

## LENGUAJE Y MUNDO. Dos perspectivas contemporáneas sobre la tarea y los límites de la filosofía.

### PRIMERA PARTE: WITTGENSTEIN Y LO INEFABLE

#### Lenguaje y Mundo en el *Tractatus* <sup>1</sup>

Según Wittgenstein, el mundo es todo lo que es el caso, todo lo que acaece (*Tractatus* I). Si nos preguntamos cómo puede una oración representar un hecho en el mundo, la respuesta es que una oración es -realmente y no metafóricamente - una figura de la realidad: "(4.01) La proposición es una figura de la realidad. La proposición es un modelo de realidad tal como la pensamos" <sup>2</sup>. Tiene que haber una correspondencia exacta entre los elementos de la figura y las cosas en el estado de asuntos que representa. Hay un isomorfismo entre las oraciones y el mundo: las oraciones, siendo figuras, tienen la misma forma que la realidad que representan.

Una oración o figura puede representar el mundo, la realidad, pero lo que no puede representar es su propia forma de representación. "(2.172) La figura, sin embargo, no puede figurar su forma de figuración; la muestra" <sup>3</sup>. Esto es porque la oración representa al mundo en cuanto es externa a él y no puede salirse de sí misma para representar su propia forma de representación. Según Wittgenstein, "(2.161) En la figura y en lo figurado debe haber algo idéntico para que una pueda ser figura de lo otro completamente". "(2.17) Lo que la figura debe tener en común con la realidad para poder figurarla a su modo y manera - justo o falsamente - es su forma de figuración". "(2.2) La figura tiene en común con lo figurado la forma lógica de figuración" <sup>4</sup>. Es así que la **forma lógica** de la realidad, que todas las figuras deben tener, no puede ser representada por ninguna figura.

Con una oración decimos algo, decimos cómo son las cosas en el mundo, cómo están relacionadas entre sí. Pero no podemos describir cómo nuestras oraciones logran representar la realidad, veraz o falsamente. No podemos decir cómo el lenguaje representa el mundo, ni exponer en oración alguna la forma pictórica de toda oración. Por eso, afirma Wittgenstein, "lo que puede decirse sólo puede decirse por medio de una oración, así que nada de lo que es necesario para la comprensión de toda oración puede decirse" <sup>5</sup>.

No se puede decir lo que significa una oración, y sin embargo, comprendemos su significado. En un sentido sabemos lo que significa porque la oración **muestra** su significado. Todo lo que puede decirse puede decirse con claridad, pero no todo lo que es comprendido puede decirse. El problema principal de la filosofía es distinguir entre lo que puede decirse en proposiciones - es decir, en lenguaje - y lo que no puede decirse sino solamente mostrarse.

Pero lo que no puede decirse tampoco puede pensarse - "(4) El pensamiento es la proposición con significado" <sup>6</sup> - y por eso, el lenguaje nos muestra algo que no podemos pensar. Una función de la filosofía, entonces, es de indicar (**bedeuten**) lo que no puede decirse (o pensarse), presentando con claridad lo que puede decirse. Para Wittgenstein, el ámbito de lo impensable no es un vacío, sino el fundamento de todo lenguaje y todo pensamiento. De alguna manera, aprehendemos este fundamento del pensamiento, aunque lo que hacemos aquí no puede decirse. El fundamento está reflejado en nuestros pensamientos, pero no puede ser el objeto del pensamiento.

En el *Tractatus*, Wittgenstein no rechaza lo metafísico como tal, sino la posibilidad de

decir y pensar lo metafísico porque éste queda más allá del alcance del lenguaje. "(6.522) Hay, ciertamente, lo inexpresable, lo que se **muestra** a sí mismo; esto es lo místico"<sup>7</sup>. Pero esto mismo es algo que no puede decirse: es una de aquellas oraciones que, aunque pueden producir intuición filosófica, carecen de sentido y eventualmente deben ser descartadas (6.54). Como finaliza Wittgenstein, "(7) De lo que no se puede hablar, mejor es callarse," - pero hay algo de lo que no se puede hablar <sup>8</sup>.

## El problema del lenguaje y el mundo en las Investigaciones filosóficas <sup>9</sup>

Según la perspectiva tradicional - perspectiva todavía presente en el *Tractatus* - las palabras funcionan como etiquetas de objetos en el mundo y el lenguaje es visto como una manera de referirnos a las cosas del mundo. En esta perspectiva, entonces, el lenguaje y el mundo están separados, pero correlacionados. El mundo, en sí, es independiente del lenguaje y el lenguaje puede corresponder de manera exacta (verdaderamente) o de manera inexacta (falsamente) al mundo.

En la perspectiva de las **Investigaciones filosóficas** (IF, en adelante), las palabras no son consideradas simplemente como etiquetas sino como signos, y la cuestión de 'a qué se refieren' es altamente problemática. Si empezamos a entender el significado de las palabras no sólo como hechos, sino como algo que involucra al hablante y su situación, no podremos aceptar una correspondencia simple entre el lenguaje y el mundo.

Para ilustrar esta perspectiva, podríamos pensar en el uso de palabras como 'muerto' y 'cadáver'. Ambas palabras implican ciertos contextos y situaciones, distintos en cada caso: 'muerto' suele referir a un cuerpo humano muerto, mientras 'cadáver' suele usarse en el contexto de la medicina y la disección. Lo importante, sin embargo, es que tenemos la idea de que hay una cosa, que según las circunstancias llamamos 'muerto' o 'cadáver', y que sin embargo, aquella cosa es lo que es, independientemente de como la llamemos.

Pero, podríamos preguntar, ¿qué es? Cualquier nombre que decimos presupone un contexto y es imposible encontrar un nombre verdaderamente neutro, que no implique un contexto.

Wittgenstein trató este problema desde ejemplos de figuras enigmáticas. "Podríamos imaginar que, en varios pasajes de un libro, por ejemplo, de un libro de texto, apareciera la ilustración



En el texto correspondiente se habla cada vez de algo distinto: una vez, de un cubo de vidrio; otra vez de una caja abierta vuelta boca abajo; otra, de un armazón de alambre que tiene esta forma; otra, de tres tablas que forman un ángulo. El texto interpreta cada vez la ilustración. Pero también podemos **ver** la ilustración unas veces como una cosa, otras veces como otra. O sea que la interpretamos, y la **vemos** tal como la **interpretamos**.<sup>10</sup>

No habría una manera de ver una cosa - o de entender un significado - sin interpretación: "uno jamás ve primero **datos** puros que se han de interpretar en seguida, sino que ve **siempre ya** de acuerdo a una interpretación"<sup>11</sup>.

Surge la tentación de imaginar una posición exterior a la experiencia descrita arriba, desde la que consideramos todas las maneras posibles de ver el dibujo. Quien ocupa tal posición podría decir que ahora se lo está viendo **como** un cubo de vidrio, ahora **como** una caja abierta vuelta boca abajo, etc. Ciertamente tal posición implica un conocimiento adicional al que tiene quien solamente ve 'un cubo de vidrio' o quien solamente ve 'una caja abierta'. Puede decirse justamente no sólo lo que se ve, sino **como** se está viendo. ¿Constituye esta posición el punto de vista verdaderamente objetivo? Según Austin, algunas veces "no existe **un único modo correcto** de decir lo que se ve", porque "puede no existir un único modo correcto de verlo"<sup>12</sup>. Pero, ¿no hay un modo correcto de ver las cosas, el que 'corresponde a los hechos'? ¿Puede haber más de una manera de ver que corresponde a los hechos?

Los estudios de la lingüística comparada nos enseñan que lo que un pueblo considera como hechos y como mundo depende mucho de su lenguaje. Entre las diversas culturas hay variaciones lingüísticas de muchos tipos: por ejemplo, variaciones en cuanto a la generalidad y especificidad de las palabras. Los esquimales tienen muchas palabras para lo que nosotros llamamos 'la nieve', según el estado de ésta, mientras hay un grupo en el Sudán que tiene una sola palabra que significa cualquier cosa hecha de metal - desde una aguja hasta un avión. Hay otras distinciones algo menos objetivas, como la manera en que diferentes grupos dividen y nombran el espectro de colores. También existen diferencias de tipo funcional: hay expresiones difíciles de traducir de un idioma a otro porque los matices y las ideas relacionadas con ellas no acompañan a los términos utilizados para traducirlas en otros idiomas. Conocer estas diferencias hace que, como dice Pitkin, "empiece a parecer que el lenguaje puede crear objetos y no sólo simbolizar objetos preexistentes con absoluta independencia de nuestra conceptualización" <sup>13</sup>.

Pero se trata no sólo de diferencias semánticas, sino también de diferencias sintácticas. Por ejemplo, según comentan Kluckhohn y Leighton, para decir 'lo dejo caer', el hablante Navajo tiene que hacer necesariamente una serie de precisiones que el castellano no expresa. Se debe distinguir entre un 'lo' definido o un 'lo' general, e indicar por terminaciones del verbo si se trata de un 'lo' circular, largo, fluido o animado. El acto - 'dejo' - debe distinguirse como algo que se está haciendo, que se va a poner en marcha; que está por detenerse, que continua habitualmente o que se hace repetidamente. Y, en cuanto al agente, debe distinguirse si éste controla o no el acto <sup>14</sup>.

De lo que se ha aprendido en este campo, Winch saca la conclusión de que "nuestra idea de lo que pertenece al reino de la realidad nos viene dada en el lenguaje que usamos. Los conceptos que tenemos establecen para nosotros la forma de la experiencia que tenemos del mundo" <sup>15</sup>. El lenguaje, en este caso, puede ser un lenguaje natural, como

también un lenguaje especializado creado para propósitos específicos. Quine subraya este aspecto al preguntar: "¿Quién se comprometería a traducir 'los neutrinos carecen de masa' al lenguaje de la jungla?" <sup>16</sup>.

Todo esto parece cuestionar la objetividad del mundo. ¿Forman parte del mundo objetivo los neutrinos? La respuesta no es tan clara. Kuhn ha hablado de revoluciones científicas marcadas por la emergencia de nuevos paradigmas, y "... cuando los paradigmas cambian, el mundo mismo cambia con ellos ... Los cambios de paradigma ... provocan que los científicos vean el mundo de sus compromisos de investigación de modo diferente. En la medida que su único recurso a ese mundo es a través de lo que ven y hacen, podemos desear decir que después de una revolución los científicos reaccionan ante un mundo diferente" <sup>17</sup>. Pero el mismo Kuhn parece vacilar entre la idea que son los conceptos los que cambian, o que es el mundo mismo el que cambia: "En un sentido que no puedo explicar más, los proponentes de paradigmas competitivos practican sus oficios en **mundos diferentes** ... Practicando en mundos diferentes, los dos grupos de científicos ven cosas diferentes cuando miran desde el mismo punto en la misma dirección. Pero eso no quiere decir que puedan ver lo que les plazca. Ambos están mirando **el mundo, y lo que miran no ha cambiado**" <sup>18</sup>.

Quizás esta confusión entre la primacía del mundo o la primacía del lenguaje parecerá algo menos extraño si nos fijamos en el hecho de que aprendemos el lenguaje y el mundo conjuntamente. Con frecuencia en las IF, Wittgenstein asume la perspectiva de quien aprende el lenguaje por primera vez, para esclarecer problemas como el que estamos considerando. "Estamos bajo la ilusión de que lo peculiar, lo profundo, lo que es esencial en nuestra investigación reside en que trata de captar la incomparable esencia del lenguaje. Esto es, el orden existente entre los conceptos de proposición, palabra, deducción, de verdad, de experiencia, etc... Mientras que por cierto las palabras 'lenguaje', 'experiencia', 'mundo', si es que tienen un empleo, han de tenerlo tan bajo como las palabras 'mesa', 'lámpara', 'puerta' " <sup>19</sup>.

Una investigación que sigue a Wittgenstein, entonces, podría comenzar investigando la compleja gramática de uno de los términos claves de la relación en cuestión: 'mundo'. Por un lado, usamos 'mundo' en un sentido claramente objetivo, como lo que es exterior a nosotros, que estuvo aquí antes de nuestra llegada y que permanecerá aquí después de nuestra partida. Pero, por otro lado, también hablamos de 'mundo' más subjetivamente ('mi mundo') y más culturalmente específico ('el mundo de los griegos'); en el primer caso, el mundo sería algo independiente del lenguaje, mientras en el segundo caso, vemos al mundo como algo estructurado por el lenguaje.

Además de esta ambigüedad fundamental, también es cierto que nuestro discurso acerca del mundo - todo lo que podemos decir sobre ello - se da en un lenguaje. Al hablar sobre el mundo, no podemos sino introducir los presupuestos y condiciones que nuestro lenguaje contiene. Nuestros conceptos rigen lo que podemos decir, y - a la vez - afectan también lo que percibimos. El doble aspecto está en que, como dice Wittgenstein, "los conceptos nos conducen a investigaciones. Son la **expresión** de nuestros interés, y **guían** nuestro interés"<sup>20</sup>.

Vemos, entonces, que una parte importante de la gramática de 'mundo' implica la primacía y permanencia de éste, mientras que otra parte importante subraya la primacía del lenguaje de los hablantes que investigan, perciben y hablan sobre el mundo. Reducir esta ambigüedad a uno de sus aspectos implicaría ignorar el otro aspecto, y con ello la complejidad y riqueza de nuestras experiencias del mundo. Como dice Pitkin, "la pregunta básica conceptual respecto de la relación entre las palabras y el mundo no admite una única respuesta consistente ... Algunos conceptos, algunas áreas de nuestro sistema conceptual son relativamente inaccesibles a la revisión mediante la experiencia, mientras que en otras es relativamente fácil hacer nuevos descubrimientos que desemboquen en una revisión conceptual ... Podemos sentir que un elefante es, obviamente, una 'cosa en el mundo', y que cualquier pue-

blo que vea por primera vez un elefante dará a esa especie un nombre distintivo. Pero ya no estaremos tan seguros si se trata de hijastras, triunfos o errores (o la puntualidad, o una ley universal natural como la ley de la gravedad -CK). Resulta muy difícil imaginar a seres humanos que, careciendo de tales conceptos, lleguen un día a 'tropezarse con' una hijastra o un error (o la puntualidad, o la gravedad) y dando al fenómeno un nombre"<sup>21</sup>. La perspectiva de Wittgenstein no plantea, se podría decir, una suerte de equilibrio dialéctico entre las influencias mutuas entre lenguaje y mundo. Pero sobre esto hay que ahondar más.

### **Gramática y formas de vida: claves para la perspectiva de Wittgenstein**<sup>22</sup>

Para comprender mejor la relación entre lenguaje y mundo, sería conveniente ahondar en una noción introducida líneas arriba: la gramática de una expresión. Aunque Wittgenstein usa la palabra 'gramática' con cierta flexibilidad, lo que nos interesa aquí es la gramática en el sentido de 'las reglas no escritas que gobiernan nuestro lenguaje'. La gramática de una palabra, entonces, incluiría "todas las diversas expresiones verbales en que esa palabra se usa de manera característica"<sup>23</sup>. Para Wittgenstein, "la **esencia** se expresa en la gramática... Qué clase de objeto es algo, lo dice la gramática"<sup>24</sup>. Así, la gramática nos dice lo que contaría como un 'x', lo que en un caso concreto llamaríamos 'x', lo que cuenta como una aplicación de 'x'. Por ejemplo, la gramática de 'silla' nos dice **que** uno se sienta en una silla, **como** uno se sienta en una silla, y la **forma** como se usa de modo característico. Puedes usar otra cosa como silla, pero esto no la convierte en silla: 'usar como' no es igual a 'usar'; nada 'serviría' como silla si es que no hubiera 'sillas'. Es como si supiéramos demasiado sobre las sillas y su ubicación y uso en nuestras vidas como para decirlo todo, aunque también es cierto que normalmente esto no hace falta.

La gramática entonces, no es tanto una descripción verbal de las circunstancias, sino las circunstancias mismas: el caso para-



digmático del uso de una palabra. No se trata de relacionar el nombre con el objeto, sino de relacionar diversos conceptos entre sí y de saber **usar** el concepto. "Se puede decir que la gramática establece el lugar de un concepto en nuestro sistema de conceptos y, por tanto, en nuestro mundo. Controla qué otros conceptos, qué cuestiones y observaciones son **relevantes** para un concepto particular"<sup>25</sup>.

La gramática depende de la realidad experimentada en cuanto que es aprendida a partir de ella. Podríamos decir que nuestra experiencia del mundo es anterior al lenguaje, a la gramática, por lo menos cronológicamente en el aprendizaje que marca el inicio de nuestras vidas. Pero también es cierto que, aprendida una gramática, ésta determina lo que contará como experiencia y circunstancias relevantes; es lógicamente anterior a la experiencia. Esto lleva a Pitkin a afirmar que en Wittgenstein hay una suerte de 'kantianismo lingüístico', y que el 'conocimiento gramatical' de Wittgenstein se parece al 'conocimiento trascendental' de Kant.

En el contexto de las IF, podríamos decir que la gramática gobierna las posibilidades de los fenómenos. Por ejemplo, ¿por qué negaríamos que una máquina haya tenido un dolor de muelas? "¿Intentas decir que toda nuestra experiencia pasada ha mostrado que una máquina nunca tuvo dolor de muelas?" Quizás, pero lo central aquí no es la experiencia en sí, sino la gramática de la expresión 'tener dolor de muelas' como tal. Si negamos que una máquina pueda tener dolor de muelas, "la imposibilidad de la que hablas es de tipo lógico"<sup>26</sup>. Es decir, aunque el lenguaje es entendido aquí como un sistema abierto, capaz de innovarse, no todo es posible. Como es el caso con las reglas de cualquier juego las reglas de los juegos de lenguaje son susceptibles de interpretación, cambian de tiempo en tiempo y nunca determinan absolutamente el juego. Al mismo tiempo, en los juegos, **cualquier** cambio no cuenta como innovación, y en el lenguaje, la novedad es gobernada por la gramática. "Decimos que el perro teme que su dueño vaya a pegarle; pero no: teme que su dueño le pegue mañana. ¿Por qué no?"<sup>27</sup> Porque faltan las circunstancias

necesarias para que 'temer de mañana' sea aplicada a 'perro'. Si atribuyéramos esa capacidad a un perro, habríamos cambiado el concepto de perro, y ese cambio parece violar la gramática de las expresiones utilizadas.

De esta discusión vemos emerger poco a poco una relación entre el lenguaje y el mundo. Desde luego, no se trata de afirmar simplemente que todo está regido por convención humana, ni tampoco de considerar que el lenguaje meramente refleja la realidad, sino de señalar una relación más ambivalente. Así, nuestros conceptos no dependerían del mundo de forma directa - el concepto no está regido por el 'objeto' del cual es una 'etiqueta' - sino de forma indirecta, mediante la gramática de los juegos de lenguaje en los que los conceptos son usados. Lo importante es ver que la gramática y los juegos de lenguaje no son ni totalmente determinados, ni tampoco arbitrarios. Son, más bien, "el resultado de lo que el mundo en el que vivimos es y de lo que nosotros somos, de lo que de modo natural sentimos y hacemos"<sup>28</sup>.

Wittgenstein trata este asunto en la penúltima sección de la segunda parte de las IF, que transcribo a continuación:

"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 aquellos 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 nos 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). Sino: 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 a la que estamos

acostumbrados, y le serán comprensibles formaciones conceptuales distintas a las usuales”<sup>29</sup>.

Quizás podríamos ilustrar la idea de 'hechos naturales muy generales que subyacen a la gramática', recurriendo a algunos de los ejemplos utilizados en las IF. Wittgenstein nota, por ejemplo, que nuestra manera de seguir las flechas puestas como señales se debe a una convención humana que debe ser aprendida, una convención de cómo seguir flechas. Pero a la vez que se trata de una convención, **no** se trata de una convención simplemente arbitraria. Si recordamos que el uso original de las flechas requiere que éstas sean disparadas, y que al dispararse y volar tienen una orientación característica respecto a la dirección en que se mueven, notamos que la convención de seguir flechas no es en sí arbitraria.

También es cierto que las medidas que usamos - centímetros, pies y pasos; gramos, onzas y pesos - son convencionales e interculturalmente relativas. Pero lo que llamamos 'medir' no exhibe tal relatividad: "... lo que llamamos 'medir' está también determinado por una cierta constancia en los resultados de mediciones”<sup>30</sup>. Sólo falta imaginar que este 'hecho natural muy general' - el que cuando hacemos lo que llamamos 'medir', obtenemos una cierta constancia en los resultados - fuese diferente, para ver la no-arbitrariedad de la noción de 'medir'. "El procedimiento de poner una loncha de queso en la balanza y determinar el precio por la oscilación de la balanza perdería su quid si sucediese frecuentemente que tales lonchas crecen o se encogen repentinamente sin causa aparente”<sup>31</sup>.

En el mismo sentido: "¿Tiene sentido decir que en general los seres humanos coinciden con respecto a sus juicios sobre el color? ¿Cómo sería si fuera de otro modo? Este diría que la flor es roja, aquel que es azul, etc. Pero, entonces, ¿con qué derecho podríamos decir que las palabras 'rojo' y 'azul' de esos hombres son **nuestros** 'términos cromáticos'? - ¿Cómo aprenderían a usar esas palabras? ¿Y el juego de lenguaje que apren-

den es todavía lo que llamamos el uso de nombres de colores?"<sup>32</sup>. Podríamos decir que lo culturalmente relativo es la división del espectro y los nombres dados a cada segmento de ello, más no el concepto de color. El color es algo sobre lo cual hay un acuerdo general; hablamos del color como algo que tiene tonos y grados, pero no sabor u olor. "Si algunos aspectos fundamentales del mundo y de nosotros mismos **relacionados** con lo que llamamos 'colores' fuesen diferentes, nuestro concepto del color tendría que ser diferente también”<sup>33</sup>.

La convencionalidad no-arbitraria que marca la relación entre el lenguaje y el mundo es expresada por la idea wittgensteiniana de **formas de vida**. La vida -el entrelazado de actividad humana en la tierra - ofrece al observador algo más que un flujo de eventos casuales; ofrece ciertas regularidades regionales, **formas** características de vivir y hacer. El lenguaje no se entiende sino en relación a estas formas: "**hablar** el lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida”<sup>34</sup>.

Hay un mal entendido que surge cuando 'convención' es interpretado desde la tradición liberal como 'contrato'. Así, algunos toman lo convencional como si el hecho de que "nuestras palabras continuasen significando lo que significan" dependiese de "que otra gente crea que vale la pena continuar comprendiéndonos”<sup>35</sup>. Pero la convención lingüística no es normalmente un asunto de acuerdos voluntarios, como en el caso del contrato; se trata, más bien, de convenciones espontáneas que surgen de la actividad humana. Las formas de vida constituyen "convenciones naturales", rasgos de nuestras vidas y de nuestro mundo que, lógicamente, podrían bien haber sido de otra manera, pero que suceden de este modo entre todos los hombres en todos los tiempos y lugares”<sup>36</sup>.

Dado, pues, que el lenguaje está marcado por un uso gramatical enraizado en hechos naturales y forma de vida también social, mantiene lazos estrechos - aunque no directos - con el mundo. Si el mundo fuera diferente, podríamos hablar de otra forma. Por

ejemplo, si “las superficies de las cosas de nuestro entorno (piedras, plantas, etc.) tuvieran manchas y zonas que ocasiona dolor a nuestra piel al tocarlas ... Entonces, así como ahora hablamos de una hoja de una determinada planta con manchas rojas, hablaríamos de una hoja con manchas dolorosas”<sup>37</sup>. O, como Strawson señala, “si el mundo fuera tal que toda la gente en un tiempo o región dados sintieran dolor a la vez, entonces podríamos tener expresiones parecidas a las que ahora tenemos para la temperatura, como ‘hace dolor aquí’ o ‘hace dolor hoy’”<sup>38</sup>.

Dado que las convenciones no son meramente arbitrarias, para cambiarlas habría de cambiar lo que hacemos, cómo vivimos y actuamos; habría de cambiar nuestra forma de vida. Lo importante de la forma de vida es subrayado enfáticamente por Wittgenstein al responder a un hipotética interrogación: ¿Dices, pues, que la concordancia de los hombres decide lo que es verdadero y lo que es falso? Verdadero y falso es lo que los hombres dicen; y los hombres concuerdan en el lenguaje. Esta no es una concordancia de opiniones, sino de forma de vida”<sup>39</sup>. Es decir, es la forma de vida la que subyace el lenguaje; el fundamento del lenguaje no es “una especie de **ver** por parte nuestra; es nuestra **actuación** lo que yace en el fondo del juego de lenguaje”<sup>40</sup>.

En cuanto nuestro lenguaje se constituye a partir de nuestra condición humana, no puede ser justificado ni explicado. Podemos explicar las palabras que usamos a partir de sus gramáticas, y entender éstas en relación a los juegos de lenguaje. Podemos, inclusive, imaginar un mundo diferente, donde estos juegos de lenguaje ya no tendrían sentido, “y por medio de esto podemos llegar a ser conscientes de alguna de nuestras formas de vida humanas. Pero más allá de eso no podemos explicar aquellas formas de vida, no podemos dar **razones** para ellas”<sup>41</sup>. Como dice Wittgenstein, “si he agotado los fundamentos, he llegado a roca dura y mi pala se retuerce. Estoy entonces inclinado a decir: ‘Así simplemente es como actuó.’”<sup>42</sup>. La forma de vida constituye una suerte de horizonte hermeneútico, un transfondo del len-

guaje que no puedo sino aceptar como dado. No son ni verdades ni conceptos los que admitimos, sino juegos de lenguaje y las condiciones que los posibilitan. “Lo que hay que aceptar, lo dado - podríamos decir - son **formas de vida**”<sup>43</sup>.

## SEGUNDA PARTE: ARENDT Y LO INEFABLE<sup>44</sup>

Para Hannah Arendt, el lenguaje es algo estrechamente vinculado con la condición humana, algo que surge a partir de aquella condición específica - caracterizada por la igualdad y la distinción - que ella llama 'la pluralidad'. Si los seres humanos no fuéramos radicalmente iguales, el lenguaje nos sería imposible. Yo puedo comunicarme con un ser desigual - puedo mandar a mi perro, por ejemplo - pero no podemos conversar, intercambiar discursivamente, participar en el **logos**. Y si no fuéramos irreductiblemente distintos, no habría la necesidad de hablar: bastarían gestos y sonidos para comunicar lo esencial. El lenguaje no sólo tiene su fuente en, sino que da cuenta de, la pluralidad humana<sup>45</sup>.

La íntima relación entre la pluralidad, por un lado, y el lenguaje y el pensamiento, por otro, es reflejada en las definiciones aristotélicas del hombre como **zoon politikon** y como **zoon logon ekhon**. La conexión entre lenguaje y condición humana también se puede ver en cuanto que - según Aristóteles- el criterio del **logos** como discurso coherente no es verdad ni falsedad, sino sentido. Implícito en el discurso, entonces, encontramos no la búsqueda de la verdad (la verdad como ser), sino la búsqueda del sentido<sup>46</sup>. Para Arendt, mientras el lenguaje ciertamente sirve a la comunicación, es necesario sólo porque el ser humano es un **zoon logon** que tiene la necesidad de comunicar sus pensamientos. Los pensamientos pueden ocurrir sin comunicarse, pero no pueden ocurrir sin pronunciarse, en silencio o sonoramente en diálogo. Mientras los pensamientos no requieren auditores - y por esto Hegel afirmaba que la filosofía es algo solitario - en cuanto los seres humanos existen en plural y piensan, el pensamiento busca comunicación, y fre-

cuentemente se extravía si no la tiene. Por eso Kant afirmaba que la razón no era apropiada para aislarse, sino para comunicarse <sup>47</sup>. La necesidad de la razón es dar cuenta - **logon didonai** según los griegos - de lo que haya, o de lo que puede haber ocurrido. Esta necesidad, se afirma de nuevo, surge no desde la sed del conocimiento, sino desde la búsqueda de sentido. Así podemos entender el acto de nombrar las cosas - acto lingüístico humano primordial - como una apropiación de ellas y como una manera de desalinear el mundo - mundo en el cual cada uno nace como extraño.

La íntima y necesaria conexión entre lenguaje y pensamiento que lo anterior implica, no sería tal en una civilización en la que lo decisivo es el signo escrito, y no la palabra pronunciada. En el chino, por ejemplo, los signos hacen visibles a los conceptos, y el pensar podría ser más un tratar mentalmente con imágenes que un discurso silencioso. Pensar en imágenes, y no en palabras, implica que lo pensado permanece como algo concreto, algo que no puede ser discursivo ni dar cuenta de sí mismo. En occidente, la prioridad del signo escrito sobre la palabra pronunciada es invertida, pero compartimos con los chinos la prioridad incuestionada de la visión para hablar de las actividades mentales. Lo que nos distingue de ellos no es **nous** sino **logos**, la necesidad de dar cuenta de y justificar en palabras.

El lenguaje constituye el único medio en el cual lo mental puede manifestarse, tanto al mundo, como al ego mental. Sin embargo, no parece ser tan adecuado para la tarea de pensar como es la visión, por ejemplo, para la tarea de ver. No tenemos un vocabulario específicamente apropiado para hablar de la actividad mental, sino que es necesario prestarnos palabras que originalmente correspondían a otras experiencias. Este préstamo ni se hace al azar, ni es arbitrariamente simbólico (como es el caso con los signos matemáticos). Ha sido, por lo contrario, un asunto de expresión metafórica: todo lenguaje filosófico es metafórico.

## Lenguaje y metáfora

La metáfora puede ser definida como la figura de retórica en la que un nombre o un

término descriptivo se transfiere a algún objeto distinto de, pero análogo a, aquel al cual es propiamente aplicable. Según Aristóteles, cada metáfora descubre una percepción intuitiva de similaridad en lo disímil <sup>48</sup>. No se trata, sin embargo, de la similaridad presente en objetos, sino de una similaridad de **relaciones**, como en una analogía que siempre requiere cuatro términos:  $B:A = D:C$ .

Para Kant, la analogía - el lenguaje metafórico - es la única manera en que el pensar (la razón especulativa) puede manifestarse. La metáfora da al pensamiento sin imágenes una intuición traída desde el mundo de las apariencias; su función es de "establecer la realidad de nuestros conceptos", deshaciendo la retirada del mundo efectuada cuando se quiso iniciar el pensamiento <sup>49</sup>. Esto es relativamente fácil cuando se trata del pensar común, que requiere ejemplos para ilustrar los conceptos, pero más difícil cuando ninguna intuición puede darse que fuera adecuada a las ideas de la razón.

La metáfora logra el 'trasladar' (**metapherein**) desde un estado existencial (el invisible pensar) a otro (ser una apariencia) sólo por medio de **analogías**. Las visiones de la metafísica se logran por medio de la analogía, siendo ésta no la similitud imperfecta de dos cosas, sino la similitud perfecta de dos relaciones entre cosas totalmente disímiles.

Todos los términos filosóficos son metafóricos, analogías congeladas cuyo sentido se revela cuando devolvemos el término a su contexto original. Por ejemplo, cuando Platón usa los términos **psyche** o **eidos**, los usa metafóricamente y su doctrina puede ser entendida adecuadamente cuando reconstruimos la analogía implícita en la metáfora. **Psyche** significaba el 'soplo de vida' exhalado por los que morían. La doctrina platónica del alma puede ser planteada en la forma de una analogía: así como el soplo de vida se relaciona con el cuerpo que deja, así el alma supuestamente se relaciona con el cuerpo viviente. **Eidos** significaba la forma o modelo que el artesano tenía que tener delante de su 'ojo mental' antes de iniciar su trabajo, una imagen que sobrevive tanto al proceso de

fabricación como al objeto fabricado, y que puede servir como modelo infinitivamente. La doctrina platónica, entonces, podría plantearse según la analogía: así como la imagen mental del artesano le guía en la fabricación y sirve de criterio de su éxito o fracaso, así también todos los datos sensoriales dados en el mundo de las apariencias se relacionan a y son evaluados por un modelo invisible, ubicado en el cielo de las ideas.

Siguiendo esta idea, sabemos que **noemai** en primer lugar significaba la percepción de los ojos, y que es desde allí que llega a significar la percepción de la mente - el aprehender. Se considera como la forma más alta de pensar, dado que - siguiendo la analogía - el objeto de la mente ofrece el mismo tipo de evidencia al pensar, que el objeto del ojo ofrece al ver. Hoy traducimos **nous** como mente (del **mens** latino) o como razón. A Arendt le interesa en especial esta segunda opción, porque 'razón' se deriva de la voz latina **ratio**, que viene del verbo **reor, ratus sum**: calcular o raciocinar. Lo que notamos es que el contenido metafórico de **ratio** es totalmente distinto al de **nous**; de hecho es más cercano a **logos** que a **nous**. La importancia de esto es inmediatamente evidente cuando contemplamos la frase de Cicerón: **ratio et oratio**, que no tendría sentido para un griego.

El uso de la metáfora tiene un origen poético. En Homero, por ejemplo, la arremetida del miedo y el dolor es comparada con la arremetida de los vientos desde varios puntos sobre las aguas del mar. Lo conocido, la tormenta marina, se usa para dar a conocer lo invisible, el dolor y el miedo. Es muy significativo que la operación inversa no funcionaría: por más que uno habla de la experiencia de dolor y miedo, esto no da a conocer la experiencia física de la tormenta. La irreversibilidad inherente en la metáfora es algo distinto a lo que sugiere la expresión matemática de Aristóteles, donde uno puede ir desde B:A a D:C, o bien desde D:C a B:A. Mientras la metáfora se mantiene en todos los términos **dentro** del mundo de lo visible, es todavía reversible. Pero cuando usamos la metáfora para pasar desde el mundo sensorial a la experiencia no-sensorial, es irreversible.

Todo esto tiene muchas implicaciones en cuanto a la relación entre el lenguaje y el mundo. Para Aristóteles, el lenguaje era un pronunciar con sentido de las palabras que ya eran 'sonidos significativos' que 'se parecían a' los pensamientos. Desde esta definición, el pensar podría entenderse como una actividad mental que realiza los productos de la mente que son inherentes en el discurso y para los cuales el lenguaje ha encontrado un hogar apropiado en el mundo audible. El hecho de que el hablar y el pensar surgen de la misma fuente puede ser tomado como evidencia de que los hombres hemos sido dotados de la facultad de hacer aparecer lo invisible. Las analogías y metáforas, entonces, constituyen algo así como los hilos por los cuales la mente se agarra del mundo, garantizando la unidad de la experiencia humana. La irreversibilidad de la metáfora en este campo apunta a la primacía del mundo de las apariencias, mundo en el cual el pensar siempre estará 'fuera de orden'. Si el lenguaje del pensar es esencialmente metafórico, el mundo de apariencias necesariamente se inserta en el pensamiento. Por eso, se puede ver que la teoría de dos mundos constituye una ilusión metafísica 'por un lado' muy plausible, pero por otro ciertamente una ilusión: como dice Arendt, no hay dos mundos porque la metáfora los une.

## La metáfora y lo inefable

Las actividades mentales tienen en el lenguaje su único medio de manifestación, y deben extraer de los distintos sentidos corporales las metáforas apropiadas para hablar de sí. Así, se ha entendido el pensar a la manera del ver a través de prácticamente toda la tradición occidental. La metáfora del ver está tan entrometida en nuestro lenguaje filosófico, que sólo en raras ocasiones se le presta atención o se la justifica. Una de estas ocasiones se encuentra en Heráclito, quien dice que "los ojos son testigos más exactos que los oídos"<sup>50</sup>.

Los filósofos de la **voluntad** no han seguido esta primacía del ver, sino que han buscado en las experiencias de deseo, o bien del oír, las metáforas que les eran necesarias.

La metáfora del oír está vinculada con la tradición hebrea, en la que Dios es oído pero nunca visto. La filosofía medieval da cuenta de la tensión entre una y otra metáfora, en términos del conflicto entre la autoridad (verdad oída que ha de ser obedecida, asociada a los textos bíblicos y a las figuras de autoridad) y la razón (como verdad contemplada). La eventual victoria de la última sobre la primera, según Arendt, tiene su antecedente en el intento de Filón de Alejandría de acomodar su creencia judía a su filosofía platonizante. Filón tenía en cuenta la distinción entre la verdad hebrea, que se oía, y la **visión** griega de la verdad, pero convirtió la primera en una simple preparación para la segunda<sup>51</sup>.

El **juicio**, la más reciente de las actividades mentales a ser destacada, es considerada por Kant desde la metáfora del gusto, ciertamente el más privado e idiosincrático de los sentidos. Es por eso que el problema central de la **Crítica al juicio** es de entender cómo las proposiciones del juicio pueden pretender un acuerdo general, como de hecho hacen.

Arendt enumera varias de las ventajas de la metáfora de la visión anotadas por Hans Jonas: en primer lugar, la visión implica una distancia segura entre el sujeto y el objeto, la distancia siendo la condición más básica para la visión. La objetividad está asegurada en la **theoria** en cuanto ésta distingue más claramente entre la cosa en sí, y la cosa en cuanto me afecta a mí. La visión, además, opera en un complejo contemporáneo, mientras todos los otros sentidos dependen de una secuencia temporal de sensaciones. Sólo así podemos concebir la eternidad, y no sólo la inmortalidad. Hay una cierta libertad de opción en cuanto a lo que se ve, en cuanto uno está menos enganchado por el objeto visto que en el caso de los otros sentidos que me afectan directamente. Esto es especialmente cierto en el caso del oír, que se entromete a un sujeto pasivo. La visión necesariamente introduce al que contempla, para quien el presente es una hora que dura, y no sólo un punto en el flujo del tiempo<sup>52</sup>.

Líneas arriba, habíamos señalado que el lenguaje, siendo el único medio para el pensamiento, no es del todo adecuado para la

tarea. De alguna manera, la metáfora subsana este defecto, pero es importante ver que la metáfora también conlleva ciertos peligros. El peligro principal es que la metáfora, al apelar a la evidencia incuestionada de la experiencia de los sentidos, provee evidencia abrumadora que hace parecer plausible lo que no lo es tanto. Esto no es demasiado peligroso en la metafísica, en la que lo inefable constituye un límite interno importante; pero sí puede serlo para aquello que tiene pretensiones de ciencia. Arendt escoge el ejemplo de la teoría psicológica de la conciencia, que apela a la metáfora del iceberg para expresarse. Dado que sólo aparece la punta del iceberg (la conciencia), y que por definición todo lo que aparece y que se manifiesta es ya parte de la punta, y no de la base, la teoría de la subconsciencia es científicamente infalsificable. En la opinión de Arendt, esta teoría goza de plausibilidad científica no a raíz de evidencia científica - que por definición no puede haber - sino por la plausibilidad que le otorga la metáfora del iceberg, basada en los sentidos.

Para Arendt, la filosofía trata sobre todo de lo que se escapa al conocimiento, aunque no haya escapado a la razón. Al tratar lo no cognoscible, los filósofos aprendieron algunas cosas sobre lo cognoscible, y muy rápidamente la distinción entre pensar y conocer se hizo borrosa. Mientras para Platón, el **archo** - en cuanto comienzo y principio - de la filosofía es el asombro, para Aristóteles, el **archo** - ahora sólo como comienzo - de la filosofía es la perplejidad (**aporein**), y su fin es el conocimiento<sup>53</sup>. La actitud de Platón tiene notables ecos contemporáneos: por ejemplo, mientras él dice que de lo que le interesa, nada es cognoscible, y que si uno posee **nous**, no se arriesgará a enmarcar sus pensamientos en discurso o en palabras escritas, de Nietzsche escuchamos que “uno ya no ama su propia visión suficientemente cuando la comunica”; y de Heidegger, que el límite interno de todo pensar es que el pensador nunca puede decir lo que es más suyo, porque la palabra hablada recibe su determinación desde lo inefable. Podríamos incluir también a Wittgenstein en esta relación, si pensamos en lo que dice en las **Investigacio-**



**nes Filosóficas:** “Los resultados de la filosofía son el descubrimiento ... de los chichones que el entendimiento se ha hecho al chocar con los límites del lenguaje”. “La filosofía es una lucha contra el embrujo de nuestro entendimiento por medio de nuestro lenguaje”. A lo que añade Arendt: “El problema es, por supuesto, que esta lucha sólo puede lucharse nuevamente por medio del lenguaje”<sup>54</sup>.

Platón se interesa más en la verdad de tipo evidencial, constituida sobre la base de una metáfora visual. A este tipo de verdad se puede llegar por medio de la cadena de pensamiento discursivo (**dialegesthai**), que interroga sobre lo que es verdadero y falso en un movimiento de ida y venida sin fin. El resultado de tal movimiento es una **intuición**, y no una **conclusión**; una **phronesis** cuya verdad está más allá de las palabras.

Esto nos alerta sobre una posible incompatibilidad entre la intuición (que implica un complejo contemporáneo) y el discurso (que se revela en una secuencia de palabras y oraciones). La tradición ha entendido al último como un instrumento para el primero: “todo el pensar es un medio para lograr intuiciones” decía Kant, mientras Heidegger habla del **logos** atado a la visión, un **legein** enraizado en el ver, **horan**. Para Platón en el **Philebus**, la verdad es asimilable a la evidencia vista, y el discurso pensado o hablado, es auténtico hasta el punto en que **sigue** a la evidencia vista<sup>55</sup>.

El problema de traducibilidad no afecta solamente a la relación entre lo visto y lo escuchado: de hecho, ninguno de los sentidos puede traducirse a otro, sino que todos están reunidos por el sentido común - que es tanto el sentido que tenemos en común con las demás personas, como aquel que es “la única facultad que extiende a los objetos de los cinco sentidos”<sup>56</sup>. En cierto sentido, el lenguaje corresponde a este sentido común, en cuanto da a un objeto un nombre común: nombre común que es simultáneamente la clave para la comunicación intersubjetiva, y lo que identifica como un **datum**, aquello que aparece diferentemente a cada uno de los cinco sentidos (y por lo tanto, la clave para la comprensión intrasubjetiva).

En la tradición metafísica, la verdad es entendida en términos de la metáfora de visión, y por lo tanto es **inefable** por definición. Para la tradición hebrea, en la que la metáfora es la del oír, la **invisibilidad** de la verdad es tan axiomática como es su inefabilidad entre los griegos. Y mientras para los hebreos la verdad exige obediencia, entre los griegos la verdad depende de la misma poderosa auto-evidencia que nos fuerza a admitir la identidad de un objeto en el momento en que está delante de nuestros ojos. Su capacidad de forzarnos por necesidad, corresponde a la misma resistencia a la contradicción que conocemos tan bien a partir de las experiencias de la vista. La verdad como auto-evidente no requiere evidencia: **es**, en sí misma, el criterio de lo que puede seguirse.

Las dificultades centrales de la metafísica podrían resumirse como una tensión entre **theoria** (ver) y **logos** (el razonamiento con palabras, en la forma de la dialéctica o la silogística). “Si la filosofía es la madre de las ciencias, es en sí la ciencia de los comienzos y principios de la ciencia, de los **archai**; y estos **archai**... ya no pueden derivarse; son dados a la mente en intuición auto-evidente”<sup>57</sup>.

Lo que había hecho de la visión la metáfora predominante en la metafísica, y de la intuición el ideal de la verdad, fue la noción de que la búsqueda filosófica del sentido era idéntica a la búsqueda científica por el conocimiento. Sin embargo, la identificación de la verdad con el sentido es anterior todavía: el conocimiento se produce a través de la búsqueda de lo que solemos llamar la verdad, y la forma más alta de la cognición es ciertamente la intuición. El científico intenta descubrir lo que causa los efectos visibles: ha de hacer aparecer lo que estaba escondido; la confirmación de lo que descubre viene por medio de la evidencia sensible. En este caso, el discurso traduce adecuadamente la visión, y la tensión entre visión y discurso no es significativa.

El pensar, empero, necesita el discurso, no sólo para manifestarse, sino para inclusive activarse. En el discurso se trata de secuencias, cuyo fin nunca es la intuición y que

no pueden confirmarse por medio de la contemplación muda. Nada de lo expresado por palabras puede lograr la inmovilidad de un objeto de mera contemplación: si el filósofo quiere verlo y aprehenderlo, lo pierde.

Hoy en día la metáfora de la visión en la filosofía está en retirada: hay un traslado de énfasis desde la contemplación (**nous**) hacia el discurso (**logos**). La **adequatio rei et intellectus** se mueve hacia la simple forma del pensar, con el principio de la no-contradicción como criterio. Pero, como Kant ya había señalado, más allá de lo analítico, este criterio **no tiene autoridad alguna como un criterio suficiente** de la verdad<sup>58</sup>. Persiste la metáfora de la visión en otros autores, pero de una manera reducida: en Heidegger, por ejemplo, se habla primero de **Blitz** (el relámpago, no la iluminación), y después **das Gelaut der Stille** (algo así como el sonido sonoro del silencio), que es lo más cerca que el discurso puede llegar a la visión, muy distinta a la experiencia normal de escuchar. Esto implicaría un estado de receptividad pura - mientras el pensar es un estado de actividad pura de la mente. Así, aun la metáfora del oír podría crear problemas tan grandes como los de la visión.

El problema principal para el pensar en sí -cuyo lenguaje es completamente metafórico y que depende de la metáfora para salvar la brecha entre lo visible y lo invisible, entre el pensar y el mundo - es que no existe ninguna metáfora adecuada para la tarea. Todas las metáforas derivadas de los sentidos nos llevan a dificultades, porque los sentidos son esencialmente cognoscitivos; son actividades cuyo fin queda más allá de sí mismas; son medios, y por lo tanto, no son la **energeia** (cuyo fin está dentro de sí) que es el pensar.

El pensar está 'fuera de orden' (como indicamos unas páginas atrás) porque la búsqueda del sentido no produce ningún resultado final que pueda sobrevivir a la actividad, y que va a tener algún sentido después de que la actividad haya llegado a su final. La única metáfora posible para la vida de la mente es la sensación de estar vivo: sin el soplo de vida, el cuerpo es un cadáver; sin el pensar, la mente está muerta. Como decía Aristóteles,

"la actividad (**energeia**) de pensar es vida", y su ley inherente es el "movimiento sin cesar, que es movimiento en un círculo", y que nunca llega a un producto final<sup>59</sup>.

El pensar como una actividad cognoscitiva es lineal, pero el pensar como búsqueda de sentido es circular, terminando sólo con la muerte de quien piensa y busca. A pesar de lo que esto nos enseña, y a pesar de que hay ecos de esta manera de ver la filosofía desde Hegel a Heidegger, estas metáforas - aunque reflejan fielmente la experiencia del pensar - permanecen significativamente vacías. Más aún, la metáfora del **energein** no hace nada para contestar la pregunta: ¿por qué pensamos? Y esto por que no hay respuesta a la pregunta ¿por qué vivimos? "¿Para qué piensa el hombre? ¿para qué sirve esto? ... ¿el hombre piensa porque el pensar ha dado buenos resultados? ¿porque piensa que es ventajoso pensar? (¿educa a sus hijos porque eso ha dado buenos resultados?) ¿Cómo se podría averiguar **por qué** piensa? ... Así pues, a veces uno piensa porque eso ha dado buenos resultados. Con frecuencia, sólo reprimiendo la pregunta 'por qué' nos daremos cuenta de los hechos importantes; los cuales luego conducen en nuestras investigaciones, a una respuesta"<sup>60</sup>. Este camino, que es el que Arendt sigue en el resto del libro, **The Life of the Mind**, queda por recorrer.

## NOTAS

- 1 Ludwig Wittgenstein, **Tractatus logico-philosophicus**, versión española de Enrique Tierno Galván, Alianza Editorial, Madrid, 1973, 203 pp. En esta sección he utilizado los siguientes artículos: Norman Malcolm, 'Wittgenstein, Ludwig Josef Johann', en **The Encyclopedia of Philosophy**, Vol. 8, New York, 1967, pp. 327-340; W.T. Jones, 'The Tractatus', en **A History of Western Philosophy: The Twentieth Century to Wittgenstein and Sartre**, New York, 1975, pp. 200-217.
- 2 Wittgenstein, p. 71.
- 3 *ibid.*, p. 47
- 4 *ibid.*, pp. 45-47.
- 5 Ludwig Wittgenstein, **Notebooks 1914-1916**, G.E.M. Anscombe and G.H. von Wright, edí-

- tores, traducido por G.E.M. Anscombe, Oxford, 1961, p. 25, citado en Malcolm, **op. cit.**, p. 330.
- 6 Wittgenstein, **Tractatus logico-philosophicus**, p. 69.
- 7 **ibid.**, p. 203
- 8 **ibid.**, p. 203
- 9 Ludwig Wittgenstein, **Investigaciones filosóficas**, traducción castellana de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México, 1986, 574 pp. Ver también, Malcolm, **op. cit.**, y Jones, **op. cit.**, 'The Later Wittgenstein', pp. 364-399. En esta sección he seguido muy de cerca a Hannah Fenichel Pitkin, 'El problema de las palabras y el mundo', en **Wittgenstein: el lenguaje, la política y la justicia**, traducción castellana de Ricardo Montero Romero, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1984, pp. 151-174.
- 10 Wittgenstein, **Investigaciones filosóficas** segunda parte, sección XI, p. 445.
- 11 Elisabeth Rigal, 'El ver en el pensamiento analítico', en **Arcté**, Vol.II, Nº2, 1990, p. 195.
- 12 J.L. Austin, **Sense and Sensibilia**, edit. por G.J. Warnock, Oxford, 1962, p. 101; citado en Pitkin, **op. cit.**, p. 155.
- 13 Pitkin, **op. cit.**, p. 158.
- 14 Clyde Kluckhohn y Dorothea Leighton, **The Navajo**, Cambridge, 1946, p.204; citado en Pitkin, **op. cit.**, p. 19.
- 15 Peter Winch, **The Idea of a Social Science**, edit. por R.F. Holland, New York, 1965, p.15; citado en Pitkin, **op. cit.**, p. 161.
- 16 Willard van Orman Quine, **World and Object**, Cambridge, 1960, p. 76; citado en Pitkin, **op. cit.**, p. 161.
- 17 Thomas S. Kuhn, 'The Structure of Scientific Revolutions', en **International Encyclopedia of Unified Science**, Chicago, 1970, p. 111; citado en Pitkin, **op. cit.**, p.162.
- 18 Kuhn, **op. cit.**, p. 129-130; citado en Pitkin, **op. cit.**, p. 169.
- 19 Wittgenstein, **op. cit.** Nº 97, p. 117.
- 20 **op. cit.**, Nº 570, p. 359. Subrayado mío.
- 21 Pitkin, **op. cit.**, pp. 172-173
- 22 En esta parte sigo la exposición de Pitkin en 'Gramática y formas de vida', **op. cit.**, pp. 175-206.
- 23 **ibid.**, pp. 175 y 177.
- 24 Wittgenstein, **op. cit.**, Nos. 371 y 373, pp. 281 y 283.
- 25 Pitkin, **op. cit.**, p. 180.
- 26 Wittgenstein, **Blue and Brown Books**. p. 16; citado en Pitkin, **op. cit.** p. 183.
- 27 Wittgenstein, **Investigaciones filosóficas**, Nº 650, p. 393.
- 28 Pitkin, **op. cit.**, p. 184.
- 29 Wittgenstein, **op. cit.**, Segunda parte, XII, p. 523.
- 30 **ibid.**, Nº 242, p. 219.
- 31 **ibid.**, Nº142, p. 145.
- 32 **ibid.**, Segunda parte, XI, p. 517.
- 33 Pitkin, **op. cit.**, p. 187.
- 34 Wittgenstein, **op. cit.**, Nº 23, p. 39.
- 35 Stanley Cavell, 'The Claim to Rationality', (tesis doctoral no publicada, Harvard University); citado en Pitkin, **op. cit.**, p. 198.
- 36 Pitkin, **op. cit.**, p. 199.
- 37 Wittgenstein, **op. cit.**, Nº 312, p. 253.
- 38 P.F. Strawson, 'Review of Wittgenstein's Philosophical Investigations', en George Pitcher (ed.), **Wittgenstein: The Philosophical Investigations**, Garden City, 1966, pp. 47-48; citado en Pitkin **op. cit.**, p. 203.
- 39 Wittgenstein, **op. cit.**, Nº 241, p. 217.
- 40 Wittgenstein, **Sobre la certeza**, Gedisa, Barcelona, 1988, Nº 204; citado en Pitkin, **op. cit.**, p. 205. Ver también Elisabeth Rigal, **op. cit.**, pp. 187-216.
- 41 Pitkin, **op. cit.**, p. 206.
- 42 Wittgenstein, **Investigaciones Filosóficas**, Nº 217, p. 211.
- 43 **ibid.**, Segunda parte, XI, p. 517.
- 44 En esta segunda parte, presento las ideas centrales de Hannah Arendt, 'Language and Metaphor', y 'Metaphor and the Ineffable' en **The Life of the Mind**, Vol. I, **Thinking**, New York, 1978, pp. 98-110 y 110-125, respectivamente.
- 45 Ver **The Human Condition**, Chicago, 1958, pp. 175-176.

- 46 Aristóteles, *De interpretatione*, 16a4-17a9.
- 47 'Reflexionen zur Anthropologie', N° 897, Akademie Ausgabe, vol. XV, p. 392, citado en Arendt, *The Life of the Mind*, p. 99.
- 48 *Poética*, 1459a5.
- 49 *La crítica del juicio*, N° 59.
- 50 Fragmento 101a. Es conocida la preferencia aristotélica por la metáfora de la visión, pero es interesante notar una excepción importante: "De estas facultades, para las meras necesidades de la vida y en sí misma, la visión es la más importante, pero para la mente (*nous*) e indirectamente (*kata symbebekos*) el oír es la más importante ... (Ello) hace la mayor contribución a la sabiduría". (*Sobre el sentido y los objetos sensibles*, 437a4-17). Arendt comenta irónicamente: "El punto del asunto es que (Aristóteles) nunca parece haberse acordado de esta observación cuando escribía filosofía". Arendt, *op.cit.*, p. 227.
- 51 Ver Hans Jonas, *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*, Göttingen, 1954, pp. 94-97. (Citado en Arendt, *op.cit.*, p. 111)
- 52 Ver Hans Jonas, *The Phenomenon of Life*, New York, 1966, pp. 136-147; citado en Arendt, *op.cit.*, pp. 111-112.
- 53 Platón, *Theaetetus*, 155d; Aristóteles, *Metafísica*, 982b11-22 y 983a14-20; citado por Arendt, *op.cit.*, p. 114.
- 54 Platón, *Séptima carta*, 341b-343a; Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, N° 160; Heidegger, *Nietzsche*, Pfullingen, 1961, vol. II, p. 484; Wittgenstein, *op.cit.*, N° 119 (p. 127) y 109 (p.123); Arendt, *op.cit.*, p. 115.
- 55 Kant, *Crítica de la razón pura*, B33; Heidegger, en apuntes de un curso dictado, pp. 8, 155 y 160; Platón, *Philebus*, 38 c-e.
- 56 Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, pt. 1, que. 1, 3 ad 2; citado en Arendt, *op.cit.*, p. 119.
- 57 Arendt, *op.cit.*, p. 120.
- 58 *Crítica de la razón pura*, B384 y B189-191; citado en Arendt, *op.cit.*, p.122.
- 59 Aristóteles, *Metafísica*, 1072b27 y 1072a21; citado en Arendt, *op.cit.*, pp. 123-124.
- 60 Wittgenstein, *op.cit.*, N° 466, 467, 468, 470, 471, pp. 321 y 323.

## EDITORIAL

Recientemente un grupo de estudiantes de la especialidad se reunió para discutir ciertos aspectos relativos al estudio de la filosofía que no se contemplaban necesariamente en los cursos regulares. De estas conversaciones surgieron dos compromisos: organizar con el auspicio del Instituto Riva-Agüero un conversatorio sobre Filosofía y Realidad Nacional, y volver a publicar *Estudios de Filosofía*.

El primer número de *Estudios de Filosofía* apareció en el año 1975, editado por la sección de Filosofía del Instituto Riva-Agüero. Convencidos de la necesidad de apoyar los estudios de la especialidad mediante una publicación adecuada, los estudiantes y los miembros de la sección acordamos hacer de *Estudios de Filosofía* un instrumento de apoyo a los estudios especializados de nuestra disciplina, y un órgano de expresión para quienes, cursando la Maestría, o ya graduados por esta u otra Universidad, deseen publicar el resultado de sus investigaciones.

Esta publicación no se ciñe a ninguna escuela de pensamiento ni a ninguna orientación ideológica en el desempeño de su labor editorial. En la revista tienen cabida irrestricta todas aquellas contribuciones que cumplan con los dos únicos requisitos que deseamos exigir: probada calidad académica, y relevancia e interés de cara a la formación intelectual en nuestra Universidad.