D. Rollins, *Knowledge and Experience* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1963). Hare ha desarrollado una explicación sintáctica en defensa de su análisis del concepto de bien en "Meaning and Speech Acts", *Philosophical Review*, 79 (1970): 3-24, reproducido en su *Practical Inferences* (Londres: The Macmillan Press Ltd., 1971). Un examen sintáctico-estructural del cognitivismo-emotivismo, muy plausible al nivel atómico, de Charles Stevenson aparece en mi "Ethics and Logic: Stevensonian Emotivism Revisited", *The Journal of Philosophy*, 64 (1967): 671-683.

- (3) Una presentación parcial acerca de la epistemología y la metafísica de la relación entre lo mental y lo físico aparece en mi "Consciousness and Behavior: Their Basic Connections" en la antología de Héctor-Neri Castañeda, *Intentionality, Minds, and Perception* (Detroit: Imprenta de Wayne State University, 1966).
- (4) La doctrina más discutida en los últimos 20 años sobre la naturaleza del deber es la teoría de Richard M. Hare en su *The Language of Morals* (Oxford: Cla-

mento arriba esquematizado (5). Este es un asunto de gran importancia que debe ponderarse con cuidado. Por un lado, es fácil ver cómo alargarse que no hay oraciones de cierta forma, cuando es fácil creer que tal forma sí existe en la lengua, la idea pareciera justificada de que uno está siendo víctima de un embrujamiento del lenguaje al creer que sí hay tales oraciones. Pero, por otro lado, uno debe enfrentar de lleno la presuposición ontológica detrás de ese razonamiento, a saber, la presuposición que conecta la idea de que cierta oración de la forma $F(p)$ no existe realmente en uso en la lengua ordinaria con la idea de que no hay un hecho o verdad que, contrario a los hechos lingüísticos, sería expresable por esa oración, si esa oración fuese parte de la lengua con el sentido natural que las palabras que la componen sugieren. Esta premisa es la que me inquieta. ¿Por qué creer que si la lengua no tiene en uso distinto cierta oración S no hay verdad o hecho que S expresaría si, como parece, S fuese parte de la lengua, en lugar de creer que si S no existe en la lengua uno debe introducir S en la lengua para que exprese el hecho que parece expresar? Cuando la lengua no tiene recursos expresivos adecuados, los científicos enriquecen la lengua. ¿Por qué los filósofos no han de hacer lo mismo? (Me apresuro a indicar que estas preguntas no implican

concesión de que la lengua sólo parece tener las oraciones en disputa. Al contrario, el que la lengua ordinaria parezca tener tales oraciones es un dato valioso, y yo estoy dispuesto a reconocerlo en toda su fuerza).

El argumento *debe* ir en la dirección contraria: como no hay tales o cuales hechos o verdades, no hay realmente tales o cuales oraciones (no obstante ciertas apariencias) capaces de expresar esos hechos o verdades. Hay que *probar* primero que no hay tales hechos o verdades.

Es posible, por supuesto, que en ciertos casos bien determinados sea válido y concluyente el argumento que va de la carencia probada (y hay que enfatizarlo: probada o establecida) de ciertos tipos de oraciones en una lengua natural, a la ausencia de ciertos tipos correspondientes de verdades en la experiencia humana y de ciertos tipos correspondientes de hechos en el mundo. Pero para esto se necesita: (i) que haya tal determinación de esos casos, y (ii) que se establezca que los casos específicos bajo consideración son precisamente de la determinación en cuestión.

Eso no es todo. Cuando hay la apariencia de que cierta oración $F(p)$ existe en la lengua, ¿cómo se establece el hecho de que si el uso de $F(p)$ y el uso de p coinciden cuando se les considera aisladamente, atomísticamente, que realmente no hay $F(p)$? Esto es una forma de verificacionismo. En el verificacionismo original del positivismo lógico (influido también por Wittgenstein) se identificaba el significado de una oración con las condiciones de verificación, o con los métodos de verificación de la oración —se decía. (No me detendré a considerar la cuestión sería de si es una oración lo que se verifica, o si es lo que se dice o se piensa con el uso de la oración). Si se identifican las condiciones de verificación con las condiciones de uso, y se permite que muchas condiciones de uso no sean condiciones de verificación, se tiene aquí una generalización del viejo verificacionismo incluyendo el atomismo sintáctico subyacente.

Pero la pregunta sigue en pie. ¿Por qué tratar p y $F(p)$ aisladamente, en vez de tratar a $F(p)$ como una estructura general, que para ciertos valores de p produce una convergencia de $F(p)$ y p ? Ese atomismo no explica cómo, con frecuencia, la forma $F(\)$ puede contener una oración compleja $C(p)$ que contiene a p , esto es, hay casos en que los usos de $F(p)$ parecen convergir con los usos de p , pero los usos de $F(C(p))$ son distintos. Estos aspectos estructurales son de gran importancia para comprender la estruc-

-
- (5) Uno de los casos más fascinantes de aplicación del atomismo sintáctico de Wittgenstein es el que Norman Malcolm hizo a los ensueños en su monografía *Dreaming* (Londres: Routledge & Kegan Paul; Nueva York: The Humanities Press, 1959). Arguye en varias formas que los sueños no son estados de conciencia, pero todas esas formas de argumento dependen de la premisa fundamental de que uno no puede usar correctamente la oración 'Estoy durmiendo' y por tanto, tampoco la oración 'Estoy soñando' para describir el estado en que uno se encuentra. A veces esto se basa en que cuando uno está durmiendo, al menos cuando duerme profundamente, uno no tiene estados de conciencia —por definición, realmente. La meta es argüir que las oraciones 'Estoy durmiendo' y 'pensé tal o cual cosa mientras estaba durmiendo, son carentes de sentido, que no hay el estado de pensar cuando uno duerme, y por tanto los argumentos clásicos en defensa del escepticismo basados en los sueños son absolutamente sin sentido. Naturalmente, Malcolm no considera que la oración 'Estoy durmiendo' o 'Estoy soñando' tiene que tener sentido para que tengan sentido oraciones complejas inteligibles que la contienen, por ejemplo, negaciones, condicionales, oraciones en *oratio obliqua* como 'Carlos cree que estoy durmiendo', etc. Véase mi "Criteria, Analogy, and Other Minds", *The Journal of Philosophy*, 59 (1962): 533-546.

tura de las experiencias pensables mediante el uso de oraciones de tales tipos.

Esta exposición ha sido abstracta, porque me interesa revelar tan nítidamente como me sea posible la estructura de ciertos argumentos y doctrinas sugeridos por Wittgenstein y claramente endosados por algunos de sus discípulos. Es importante ver los papeles que juegan en esas reflexiones las diferentes presuposiciones: (i) el atomismo sintáctico; (ii) la presuposición de que el lenguaje ordinario tiene todos los recursos expresivos de los hechos y tipos de hechos del mundo; (iii) la presuposición de que la gramática de superficie (*surface grammar*, en la terminología de Chomsky), esto es, la gramática externa de una lengua natural revela exactamente la forma de los hechos del mundo; (iv) el uso del lenguaje ordinario es homogéneo en su función ontológica.

Ya he tratado, aunque brevemente, de las presuposiciones (i) y (ii). La presuposición (iii) es más oscura, y su uso es más útil. Pero debe exhibirse y atacarse. Por supuesto, debo explicar que quiero decir con (iv).

La idea central de la presuposición (iii) quedó ya exhibida en la exposición arriba dada. Esa idea es que cuando una presunta oración (dígamoslo así, para ser lo más neutral posible) de la forma $F(p)$ realmente no existe en la lengua no hay, por tanto, hecho que ella pudiese expresar. El ejemplo que ha sido típico de tales discusiones wittgensteinianas es '(Yo) tengo un dolor' como la oración p y '(Yo) sé que' como la forma $F(\)$. La idea ha sido de que la oración '(Yo) sé que (yo) tengo un dolor' realmente no existe en la lengua, pues no tiene ningún uso. Y la consecuencia filosófica que han propuesto los seguidores de Wittgenstein es simplemente que no hay hecho expresable por la aparente oración '(Yo) sé que (yo) tengo un dolor'. Pero además de las presuposiciones (i) y (ii) trabaja también en el fondo la idea de que no hay una gramática interna, profunda, en la que se conectan las formas de esas oraciones. La presuposición (iii) es una consecuencia del atomismo sintáctico arriba caracterizado; pero la presuposición (iii) no implica el atomismo sintáctico. Y es posible rechazar el atomismo sintáctico y adoptar la presuposición (iii). Efectivamente, esto sucede en algunos estudios wittgensteinianos. Y por ello debe aislarse del resto de las presuposiciones.

El lugar común más trivial en lingüística contemporánea es justamente el error de la presuposición (iii). Oraciones con una estructura gramá-

tical externa, superficial, idéntica pueden tener una estructura interna muy distinta. Este es el fenómeno de ambigüedad sintáctica sobre el cual Chomsky construyó sus teorías gramaticales revolucionarias.

La presuposición (iii) apoya la presuposición (ii). Y esa combinación es terriblemente perjudicial. Para revelar cómo es de dudosa toda consecuencia que se derive de esas presuposiciones, nótese que donde mas plausible parece sacar consecuencias filosóficas de la existencia de ciertas oraciones en la lengua ordinaria es precisamente donde es evidente que no hay oraciones. Pero si esa ausencia de oraciones en la lengua es al nivel superficial, realmente no se puede inferir mucho acerca del mundo o de la experiencia. Considérese un ejemplo sencillo (a efecto de martillar mejor la ilustración): en inglés no existe (al nivel superficial) la oración '*I shaved me*' que se abrevie como '*I shaved*' (me rasuré). Sin embargo, no podemos sacar la conclusión de que en el acto de rasurarse uno no es el acusativo, sino simplemente el sujeto —esto es, cuando uno se rasura pensando en inglés. Otro caso más importante. En inglés se dice "*I intend to go*" y en español se dice "Tengo la intención de ir(me)." En ninguno de los dos casos hay un sujeto explícito del infinitivo 'to go' o 'ir(me)'. Pero es un error suponer que lo que uno intenta es meramente la acción de ir *simpliciter*, sin sujeto (6). Lo que uno intenta es un complejo de tipo proposicional que tiene un sujeto en primera persona y una acción. Realmente ese complejo *no* es una proposición, pero esto es una historia larga que ya he contado en pleno detalle en otra parte (7). La gramática interna o profunda de la oración 'Tengo la intención de irme' muestra que hay en el fondo ese sujeto de primera persona, aun

(6) Tal error ha sido cometido, por ejemplo, por Annette Baier en "Act and Intent", *The Journal of Philosophy*, 67 (1970): 648-658, como he explicado en un artículo, pero más completamente en mi teoría de las intenciones desarrollada en los capítulos 6, 10, y 12 de mi *Thinking and Doing: The Philosophical Foundations of Institutions* (Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1975). En este libro formulé un sistema de teorías acerca de los temas principales en la temática de la acción humana y el pensamiento práctico. Esas teorías se basan en una colección vasta de datos filosóficos, sintáctico-estructurales.

(7) Sobre esto véase *Thinking and Doing*, Cap. 2 y las referencias a 'practition' en el índice analítico.

cuando esa oración no sea externamente (superficialmente) una abreviatura de 'Tengo la intención de *yo irme*'. O sea, pues, que el hecho que uno expresa cuando dice "Tengo la intención de ir (me)" incluye *dos* componentes de primera persona (8).

La presuposición (iv) aparece en la idea de que cuando una oración no tiene uso en el correr ordinario de la vida, por ejemplo en el mercado, la oración no corresponde a un hecho (real o posible) o a algo en la experiencia. En rigor hay infinidad de razones por las cuales ciertas oraciones son inapropiadas en ciertas circunstancias: por etiqueta, por ignorancia, por obviada, . . . y, por supuesto, porque no hay hecho real o posible que mentar. Pero uno *nunca* debe dar por sentado que porque ciertas oraciones no se pronuncian normalmente la razón ontológica mencionada de último es la que entra en juego.

Paso ahora a la exégesis de ciertos textos de las *Investigaciones*, para mostrar cómo el esquema descrito opera en esos textos.

V

EL ATOMISMO SINTACTICO Y EL EXTERNALISMO SINTACTICO EN ALGUNOS PASAJES DE LAS INVESTIGACIONES

Un texto clásico en muchas discusiones wittgensteinianas sobre lo mental, el lenguaje privado, la teoría del conocimiento, entre otros temas es el siguiente:

No puede decirse de mí de ninguna manera (excepto quizás como chiste) que yo sé que tengo un dolor. ¿Qué puede eso significar —excepto quizás que *tengo* un dolor?

(*Investigaciones*, No. 246)

(8) Hay aquí problemas serios que tienen que ver con la naturaleza del yo, que hay que empezar a entenderla como la irreducibilidad del concepto de primera persona (y del de segunda persona) al concepto de tercera persona. Aquí hay evidencia sintáctico-estructural compleja. Véanse, para parte de esos datos filosóficos mis estudios "He: A Study in the Logic of Self-consciousness", *Ratio*, 8 (1966): 130-157 e "Indicators and Quasi-indicators", *American Philosophical Quarterly*, 4 (1967): 85-100.

Este texto ha sido aducido en defensa de la tesis de que la teoría del conocimiento es mal concebida, pues ha tratado de establecer ciertas proposiciones como incorregibles, como evidentes en sí mismas, sobre las cuales se puede montar el sistema de creencias que poseemos. Wittgenstein tenía la idea de socavar esa construcción, esgrimiendo ingeniosamente que las proposiciones que los filósofos ponen en la base de sus teorías del conocimiento realmente no existen y, por tanto, no son cognoscibles, y nada se puede fundar sobre ellas. En el texto citado hay un ataque contra la cognoscibilidad de mis dolores. Esto prepara el escenario tanto para un ataque contra lo privado como para el desarrollo de una doctrina conductista sobre lo mental. Pero es justo declarar enfáticamente que las *Investigaciones* no defienden claramente una doctrina conductista, que muchos wittgensteinianos adoptan el conductismo y hasta se lo atribuyen al maestro, pero es muy probable que en la mejor interpretación, las *Investigaciones* son una colección de reflexiones, unas profundas, otras superficiales, muchas de ellas tentativas, en las que se consideran puntos de vista contrarios, pero que Wittgenstein no se decidió en muchos casos por una doctrina o por otra.

Entre los wittgensteinianos fieles basta con apelar al *corpus* wittgensteiniano para establecer las verdades del mundo. Pero yo no soy del círculo. Y por tanto voy a examinar ese texto, a preguntar si dice la verdad o no.

1. ¿Está Wittgenstein informándonos acerca de su idiolecto cuando dice que 'Sé que tengo un dolor' no se puede proferir, excepto como chiste, si acaso? Wittgenstein escribió el pasaje en alemán. Y se ha dado por sentado que el pasaje vale para el alemán y para el inglés pero ¿con qué fundamento? Es fácil imaginarse casos en que alguien diga "Yo sé que tengo dolor" sin que quiera hacer chiste, expresado, por el contrario, otras cosas. Por ejemplo, un dentista le pregunta a su paciente: "¿Dónde siente el dolor?" El paciente le señala una muela, y el dentista le pregunta "¿Está Ud. seguro?" Y el paciente dice: "¿Qué cree Ud.? Yo bien sé, cuando tengo un dolor, que lo tengo y dónde lo tengo?" (8)a. Aparentemente este diálogo no se

(8a) Alberto Coffa, a quien le estoy *muy* agradecido por revisar el estilo de toda la penúltima versión de este artículo, me sugirió que hiciese notar que el dentista no le preguntó al paciente si sabía que sentía dolor, y que esto es irrelevante —pues aunque el paciente ofrece la aclaración por su cuenta para enfatizar que sabe dónde siente el dolor, su aclaración, gratuita o

puede traducir al idiolecto alemán de Wittgenstein. Se pueden imaginar otros muchos casos. Y esto crea una pregunta metodológica seria: ¿No debiera Wittgenstein haber hecho una encuesta cuidadosa para establecer que la lengua alemana ordinaria, no el idiolecto de Wittgenstein, carece en efecto de la oración '*Ich weiss das ich Schmerzen habe*'—excepto quizás para formular chistes? Una investigación estadística hubiera sido muy oportuna.

La pregunta metodológica es terriblemente importante. Si uno tiene derecho a derivar conclusiones filosóficas, esto es, conclusiones acerca de la estructura del mundo y de la experiencia, a partir de fenómenos lingüísticos, uno debe estar seguro de que esos fenómenos lingüísticos están sólidamente establecidos. Dado que una lengua es una abstracción de los idiolectos hablados por una comunidad de individuos hay siempre un hiato entre los fenómenos de un idiolecto y los fenómenos generales de la lengua. Naturalmente, como ya sugerí en la sección IV, esa inferencia de lo lingüístico a lo mundado o experiencial es en todo caso muy escabrosa y dudosa.

2. El atomismo sintáctico subyacente en la estrategia sugerida por el pasaje citado es evidente. Como indiqué en la sección IV, la oración 'Tengo un dolor' es parte de la oración 'Sé que tengo un dolor', y concebidas como parte y todo no es sorprendente, tuviese o no razón Wittgenstein en decir que 'Sé que tengo un dolor' sólo se puede usar para chiste, que, dados los sentidos de 'Tengo un dolor' y de la forma 'Sé que . . .', las dos oraciones coincidan en lo que informan. Pero Wittgenstein, atomísticamente, no considera la forma 'Sé que . . .' como una forma legítima ya que (cree) no hay contraste entre los usos de *p* y los usos de 'Sé que *p*' tomados atomísticamente sin considerar sus relaciones estructurales. Naturalmente, Wittgenstein reconoce que la oración 'Pedro sabe que yo tengo un dolor' es legítima, pero niega, según parece, que yo sé lo que Pedro sabe y niega también que yo ignore lo que Pedro sabe. Mis dolores son cognoscibles para otros, no para mí. Y esto es tan paradójico que bien se lo puede tomar como una reducción al absurdo de la tesis de que sólo en chiste, si acaso, se puede decir de mí que yo sé que tengo un dolor.

Considérese 'Yo sé que Pedro sabe que yo tengo un dolor'. En el lenguaje ordinario de muchas personas que yo conozco eso implica 'Yo sé que yo tengo un dolor'. Pero no para Wittgenstein y sus seguidores. Y la única razón es su atomismo sintáctico: cada oración tiene sentido si ella a solas, como unidad indivisible, sin tomar en cuenta sus componentes, ni los compuestos en que aparece, tiene un uso informativo peculiar distinto del de las demás oraciones.

Ese atomismo rompe las conexiones lógicas además de las conexiones estructurales entre las oraciones de una lengua. Además de los ejemplos citados, considere la verdad general "Cada uno sabe que otro tiene dolor observando su conducta o preguntándole, pero sabe de los dolores propios sintiéndolos, sin observación". Esta es una proposición que en varias encuestas he podido encontrar sin excepción en los idiolectos de personas que no han leído estudios wittgensteinianos. En el idiolecto de Wittgenstein esa oración no ha de existir, excepto quizá para hacer chistes. Ahora supóngase que yo tengo razones para creer que yo soy el Director de la Revista *Noûs*. Supongamos también que tengo un ligero dolor de cabeza. En mi idiolecto yo sé que tengo ese dolor (y no estoy haciendo un chiste). Por tanto, sé que el Director de *Noûs* tiene un dolor, y esto lo puedo decir con firmeza. Alguien busca al Director de *Noûs*, pero no sabe que yo (la persona con quien está hablando) soy el Director de *Noûs*. Pero yo no quiero verlo, porque no tengo tiempo, o porque sé que la visita va a ser muy desagradable, o por cualquier razón, y para simplificar el asunto le digo, diciendo la verdad, sin chiste, que sé que el Director de *Noûs* tiene un dolor de cabeza y no podrá verlo. Para los wittgensteinianos esto ha de ser ininteligible, porque estoy diciendo de *mí* (el Director de *Noûs*) que sé que tengo un dolor de cabeza; o es inteligible, pero ininteligiblemente basado en el ininteligible saber que yo tengo de mis dolores.

Muchas personas creen que los animales sienten o tienen dolores, pero que no saben que sienten dolor, y que en eso, *inter alia*, se diferencian de los hombres normales: *nosotros, los humanos, cuando tenemos dolor, sabemos que tenemos dolor*. De acuerdo con las conexiones lógico-estructurales entre las oraciones, recuérdese que implicación es cosa sintáctica, eso implica: "Si yo soy humano, yo sé que tengo un dolor cuando lo tengo", y dado que yo soy humano, y que tengo un dolor de cabeza, puedo deducir que yo sé que tengo un dolor de cabeza. Pero para Wittgenstein todo esto es, aparen-

no, expresa irritación y no un chiste. Evidentemente, no hay ninguna prohibición legal, social, o lingüística, o metafísica, de que uno no exprese algo excepto en respuesta a una pregunta.

temente, cosa que solo en chiste puede decirse. Véase como el atomismo sintáctico de Wittgenstein produce absurdos. Este ejemplo muestra que 'tengo un dolor' tiene menos información que 'yo sé que tengo un dolor', pues tiene diferentes marcos de presuposiciones. En particular, para poder pensar que yo sé que tengo un dolor, necesito poseer el concepto de *saber*, y este lo adquiriré después de que adquiriré los conceptos requeridos para poder pensar "Tengo un dolor" —y, además, el concepto de *saber* se adquiere mediante procedimientos distintos de los requeridos para la adquisición de los otros. ¡Ah! Pero esto involucra relaciones estructurales que el atomismo sintáctico no deja ver.

La inteligibilidad de la pronunciación es lo que Wittgenstein niega más determinadamente en otros pasajes:

La verdad es: tiene sentido decir de otras personas que ellas dudan si yo tengo dolor; pero no tiene sentido decirlo de mí mismo. (Continuación del No. 246).

'(Yo) sé . . .' puede significar '(Yo) no dudo que . . .' pero no significa que las palabras '(Yo) dudo que . . .' no tienen sentido (son *sinnlos*). (p. 221).

Estos pasajes crean otras preguntas urgentes.

3. ¿Qué quiere decir 'no tener sentido' en esos pasajes? Si esta categorización se refiere a cómo funcionan ciertas oraciones, en los contextos de comunicación, indudablemente es correcta. Cuando es evidente que no hay razón para dudar de la verdad P, digamos, no tiene sentido decir "Yo sé que P": no se agrega nada a lo que es evidente. En este sentido de 'no tener sentido', muy pocas veces tiene sentido decir "Yo sé que tengo un dolor". Pero este fenómeno acerca de la *comunicación* concierne enunciación, aunque es muy importante para la teoría de la comunicación, no tiene mayor interés filosófico, en el sentido de lo filosófico caracterizado arriba, que ha sido central en la historia de la filosofía. Del fenómeno comunicativo acerca de la enunciación de 'Yo sé que tengo dolor' nada se sigue que tenga que ver con las estructuras generales de la experiencia o del mundo. No puede concluirse del hecho de que la pronunciación de cierta oración S no comunique nada nuevo, además de lo que comunica otra oración S', *si* es que eso es un hecho, el que no hay ninguna verdad que se expresa con la oración S, esto es, en nuestro caso, con 'Yo sé que tengo dolor'. La falta de novedad en la pronun-

ciación de la oración es perfectamente compatible con la presencia de una verdad especial formulada por la oración. Aquí entra en juego lo que llamé presuposición (IV) en la sección anterior. Se presupone que toda falta de novedad comunicativa en un acto de lenguaje característico de cierta oración se basa ontológicamente en la ausencia de un hecho o una verdad correspondiente.

Resumamos. La oración 'yo sé que yo tengo dolor' parece existir en español (así como sus traducciones parecen existir en los idiomas respectivos). Lo más que Wittgenstein puede defender es que esa oración tiene muy poco valor comunicativo. No es evidente que la oración sólo se use para hacer chistes; hay varios otros usos posibles. Pero aunque no tuviese jamás un valor comunicativo, de eso no se puede concluir, excepto basándose en un atomismo sintáctico dudoso, que realmente esa oración no existe en español, o que sea carente de sentido en un sentido más fuerte que el tener poco valor comunicativo. De esa ausencia de valor comunicativo tampoco se puede concluir que no hay ninguna verdad que la oración expresa, una verdad distinta de la que expresa 'tengo dolor'. Tampoco se puede concluir de esa ausencia de valor comunicativo que mis dolores son incognoscibles, y que lo único cognoscible cuando yo digo que tengo dolor es mi comportamiento y mis circunstancias. Tampoco se puede concluir que aunque no comunique nada a nadie diciendo 'Sé que tengo un dolor' que yo esté usando las palabras 'Sé que' incorrectamente, aun desde el punto de vista de la gramática española.

El atomismo sintáctico de Wittgenstein es probablemente descendiente en parte de su antiguo atomismo lógico del *Tractatus*. En parte quizás es una consecuencia natural de su penetrante observación de que una lengua no es un cálculo. Al hacer esta observación, Wittgenstein se estaba oponiendo a ciertos desarrollos filosóficos de Carnap y otros positivistas lógicos que sólo se preocupaban de la estructura lógica del lenguaje, especialmente del lenguaje de la ciencia. Y Wittgenstein tenía razón. Una lengua natural no es un cálculo. Una lengua es un sistema de símbolos que juegan un papel central en la producción de pensamiento y en la comunicación de pensamientos, de actitudes, y de otras cosas. Lo que hace de un sistema de signos una lengua es el que funcione en la vida individual y en la vida social en esas formas. Pero el que una lengua no sea un cálculo no le impide tener una estructura gramatical, en la cual las oraciones tengan un sentido invariante aun en oraciones complejas, en que el sentido de

una oración compleja sea en parte un complejo de los sentidos de sus partes, y en que las oraciones expresen contenidos relacionados por conexiones de implicación. En otras palabras, una lengua no es un puro o mero cálculo pero es un sistema de símbolos.

VI

RESPUESTA A UNA CRITICA DE JOHN COOK

La discusión precedente fue escrita porque le había prometido al Profesor Enrique Villanueva una respuesta a una crítica que John Cook hiciera en su antologizado "Wittgenstein on Privacy" (9) a ciertas afirmaciones mías en mi "The Private Language Argument" (10). Ya a mi edad me interesan poco las críticas locales acerca de si un argumento es bueno o no. Me interesan más las estructuras de ideas, y, por supuesto, me interesa intensamente entender cada vez mejor la estructura de mi experiencia y la estructura del mundo en que yo me encuentro. Por eso preferí trazar un marco más general de las ideas de Wittgenstein dentro de las cuales está concebida la crítica de Cook. Creo que ellas dan una respuesta más comprensiva, y me limitaré a decir que: (i) Cook ha captado muy bien el espíritu de las reflexiones de Wittgenstein en que se basa; (ii) su opinión acerca de las diferencias entre el pensamiento de Wittgenstein y el mío es esencialmente correcta; pero (iii) yo no comparto las presuposiciones wittgensteinianas delineadas arriba; (iv) no creo que simplemente porque Wittgenstein haya

hecho ciertas afirmaciones esas afirmaciones son verdaderas, y (v) ya he explicado arriba unas de las muchas razones que tengo para rechazar esas presuposiciones que Cook comparte con Wittgenstein.

Cook formula la posición de Wittgenstein, correctamente, así:

Ahora bien, la observación que Wittgenstein está formulando acerca de 'Tengo un dolor' se puede esclarecer contrastándolo con 'Está lloviendo'. El sentido de la segunda oración es tal que, aunque en una situación dada el que yo diga a una persona en particular "Sé que está lloviendo" puede no tener sentido, sin embargo, en la misma situación *otra persona* puede decir que yo sé que está lloviendo . . . En contraste, el sentido de 'Tengo un dolor' (o de cualquier aclaración de primera persona en tiempo presente) no deja margen para que haya situación *alguna* en que la yuxtaposición de las palabras 'Sé que tengo un dolor' sería una expresión de certeza . . . ninguna pronunciación de [esas] palabras podría interpretarse sensatamente como expresión de certeza. (Excepto por 'alguna' el resto del subrayado es mío; *op. cit.*, 2866A.)

Estoy convencido de que Cook interpreta perfectamente el pensamiento de Wittgenstein, como los pasajes arriba citados lo manifiestan. Pero nótese que el fenómeno principal que Cook enfatiza es un fenómeno de comunicación. El sentido de las oraciones que él está tratando es el valor comunicativo de las mismas. Y, aunque hay varios ejemplos que lo ponen en tela de juicio, estoy dispuesto a aceptar que la oración 'Sé que tengo dolor' es una oración sin valor comunicativo, sin sentido *para otros* en cuanto ellos no pueden averiguar nada que no sepan ya cuando les digo "Tengo dolor".

La pregunta que como filósofo me formuló es simplemente: ¿Y qué? No obstante lo dicho arriba, supongamos que es parte del significado de las palabras 'yo', 'sé', 'dolor', etc., el que la oración 'Sé que tengo dolor' no tiene sentido comunicativo que no lo tenga 'tengo un dolor'. Esto es importante. Si eso es así, hay algo en mi experiencia y en el mundo que tiene cierta estructura que no permite excepción a la ausencia de novedad comunicativa de mi saber sobre mis dolores. Cosa curiosa: más bien que paralizar mis investigaciones sobre el yo y los estados de conciencia, ese fenómeno lingüístico los estimula: No puedo negar que hay un estado mío y del mundo juntos que consiste en mi saber cosas de que no

(9) Originalmente publicado en *The Philosophical Review*, 74 (1965): 281-314.

(10) Originalmente publicado con respuestas a críticas de Vere Chappell y James Thomson en *Knowledge and Experience*, mencionado en la nota 4. Fue reproducido con una introducción en E. D. Klemke, *Essays on Wittgenstein* (Urbana, Chicago, Londres: University of Illinois, 1971), y con otra introducción y ligeros cambios, junto con las críticas de Chappell y Thomson y con mis respuestas en R. O. Jones, *The Private Language Argument* (Londres: Macmillan Company Ltd., 1971). Véase para un estudio del lugar central del argumento contra el lenguaje privado en la estrategia wittgensteiniana mi "The Private Language Problem" en Paul Edwards, *The Encyclopedia of Philosophy* (Glencoe, Illinois: Free Press, 1967).

puedo dudar, y como filósofo necesito entender (para formularlo en el estilo de Kant) cómo es posible que se dé una ausencia de novedad comunicativa en ese caso.

La crítica principal de Cook está contenida en la siguiente nota:

Esta observación [*point*] ha sido ampliamente ignorada [*missed*]. Castañeda, por ejemplo, arguye: "Es extraño, por infructuoso [*pointless*], informar a otra persona que uno cree o piensa que uno tiene dolor, o insistir en que uno sabe que uno tiene dolor. Pero este hecho acerca de la comunicación [*reporting*] ordinaria de ninguna manera muestra que no hay hechos que uno comunicaría si uno produjese aserciones infructuosas [comunicativamente (agregado en esta traducción mía)]. La infructuosidad de las aserciones es no solamente compatible con su inteligibilidad, sino que hasta la presupone". (Op. cit., p. 94) No sé [continúa Cook] qué pueda significarse aquí por 'aserciones infructuosas' [*pointless assertions*], es decir, qué pueda hacerlas *aserciones*. Pero debiera ser claro que la observación [*point*] de Wittgenstein sobre 'Sé que tengo dolor' es completamente diferente de la que yo he formulado acerca de la ocasional adición sin sentido de 'Sé que' a 'Está lloviendo', y ésa es la diferencia que Castañeda no ha tomado [*missed*]. (Op. cit., 287 No. 5).

He leído esta nota muchas veces, y no veo en ella nada que me mueva a una retractación. Cook representa muy bien a Wittgenstein, pero sigo convencido de que he notado cuidadosamente la distinción que Cook le atribuye a Wittgenstein, correctamente. Pero también sigo convencido de que el fenómeno comunicativo en que ellos insisten no tiene nada que ver con la existencia de hechos o verdades que esa comunicación infructuosa de novedades formula, no obstante su infructuosidad en el orden de la comunicación de novedades. Y para esto no tiene importancia que la infructuosidad sea ocasional como en el caso de 'Sé que está lloviendo' o sea permanente como, según se alega, en el caso de

'Sé que tengo dolor'. Muchas veces me he preguntado si Cook no habrá cometido un *lapsus calami* al escribir '*missed*' (esto es, ignorar) en lugar de '*dismissed*' (esto es, descartar). Con esta corrección yo endorsaría totalmente su afirmación.

VII

CONCLUSION

La filosofía pensada en inglés sigue siendo muy diversificada, mucho más diversificada de lo que era hace diez o quince años. No hay ahora escuelas que dominen por completo toda la escena filosófica. Hay en cambio un apogeo de temas tratados o propuestos por primera vez en las publicaciones de Quine o de Davidson. Hay también un apogeo de métodos formales que utilizan las lógicas intensionales recientes, incluyendo la producción de modelos de la teoría de los conjuntos. Hay otras modas, por supuesto, incluso un renacimiento de los estudios marxistas, y un desarrollo de estudios existencialistas y fenomenológicos. Hay un gran renacimiento de la historia de la filosofía. Hay practicantes del análisis del lenguaje ordinario, clásico de la década 1950-60, y más reciente con plena atención a los datos provenientes de las estructuras sintácticas. Y hay finalmente wittgensteinianos íntegros, devotos, y otros menos devotos. Pero ningún grupo tiene una primacía dominante. Ninguna revista de importancia está entregada al servicio exclusivo de un punto de vista o una escuela. Y muchas de esas modas irán *también* pasando. En mi opinión se vive ahora en un período de respeto entre los grupos, o al menos de cortesía en público. Pero, lo que es mucho más importante, hay una fertilización mixta entre los grupos. Hay quienes tratan deliberadamente de entender posiciones contrarias, y aprovecharse de sus hallazgos y de sus métodos. Me parece, en suma, que se vive en un período de incubación, y yo espero grandes construcciones sistemáticas en el futuro cercano.