

ἔλεγχος
Volumen III, N° 1
Marzo 2020

LA EXPERIENCIA DEL LENGUAJE

SAMUEL MANUEL CABANCHIK

UBA/UNL/CONICET, Argentina

samuel.cabanchik@gmail.com

*“Lo que la ignorancia toma a su cargo es el hecho mismo del lenguaje,
es decir la quodidad del lenguaje, es decir, la existencia vernácula
del lenguaje humano y su origen no deducible”*

Pascal Quignard

Resumen

El presente artículo, se propone elaborar una idea de lo que se denominará experiencia “trascendental” del lenguaje, buscando sus huellas, en primer lugar, en el “Programa de una filosofía futura” de Walter Benjamin, para recalar después en la filosofía de Wittgenstein como principal fuente para dicha elaboración. Partiendo del *hecho del lenguaje* como asunto de la filosofía frente a los hechos de lengua o de gramática que hacen del lenguaje *objeto* de una investigación pretendidamente científica, se caracterizará como trascendental la experiencia de ese hecho, un *factum* cuya figura se funda en la ontogénesis (transformación del infante en hablante) y su recuperación conceptual por parte de la filosofía – también su efectución en “los lenguajes del arte” - .

Para tal fin, se propondrá una lectura estratégica de la obra de Wittgenstein, a partir de una aplicación metodológica de sus observaciones sobre los fenómenos y descripciones abarcados por la expresión “notar un aspecto”. Incidentalmente, para afianzar esta perspectiva, se considerarán brevemente, contrastes parciales entre el punto de vista wittgensteiniano y concepciones del lenguaje emparentadas pero diferentes, como la de Frege y la de Quine.

1. Un poco de historia

La evidencia abunda: el lenguaje como tópico y como condición de la formulación y el tratamiento de los problemas filosóficos, ha extendido su peso e importancia dentro de

diversas tradiciones de pensamiento y de las cuestiones más diversas, desde la lógica y la matemática hasta la ética y la política. Por ello, caracterizar una buena parte del desarrollo de la filosofía contemporánea a través del lugar común de referirla al célebre “giro lingüístico”, resulta un expediente cómodo pero impreciso, de escaso poder de penetración para dirimir sustanciales diferencias entre diversas obras filosóficas. Así, suele aún identificarse a muchos filósofos vagamente clasificados de “analíticos” como representantes paradigmáticos del giro, mientras resultaría excepcional que hubiera consenso en atribuir pertenencia a esa reorientación de la filosofía, a autores de otras tradiciones, alejadas o aún opuestas a la analítica, como la dialéctica, la tradición crítica, el neo pragmatismo o algunas variantes del llamado “post estructuralismo”.

Pero este mapeo de la historia de la filosofía reciente, perdió vigencia y poder elucidatorio. En el presente ensayo, procuraré, en primer lugar, caracterizar lo que llamaré *experiencia* del lenguaje, que permitirá trazar un mapa alternativo de la contemporaneidad filosófica, en el cual el lenguaje aparecerá con una fisonomía sustancialmente diferente a la que permitían vislumbrar expresiones como “giro lingüístico”, - o “giro hermenéutico”, en otra variante -. En segundo lugar, intentaré mostrar la ejemplaridad de la obra de Wittgenstein como locus paradigmático de esa experiencia en su expresión filosófica contemporánea.

Como paso previo a exhibir la “fenomenología” del hacer experiencia del y con el lenguaje, convendrá cargar en nuestra caja de herramientas algunos indicios históricos de relevancia. En un breve ensayo escrito en el año 1918, Walter Benjamin propone, como principal tarea de la filosofía futura - ¿nuestro presente? -, apoyarse en la filosofía trascendental kantiana, para abrir camino hacia la realización de la filosofía como conocimiento plenamente justificado, pero ir más allá de ella a partir de una reconceptualización de sus concepciones de la experiencia y del conocimiento mismo.

Básicamente, Benjamin evalúa que en la noción kantiana de experiencia ésta empequeñece, al quedar reducida a un dispositivo matemático-mecánico. Y es allí, en la reorientación crítica de la matriz kantiana, que Benjamin hace intervenir al lenguaje, en estos términos:

El gran cambio y corrección que ha de introducirse en un concepto de conocimiento

unilateralmente orientado hacia lo matemático-mecánico, sólo podrá lograrse mediante la

relación entre el conocimiento y el lenguaje...Kant no advirtió en modo alguno el hecho de que

todo conocimiento filosófico tiene su única expresión en el lenguaje, y no en fórmulas y números.

Este hecho, a la postre, se revelaría como el hecho decisivo, y es por él que, a fin de cuentas,

debería afirmarse la supremacía de la filosofía, no tan sólo sobre todas las ciencias, sino también

sobre las matemáticas. Un concepto de experiencia, alcanzado en una reflexión sobre su esencia

lingüística, permitirá elaborar un concepto de experiencia correspondiente, que permitirá abarcar

regiones cuya sistematización efectiva Kant no logró. (Benjamin, 1986: 16)

En resumen, lo que Benjamín vislumbra aquí como el programa de la filosofía futura, es enraizar el conocimiento trascendental, que oficia de sostén de toda experiencia, en la experiencia de un *factum* en el que a su vez, secretamente, se sostiene: la *lingüisticidad* de toda experiencia. Dicho de otra manera, la única manera de conquistar un conocimiento de la experiencia plenamente justificado, sería *hacer la experiencia de lo trascendental del lenguaje en el lenguaje*. Esta idea implica un alejamiento de Kant, no sólo por la intervención del lenguaje, sino porque se invierte el vínculo entre la experiencia y su posibilidad trascendental. En efecto, en la concepción kantiana, lo trascendental no es objeto de experiencia sino condición de la misma. Por el contrario, al proponer al lenguaje como un trascendental inmanente a la experiencia, Benjamin lo ubica a él mismo como objeto de experiencia.

Se verá más claramente la transformación operada, si se la plantea en términos modales. Siguiendo a Kant, se asume que las estructuras trascendentales son la fuente del conocimiento necesario justificado, mientras que el objeto de experiencia que queda subordinado a esas estructuras, permanece meramente posible, por lo que lo efectivamente experimentado cada vez, despojado del elemento cognoscitivo, se manifiesta como un resto contingente inasible – el *sensorio*, digamos -.

Ahora bien, ¿cuál sería el régimen modal propio de la experiencia de la lingüisticidad de toda experiencia? Sin duda, el hecho de que se postule que toda experiencia contiene una articulación lingüística, no implica que *deba* ser así, aunque fácticamente “no pueda” ser de otra manera. Esta experiencia hace del lenguaje más bien una *presuposición* irreductible de todo objeto de experiencia posible, no un *a priori* “a la Kant”.

Lo paradójico de esta especie de “necesidad de hecho”, es que no se deduce como un *a priori* a partir del objeto experimentado y conocido, sino como un *hecho* que se nos impone en la experiencia misma, un resto que no logramos suprimir, el rastro de una presencia ni deducible ni deducida, en una palabra, como una *contingencia* originaria cuya peculiaridad, frente a toda otra contingencia, es que no puede hacerse a un lado – como por ejemplo sí ocurre con la propia existencia corporal, cuando Descartes la hace a un lado en la ruta hacia el *cogito* -.

La conexión entre experiencia, lenguaje y trascendentalidad sugerida programáticamente por Benjamin en el texto citado, presenta varios problemas. Pero en esta sección nos interesa más bien presentar un par de antecedentes históricos significativos para lo que se expondrá en la sección siguiente, no discutir cada uno de esos testimonios. Retomaremos recién entonces, cuando nuestra exposición se torne más sistemática, algunos de esos problemas.

Es dudoso que Benjamin haya leído a Gottlob Frege. Si lo hubiera hecho, se habría encontrado con los grandes avances que este lógico y filósofo, también alemán,

produjo en relación al legado kantiano, en una orientación próxima, en algunos aspectos, a su propio programa, pero aproximadamente un cuarto de siglo antes de que él lo formulara, tanto en la obra citada como en algunos otros de sus ensayos. Es que, como lo ha mostrado extensa y profundamente el filósofo argentino Alberto Coffa, toda la tradición semántica madurada por las investigaciones de Frege, es un esfuerzo por superar los límites de la concepción del *a priori* por parte de Kant.

En la obra de Frege el lenguaje adquiere una centralidad ineludible. De sus muchas y cruciales contribuciones a la comprensión de la estructura semántica del pensamiento, interesa especialmente en este contexto, retomar dos de sus principales distinciones: la distinción entre acto asertivo y contenido de ese acto, y su célebre distinción entre sentido y referencia. De acuerdo a la primera distinción, lo que expone el contenido semántico a su valor veritativo es su aserción, que es un elemento pragmático indicado por el contexto, entre otras cosas un tono en el lenguaje oral, o un signo o puntuación en el lenguaje escrito. La importancia de esta distinción radica en que no hay modo en que la función asertiva del acto pueda identificarse con un contenido semántico. Esto implica que *el hecho del lenguaje* siempre “retrocede” más allá del símbolo constituido dentro de un lenguaje dado. Así, ninguna expresión puede representar en su contenido el acto que la contiene, que la pone en juego. Por ejemplo, la oración “llueve”, fuera de todo contexto, - pero también “ $2 + 2$ es igual a 4 ” -, no juzga por sí misma que llueve, y de nada sirve convertirla en “juzgo que llueve”, pues en ese caso, para que funcione como una aserción, se *presupone* que *juzgo* que juzgo que llueve, y así al infinito⁵.

Desplacémonos ahora desde esta distinción a la otra. De acuerdo a Frege, como es de sobra conocido, en toda expresión deben distinguirse su sentido de su referencia. Ambas dimensiones del significado contribuyen al conocimiento. El sentido, como se sabe, es el modo de presentación que nos orienta hacia su posible referencia, y que en tanto tal la determina. Aplicada al juicio o aserción, lo que se sostiene es que la función de ésta es pasar de la proposición o pensamiento a su valor de verdad, que es

⁵ Debido al peso estratégico que cobrará la referencia a la filosofía de Wittgenstein en lo que sigue más adelante, conviene aclarar que la distinción de Frege entre aserción y contenido está muy presente en la obra del filósofo vienés, pero curiosamente, esta presencia se hace explícita cuando Wittgenstein levanta su protesta *contra el uso de signo de aserción*. Sin embargo, tanto en *Tractatus*. 4.442 como en *Investigaciones* 22, en donde este uso aparece, la objeción no es a la distinción en sí sino al hecho de pretender fundarla teóricamente, o al menos intentar *decir lo que se muestra y sólo puede mostrarse*. En el primero de los textos, el punto de Wittgenstein es que ninguna proposición puede afirmar de sí misma que es verdadera, que es para lo que en última instancia usaríamos el signo. Pero el signo no convierte una especie de “proto-proposición”, su contenido, en una proposición, sino que en la proposición *se muestra* sus posibilidades de verdad, que constituyen su sentido, y el hecho correspondiente la hará verdadera o falsa. En el segundo de los textos, la crítica vuelve a aparecer con otro estilo, pero básicamente es la misma: es en la práctica lingüística donde se constituye el acto, y por ende la proposición, no en una especie de preparación en la que el acto de aserción se ejerce sobre una especie de “radical proposicional”. (De todos modos, en este contexto hay también una aprobación del uso del signo para indicar la fuerza o tipo de acto implicado, lo que no estaba contemplado en la perspectiva del *Tractatus*). Pero lo importante es advertir que Wittgenstein asume siempre la importancia de la distinción de planos: en la primera obra a través de la distinción decir/mostrar; en la segunda, en el contexto de una consideración del plano semántico en el contexto práctico. Otro tanto puede decirse del sentido fregeano, que en la obra del vienés permanece dentro de la mostración.

precisamente su referencia. Sin embargo, la referencia puede faltar, como ocurre muchas veces en el lenguaje natural, o en el uso ficcional del lenguaje. Pero aún cuando faltare, el elemento cognoscitivo dado por el sentido subsistiría, incluso cuando tal contenido ingresare como parte de otros usos del lenguaje diferentes al de la aserción.

Hasta aquí podría concluirse que estas tesis muestran, conjuntamente, que no hay hecho de lenguaje sin contenido semántico, pero restaría por mostrar que tampoco se daría éste sin aquél, es decir, cabe aún preguntar si igualmente un conjunto de fenómenos cualesquiera constituiría un lenguaje sin contextos pragmáticos que dieran cuerpo al *hecho* del lenguaje. En la filosofía de Frege está implícita esta otra dirección del vínculo entre el lenguaje como pensamiento y el lenguaje como hecho; entre el sentido expresado y su eficacia en la realización de los actos en los que se constituye. En efecto, como ha observado Michael Dummett, en la semántica de Frege se corre el riesgo de que los sentidos que un hablante asocia a sus expresiones formen parte de su idiolecto, en lugar de estar integrados al acervo común del lenguaje que comparten los hablantes. No obstante ello, coincidimos con este autor cuando afirma que nada en la teoría fregeana impide que, como ocurre en la filosofía de madurez de Wittgenstein, se considere “al sentido como algo conferido a una expresión por la práctica de la comunidad lingüística considerada como comunidad” (ver en Dummett, 1990: 523).

Ya tendremos ocasión de retomar estas cuestiones cuando nos ocupemos específicamente de la filosofía de Wittgenstein, en la que las referidas contribuciones de Frege toman un sentido diferente, pero no necesariamente opuesto, incluso cuando se presentan malos entendidos al respecto. Lo que conviene recordar desde ya, es que en la obra del vienés, la noción fregeana de *Kraft* (fuerza) es más determinante que el *Sinn* (sentido) en la descripción comprensiva del lenguaje, y que otra noción, completamente descartada por el filósofo alemán, cual es la de *Färbung* (color), llega a adquirir cierto peso estratégico. Son diferencias destacables, más allá de que se las interprete o no como una ruptura total de la imagen wittgensteineana del lenguaje con la fregeana. Pero más importante que estas diferencias, es que un filósofo autorizado como Dummett, a pesar de enfatizarlas frente a las posibles continuidades, reconoce, como señalamos, la necesidad de hacer funcionar el *Sinn* en la constitución social y comunicativa del lenguaje, ciertamente paradigmática en la obra del Wittgenstein posterior a los años treinta.

Al poner en diálogo a Benjamin con Frege, surge una precisión para “el programa”. La experiencia de la trascendentalidad del lenguaje vendría dada por la facticidad originaria de su manifestación expresiva, en una estructura semántica que a su vez requiere de esa misma dación lingüística en su conformación comunitaria. El *a priori* cognoscitivo que posibilita la experiencia de objetos, se traduce ahora en la construcción comunitaria del sentido como vía hacia la referencia.

Claro que la experiencia del lenguaje a la que apuntamos, y que creemos es una aspiración proyectada en ese y otros ensayos de Benjamin, no debe ser reducida al aspecto lógico-semántico al que la confinaría la fuente fregeana. Tenemos que recuperar su conexión orgánica y vital con otras dimensiones igualmente esenciales, como el

conjunto de las acciones entrelazadas con los usos del lenguaje, pero también con los aspectos vivenciales inescindibles del mismo.

2. El hablante, el lingüista, el filósofo

Como hablantes de una lengua *tenemos* la experiencia del lenguaje en el acto participativo de la comunicación – incluso en el diálogo interior -. Este es el fenómeno en bruto al que remitirán en sus respectivos ámbitos tanto el lingüista como el filósofo. Pero el modo de la experiencia participativa está contenido dentro de las subordinaciones de la normatividad de la lengua y de la normalidad de la situación del caso, en las que, contra lo que siente y cree el hablante, quienes mandan son el mundo y la gramática. En la práctica del lenguaje no tomamos al lenguaje como *objeto* de nuestra experiencia, sino que lo cargamos con nosotros al tener experiencia de los objetos, en sus contenidos y en sus formas.

Este es el punto de partida que el lingüista y el filósofo han de tener en cuenta como fuente de sus elaboraciones, pero tanto o más para construir sus respectivas distancias a su respecto, que para aprender de él. En efecto, hay una gran diferencia entre el saber práctico que le cabe al hablante en tanto tal y el saber teórico que lo toma como objeto. Pero aquí hay un inmediato contraste, una separación sustantiva entre lo que determina, por una parte, al conocimiento lingüístico, y por otra parte al filosófico.

En efecto, la lingüística no toma como su objeto al lenguaje en la facultad de su práctica, sino como base empírica de una teoría. Su asunto no será el que buscábamos como proyección del programa benjaminiano, esto es, hacer la experiencia del lenguaje como tal, que podemos interpretar, al menos analógicamente, como el proyecto trascendental kantiano de hacer la experiencia de los conceptos de las cosas como son en sí mismas, en los que éstas son meramente pensadas, en oposición a limitar el conocimiento de dichos conceptos a su aplicación a sus objetos, esto es, a los fenómenos dados en la experiencia ya conformada.⁶

Una referencia esclarecedora para el entendimiento de esta diferenciación de campos y prácticas de saber la encontramos en la obra de Jean-Claude Milner, un

⁶ Para prolongar la analogía, la supuesta habilitación de la metafísica como conocimiento positivo por parte de Kant a través de este método, que nada parece deberle al lenguaje, es retomado por la tradición inaugurada por Frege en términos semánticos. Así, el conocimiento de los conceptos puros se desarrollaría tomando por objetos las propiedades formales del lenguaje, expresadas en las proposiciones, los juicios y las inferencias. Pero la teoría semántica resulta en esto más una especie de “lingüística del pensamiento en general” que una experiencia del lenguaje. En la medida que, como veremos en breve, la obra de Wittgenstein es ejemplar en esta última tarea, no lo es como *teoría* semántica. Para volver al costado kantiano de la analogía, así como la *Crítica* pretendió fundar la metafísica, la semántica pretende sustituirla, reteniendo el alcance de aquella más allá de los límites de las ciencias particulares. En contra de esas pretensiones, mantenidas ya sea en nombre de la razón pura o de teorías de la verdad, la referencia o el significado, la filosofía de Wittgenstein se mueve en un territorio más resbaladizo e incierto, como esperamos mostrar.

lingüista que no se ahorra las consideraciones epistemológicas y filosóficas pertinentes, como cuando establece cuáles son los hechos primitivos de su disciplina, estenografiados en las palabras “lenguaje” y “lengua”:

El primero de estos hechos es que hay seres hablantes, que producen formaciones de lenguaje.

Llamemos a esto *factum loquendi*. Supone ya la posibilidad de distinguir una producción de lenguaje de lo que no lo es. (...)

El nombre corriente de este hecho bruto es *el lenguaje*. (...) Se comprende en qué sentido la lingüística no tiene por objeto al lenguaje; lo toma por axioma. (Milner, 2000: 41 y s)

Y más adelante:

Pero la lingüística no puede quedarse ahí; tiene que admitir algo más que la sola y masiva existencia del lenguaje: admite que los seres humanos hablan *lenguas*. (Milner, 2000: p. 43)

Por lo tanto:

La lingüística debe *darse* como hechos primarios:

- el hecho de la lengua, el *factum linguae*,...que deberá ser distinguido del *factum loquendi*...;
- el hecho de las lenguas, el *factum linguarum*, es decir, que sean diversas, pero formando siempre una clase homogénea...;
- el hecho de que las lenguas puedan ser descritas en términos de propiedades.

Este hecho puede

recibir un nombre más preciso: hecho de la gramática, *factum grammaticae*. (Milner, 2000: 44 y s)

Por el contrario, es evidente tanto para Milner como para nosotros, que el punto de partida de la filosofía es el *factum loquendi*. Ahora bien, según sea la actitud teórica o práctica que adopte la misma, tendremos un resultado muy distinto. En efecto, asumamos que la pregunta filosófica no evite tomar sus formas típicas: ¿por qué hay lenguaje? ¿Cuál es su origen, esencia o fundamento? Y bien, el metafísico o el teórico semántico responden con alguna especulación o alguna teoría; el filósofo crítico, Wittgenstein claramente como veremos, responde: *hay lenguaje sin fundamentos ni esencia, como un hecho originario del que sólo cabe hacer la experiencia*.

La contraposición entre la lingüística y la obra de Wittgenstein es clara para el propio Milner, quien se refiere a ello en estos términos:

La doctrina del segundo Wittgenstein, por ejemplo, implica negar que una lengua exista de otro modo que como horizonte fantasmático: no hay más que palabras y expresiones particulares, cuyas reglas de empleo es preciso establecer una por una. Estas reglas no se combinan necesariamente y no forman ese todo que podríamos llamar una lengua. (Milner, 2000: 44)

Y en cuanto al conocido recurso wittgensteiniano a la descripción del lenguaje en términos de juegos, agrega en una larga nota:

Es posible que la noción de “juegos de lenguaje” se justifique de este modo: en materia de lenguas naturales sólo se puede hablar de reglas cuando estas reglas están enunciadas de manera explícita, como sucede con las reglas de un juego; ello equivale a tratar tal o cual dato de lengua *como* un juego, aún sabiéndose que, en su realidad empírica, el fenómeno de lengua no es del orden del juego.

Recíprocamente, si no se trata a las lenguas en términos de juego, no se puede hablar de reglas a su respecto. (Milner, 2000: 263)

A diferencia de Wittgenstein, que al instrumentar la descripción del lenguaje en términos de juegos se habilita a hablar del problema de la regla y su aplicación, el lingüista, interesado en lograr un conocimiento empírico y corroborable de las lenguas y sus propiedades, rechazará hablar de reglas y de juegos, para reafirmar la existencia de su objeto de experiencia teórica, no práctica: las lenguas, sus gramáticas y sus leyes.

Pero obsérvese que entre el campo práctico-descriptivo en el que se mueve Wittgenstein y el teórico-explicativo en el que lo hace la lingüística, no hay competencia sino más bien indiferencia mutua. En cambio, la filosofía del lenguaje como teoría semántica no puede soslayar ambas internas, pues por un lado compite por el status científico con la lingüística- aunque no está descartado que puedan complementarse -; por otro, denuesta el giro práctico que la gangrena desde sus mismas entrañas, ejemplificado en el filósofo que renuncia a la teoría.

Si nos giramos ahora hacia el olvidado hablante a expensas del cual, finalmente, viven todas estas variantes del saber, vemos el lugar subordinado que le reservan tanto el lingüista como el semántico, frente a la hospitalidad con la que lo alberga el practicante del “*experimentum linguae*”, para usar la feliz expresión con la que el filósofo Giorgio Agamben denomina a la experiencia de lo trascendental en el lenguaje concebida por Benjamin. Porque, en efecto, tanto la distancia como la solidaridad entre la espontaneidad de *la participación en el lenguaje* y la artificialidad de *la experiencia del lenguaje*, puede recogerse en lo que tienen de común y de distinto una experiencia, que se manifiesta como primitiva e incalculable, y un experimento, que supone condiciones especiales de experimentación.

Sería arduo y fuera de lugar, pretender reponer en el breve espacio de este ensayo, la compleja urdimbre tejida por Agamben para dar cuenta, a la vez, de las condiciones de posibilidad de ambas experiencias, la originaria del lenguaje para el hablante, y las del *experimentum linguae* para el filósofo (ver Agamben 2007: 59 a 86 y 213 a 222). Por ello apresuraremos el paso para llegar al núcleo esencial del trascendental en juego. Contra un lugar común aceptado acríticamente, de la mano de Émile Benveniste y su diferenciación entre lo semiótico y lo semántico, o en una terminología más extendida, entre lengua y habla o discurso, Agamben sostiene que el viviente no humano está desde siempre en la lengua. Es decir, no es que los animales no

dispongan de signos, como es obvio sí disponen, sino que no padecen de su ausencia. Por el contrario, el animal humano se caracteriza por poseer *in-fancia*, esto es, por comenzar su existencia en la condición de un viviente *que no habla*.

Es entonces por el rodeo de la infancia que se constituye el hablante, al mismo tiempo que se erige en sujeto de experiencias. Al mito de un sujeto y una experiencia dados por fuera del lenguaje, se requiere oponer el concepto del par sujeto-experiencia como constituido dentro del proceso a través del cual un infante deviene hablante. Es en esa suerte de experiencia sin sujeto, si se me permite la expresión, que cobra significación y realidad *el hecho de que se habla*, (lo que Milner llama el *factum loquendi*).

Ahora bien, si esta es la condición histórico-trascendental, como dice Agamben, de quien participa del lenguaje, para lo que no se requiere ni su ciencia ni el experimento del filósofo, ¿qué es lo que ganamos con el conocimiento que estas prácticas y campos de saber articulan? En particular, en relación a nuestros intereses en este escrito, ¿qué es lo que se experimenta en el *experimentum linguae*? La respuesta de Agamben no puede ser más contundente y sugestiva:

Aquello con lo que se hace experiencia en el *experimentum linguae* no es simplemente una imposibilidad de decir: se trata más bien, de una imposibilidad de hablar *a partir de una lengua*, por lo tanto de una experiencia – a través de la demora infantil en la diferencia entre lengua y discurso – de la misma facultad o potencia de hablar. Plantear el problema de lo trascendental quiere decir en última instancia preguntar qué significa “tener una facultad”, cuál es la gramática del verbo “poder”. La única respuesta posible es una experiencia del lenguaje. (p.219)

Esta experiencia de la potencia de hablar, no ha podido ser hecha en la infancia porque en ella se ha constituido. Sólo una vez que se alcanza la condición de hablante, se está en posesión plena de la capacidad de hablar y, por ende, de darle una nueva significación teórica y práctica a esta potencia. Es a esta potencia de decir tanto como de callar, pero también al límite de lo que puede o no puede ser dicho, que remite la experiencia de la cultura en sus más diversos registros, desde la matemática hasta el arte, desde la política y la creación de las instituciones sociales y sus procesos de legitimación, hasta la crítica de las ideologías, la ética y la filosofía.

3. El laboratorio de Wittgenstein

3.1 El *experimentum linguae* en el *Tractatus*⁷

Toda la obra de Wittgenstein, en especial después del *Tractatus*, puede leerse como un campo de experimentación para realizar la experiencia del lenguaje. Pero las bases ya

⁷ Lo desarrollado en esta sección encuentra resonancias fructíferas en diversos trabajos de Paolo Virno. Destaco en especial Virno (2017)

estaban dadas en su primera obra. De la mano de Wittgenstein iremos de paseo por las amplias instalaciones de su laboratorio. Ahora bien, si no queremos perdernos en él, conviene saber lo que buscamos. Para ello, tengamos presente lo que asumiremos como una indicación o regla gramatical (RG) para el uso del concepto de experiencia, a saber: **RG**: cuando tenemos experiencia de x , tenemos también experiencia de sus límites, en el sentido de que somos capaces de identificarla, y, por ende, de distinguirla de lo que no es x .

Al sostener RG, limitamos el alcance del concepto de experiencia a la *vivencia* consciente, sin rechazar sino sólo dejando de lado la idea de una experiencia inconsciente. La justificación para esta limitación, está en que nos interesa la apropiación consciente y efectiva, por parte del hablante, de sus capacidades lingüísticas, no el estudio de estas capacidades como condición natural previa, ni como factor en una explicación causal o funcional de las capacidades implicadas.

Entonces, si la variable x es interpretada como denotando al lenguaje, hacer o tener la experiencia del lenguaje implica la vivencia comprensiva de su límite, esto es, de su distinción del no lenguaje. Ahora sabemos qué buscar en el laboratorio de Wittgenstein: experimentos que nos permitan hacer esta experiencia, esto es, trazar la distinción entre lenguaje y no lenguaje o, como llegaremos a ver más claro, entre sentido y sinsentido, que es un objetivo estratégico de la filosofía del autor vienés.

Si aceptamos ser guiados en nuestro periplo por el propio dueño de casa, conviene atender a lo que el autor de la obra enunció como su objetivo más profundo, cuando le indicó al editor Ludwig von Ficker que, para comprender el punto central del libro, que según le decía era ético, leyera el prefacio y la conclusión. De acuerdo a esta indicación, lo que Wittgenstein pretendió hacer en el *Tractatus*, fue mostrar que todo lo que puede decirse, puede decirse claramente, y que hay lo que no puede ser dicho, y que por ello hay que callar.

Ahora bien, para lograr establecer esto, se debía trazar el límite entre lo pensable y lo no pensable, pero, se nos dice, esto no puede hacerse porque no puede pensarse lo no pensable. Sin embargo, sí se puede trazar, *en el lenguaje*, el límite entre lo que puede decirse con sentido y lo que puede decirse sinsentido, asimilando el sinsentido al no pensamiento y el sentido al pensamiento. Debemos ahora preguntarnos si esta operación es clara o encierra, en su oscuridad, la clave oculta de la experiencia del lenguaje en el *Tractatus*.

Lo primero que resulta obvio, es que en el prefacio se acepta una diferencia entre el límite entre pensamiento y no pensamiento por un lado, y entre sentido y sinsentido por el otro, pues si no se reconociera esta diferencia, o bien ambos o bien ninguno sería trazable. Sin embargo, en segundo lugar, algo no debe ser diferente en el trazado de esos límites, para que uno de ellos represente al otro. En tercer lugar, si el límite es trazable en el lenguaje, entonces en él se puede hacer la experiencia de ese límite, - y ciertamente el *Tractatus* determina claramente las condiciones para hacerla -. Veamos cómo se concilian las dos primeras consecuencias entre sí y cómo se logra, además, la tercera.

No olvidemos que la distinción entre sentido y sinsentido será el instrumento para garantizar la distinción entre lo que puede y no puede decirse. Luego, ha de encontrarse un vínculo entre lo decible – el sentido – y lo indecible – tal que esto último se manifieste a través de lo primero pero sin ser dicho, pues si lo fuera, necesariamente se produciría el sinsentido, índice de lo no pensable. Y bien, es de sobra conocido que lo que para Wittgenstein llegó a constituir el problema principal de la filosofía, es el recurso para lograr este peculiar anudamiento: la distinción entre decir y mostrar.

Si aplicamos RG al sentido, lo que resulta es que al hacer la experiencia del sentido -, hacemos también la experiencia de su límite, esto es, de su diferencia con el sinsentido. Como sabemos, el sentido, lo propiamente decible y pensable, sólo puede ser alcanzado por un hecho de lenguaje: por la proposición. Y bien, toda proposición hace a la vez dos cosas cuando es verdadera: dice – asevera – que las cosas están así y asá, y muestra lo que la misma tiene en común con lo que la hace verdadera, su sentido (T. 4022). Previamente a alcanzar esta articulación entre decir y mostrar, el *Tractatus* ha articulado otra tesis esencial: que cada proposición atraviesa el entero espacio lógico, la totalidad del lenguaje, con los solos recursos que la hacen capaz de ejercer su trabajo de decir y mostrar, esto es, el significado de sus partes (T. 3.42).

Resumamos esta trama en términos de nuestro experimento: cada hecho del lenguaje es una ocasión para hacer la experiencia del todo del lenguaje, y con ello, la experiencia de su límite, aquello que lo articula con el sinsentido. En consecuencia, este límite no puede decirse precisamente porque se muestra cuando se dice algo. De modo más directo, el lenguaje como un todo no puede ser dicho pero se muestra cuando hay lenguaje, lo que ocurre en cada proposición – sea verdadera o falsa - .

Si retornamos a las tres consecuencias formuladas, advertimos que se establecen aquí dos relaciones para el pensar: una con lo que se dice y otra con lo que se muestra o *se da a ver*. El elemento de la mostración, al menos analógicamente, instala en el corazón de la semántica, una dimensión de sensibilidad que nos habilita a hablar de *experiencia*. Es gracias a la heterogeneidad radical entre decir y mostrar, - afirmada por sí quedara alguna duda en T. 4.1212: “Lo que se *puede* mostrar no *puede* decirse” -, que damos cuenta de la experiencia de la trascendentalidad del lenguaje en el lenguaje (lo que atribuíamos al programa de Benjamin). Por otra parte, dado que este es, según el *Tractatus*, el único modo legítimo de desarrollar la semántica, el modo en que ésta estructura la experiencia a través del lenguaje no se refleja adecuadamente en la formulación teórica de la semántica de un lenguaje, sino haciéndola *sensible* en el reconocimiento de lo que se muestra, siendo ello mismo indecible (a diferencia de como aparece la semántica en las filosofías de Frege y Russell, inspiradoras de la del propio Wittgenstein).

Otra manera de comprender la naturaleza de la experiencia de los límites del lenguaje, que es la que hace posible la elucidación de la experiencia del lenguaje como tal, al menos en el experimento del *Tractatus*, es reparar en que los límites del lenguaje sólo cuentan desde dentro del lenguaje. Se trata evidentemente de un sentido anómalo o extendido del concepto de experiencia, pues pareciera que en toda experiencia, o al menos en la experiencia perceptiva, un límite puede verse tanto desde adentro como

desde afuera, como por ejemplo el límite de una habitación. Pero esto no es trasladable al lenguaje como un todo, excepto por el recurso al metalenguaje. Sin embargo, cuando con un metalenguaje nos referimos a un lenguaje-objeto, lo que en verdad hacemos no es capturar al lenguaje en su funcionamiento, pues esto queda ahora del lado del metalenguaje, mientras que el lenguaje-objeto no es ya usado sino mencionado. En conclusión, como quedará más claro aún con los recursos de los que dispondrá Wittgenstein en la segunda etapa de su filosofía, al igual que en el *Tractatus* no se podía trazar la frontera entre lo pensable y lo no pensable, con lo que no se puede pensar ilógicamente, en relación al lenguaje no se puede trazar el límite entre el lenguaje y el no lenguaje, sino sólo exhibirlo dentro del lenguaje mismo. Pero ello no suprime el afuera del lenguaje, sino que, por el contrario, lo articula y vuelve significativo en el interior del mismo.

3.2 El *experimentum linguae* en *Investigaciones* y otros textos

Mucho se ha discutido si en la obra de Wittgenstein hay una continuidad o si es dable distinguir lo que se dio en llamar “primer, segundo, tercero, cuarto o último Wittgenstein”. No es de nuestro interés sumar aquí elementos para decidir algo estratégico al respecto. Sin embargo, nos interesa destacar una línea de continuidad, más allá pero también a través de las diferencias. Esto sería tomarnos en serio, además, lo que Wittgenstein dijo en el prólogo a las *Investigaciones filosóficas*, en donde afirma que en algún momento le pareció adecuado publicar ese “álbum de paisajes o cuadros” junto con el *Tractatus*, porque creía que sólo a la luz de ese contraste entre su nuevo y su viejo modo de pensar podía comprenderse su trabajo, en ese entonces en curso.

Es obvio que las diferencias que se establecen en una comparación cobran su mayor importancia cuando se las evalúa sobre el fondo de aquellas semejanzas que hacen posible o al menos relevante la comparación misma. Y bien, lo que permanece como hilo que atraviesa y reúne las perlas del collar, es lo que Alberto Coffa (2005), señaló como el efecto más perturbador que el *Tractatus* ejerció sobre los miembros del *Círculo de Viena*: la adopción, como un principio activo de su concepción filosófica, de lo que llama “facticidad del significado”. El reconocimiento de la facticidad del significado consiste, según Coffa, en el reconocimiento de que, antes de la especificación de cualquier lenguaje, ya debemos contar con las condiciones generales que establecen el límite entre sentido y sinsentido, entre la significatividad y la no-significatividad. Pero este límite es, si se me permite reiterar el oxímoron que he usado, un *hecho trascendental* (ver capítulo 17 del libro de Coffa).

En la sección anterior presentamos el experimento tractatiano que nos permitió explicitar esta facticidad del significado, pues hacer la experiencia del lenguaje es precisamente reconocer esa facticidad. Lo que ahora debemos hacer es encontrar algunos experimentos que en los textos posteriores de la obra de nuestro filósofo logran el mismo objetivo.

La tarea puede resultar controvertible, porque es bastante claro que algo notable varió entre el *Tractatus* y la obra posterior: el elemento convencional adopta en esta

última un peso que no tenía en la primera, debido a que en aquélla la facticidad en cuestión se expresa en un esencialismo que Wittgenstein rechaza explícitamente en los textos escritos a partir de los años treinta.

No argumentaré a favor de la continuidad de la perspectiva de la facticidad del significado en forma directa, lo que he hecho ya en otro lugar (ver Cabanchik, 2008). En todo caso, lo haré de modo indirecto, al explicitar la matriz común de los *experimentum linguae* a los que pasaremos revista, así como a algunos detalles de los mismos.

La matriz a la que me refiero resulta de la extensión de la familia de fenómenos del *ver- cómo*, del notar un aspecto, de la que Wittgenstein se ocupó especialmente en *Investigaciones* II, XI, como método general para la caracterización del método de la filosofía⁸. La (RG) se enuncia en este caso así:

RG1: a partir de tener la experiencia de *x*, *podemos* hacer la experiencia de *verlo como y*, con lo que hacemos también la experiencia de sus límites - primero los de *x*, luego los de *y* - y su mutua transformación.

El locus originario de esta experiencia es, paradigmáticamente, ciertas experiencias perceptuales de figuras, como la famosa de conejo-pato. Lo característico de este fenómeno, es que se trata de *ver una interpretación o un pensamiento*, lo que también, usando una expresión del propio Wittgenstein, podemos describir como tener una *vivencia del significado*. Nuevamente aquí nos topamos con un anudamiento entre sensibilidad y significación, en el sentido de hacer de una característica semántica, el objeto de una experiencia.

En el proceso de ver algo como algo diferente, lo que es objeto de sensación no cambia, como tampoco cambian cada una de las palabras y los conceptos que aplicamos a lo que vemos. Sin embargo, lo que se ha transformado como en un fulgor es el *modo* de verlo, fusionado ahora con un pensamiento o significación.

Pero RG1 sólo establece una posibilidad. Wittgenstein sostiene que así como quien no deja de tener la experiencia perceptual primitiva podría no obstante ser incapaz de notar el cambio de aspecto, alguien podría, a los fines de la aplicación plena del lenguaje, disponer correctamente de todos los elementos sin ser capaz de tener la aludida vivencia del significado. En resumen, se puede hablar un lenguaje y sin embargo ser “ciego al significado”, debido a que si bien se tendrían los significados primarios de las palabras y sus conceptos, faltarían la capacidad para la captación de los

⁸ Para un desarrollo amplio de esta extensión, consúltese Gordon Baker, 2004. En resumen, la estrategia de Baker es la siguiente: caracterizar la gramática del *ver-cómo*, luego extender su aplicación desde los casos del notar aspectos en la percepción de figuras, a la consideración de la diversificación de concepciones. En tercer lugar, interpreta que la representación perspicua sobre la gramática del lenguaje debe entenderse por analogía con el ver aspectos, precisamente como una diversificación en las concepciones de nuestra gramática. Entonces, las descripciones y juegos de lenguaje que se articulan en los textos de Wittgenstein serían vehículos del *ver-cómo* aplicados al lenguaje como tal. Esta interpretación global del método en Wittgenstein es convergente con la orientación que subyace al presente trabajo, pues podría decirse, ahora ya en mis términos, que el trabajo filosófico de Wittgenstein resulta ser, vía la técnica del símil en el sentido del *ver-cómo*, lo que llamamos experiencia del lenguaje, y su aporte principal a la cultura filosófica es justamente proporcionarle al lector un medio para que haga su propia experiencia del lenguaje y *con* el lenguaje.

significados secundarios, esto es, para ver conexiones, establecer diferencias y semejanzas, en fin, para construir una distancia crítica en relación al código de la lengua y así modificar y variar las representaciones de nuestra gramática, algo esencial al ejercicio de la filosofía, pero quizá algo esencial a la condición misma de ser hablante de una lengua. En fin, en nuestros términos, diríamos que quien padeciera la ceguera para ver aspectos y tener la vivencia del significado, no sería capaz de hacer la experiencia del lenguaje.

Pero este “experimento” adquiere su condición crucial respecto de la experiencia del lenguaje, cuando nuestra RG1 varía en esta otra, anómala:

RG2: hacer la experiencia de x como x , al *verla como* $-x$ ⁹

Una aplicación de esta operación parece hacer Wittgenstein en el siguiente texto, en el que x se interpreta como *realidad*, - pero que también podría ser entendido como *sentido* - :

La sensación de la irrealidad del entorno. En alguna ocasión tuve esa sensación y muchos la tienen antes del inicio de una enfermedad mental. Todo parece de alguna manera *irreal*; pero no como si uno no *viera* las cosas clara o borrosamente; todo tiene su aspecto usual. ¿Y cómo sé que otra persona ha sentido lo mismo que yo he sentido? Porque usa las mismas palabras que yo mismo encuentro apropiadas.

Pero ¿por qué elijo la palabra “irrealidad” para expresarlo? (...) La elijo debido a su significado.

Pero seguramente no he aprendido a usar esta palabra en su significado de *una sensación*. No, pero la he aprendido con un significado particular y ahora lo uso espontáneamente de *esa manera*. Se podría decir...cuando he aprendido

⁹ Massimo De Carolis (1999), articula la profunda conexión entre el *Tractatus* y las *Investigaciones*, al interpretar los enunciados éticos que Wittgenstein formula en su famosa *Conferencia sobre ética*, y que deben entenderse como complementarios de su primera obra, a partir de la descripción del notar un aspecto de la que nos ocuparemos en la próxima sección y que recién se desarrolla en *Investigaciones*. Recordemos algunos de ellos: “me maravillo de la existencia del mundo y del lenguaje”, “vivo la existencia del mundo y del lenguaje como un milagro”. En una lectura de notable perspicacia, De Carolis señala, por un lado, la peculiaridad modal que los mismos suponen, y por otro lado, el hecho de que en virtud de ello, se vuelven ejemplos extremos pero también paradigmáticos de los fenómenos del *ver-cómo*. En efecto, de acuerdo al *Tractatus*, los hechos son contingentes, tanto como las proposiciones que los figuran, pero ¿cómo afirmar lo mismo del mundo y del lenguaje en los que esos hechos y proposiciones se dan? Es como si Wittgenstein tratase aquí al mundo mismo *como un hecho del mundo*, lo que es un sinsentido en el concepto técnico de su temprana obra o, también podríamos decir, como si tratase la determinación *ser el lenguaje*, como un argumento de sí misma en tanto función proposicional. Es claro que de los simples (objetos y nombres) no cabe decir que son contingentes como sus combinaciones efectivas. Esta distorsión modal logra ser expresada, como un caso extremo del ver algo como algo. Para ver cómo se aplica a estas *enunciaciones* nuestra regla, reformulemosla ligeramente a partir de nuestro esquema: “hago la experiencia de x (el mundo, el lenguaje) como tales, al *verlos como pudiendo no ser el mundo o no haber del lenguaje*”. Una de las características de los fenómenos del *ver-cómo*, es que en ellos cambia el modo de ver pero no lo visto. De la misma manera, no hay ningún hecho que se cambie o altere si vemos su conjunto como pudiendo no haber sido, de la misma manera que nada suma o quita al lenguaje, imaginar que podría no haber habido lenguaje alguno. Aquí, como en el *experimentum linguae* que veremos más adelante a propósito del contraste entre realidad e irrealidad, no hay un símil auténtico. Por ello, se trata de un caso de *ver x como x , no de ver x como y* . El recurso para lograr que parezca que hay un símil donde no lo hay, es pasar por la comparación de x con $-x$.

esa palabra en su significado normal, elijo ese significado como símil para mi sensación. Pero, naturalmente, no se trata aquí de un símil, de una comparación de la sensación con otra cosa (*Ofp*, 125).

Considero este pasaje iluminador para extender las experiencias de *ver-cómo* a efectos de hacer un nuevo *experimentum linguae*. Considerémoslo en detalle.

El contraste establecido entre real/irreal engloba tanto el hecho de que a ambos lados de la barra se tiene el mismo mundo percibido como el mismo lenguaje. Sin embargo, hay una vivencia que me permite expresar este contraste, pero que no se apoya en un símil efectivo, una auténtica comparación, sino en una que se realiza, por así decir, más allá de los hechos, los perceptuales y los del lenguaje (ver nota 4).

En lugar de hablar del par real/irreal, sería perfectamente legítimo hablar del par sentido/sinsentido, con lo cual estaríamos en presencia de un experimento en el que se muestra la vivencia correspondiente a *hacer la experiencia del lenguaje como tal*. Yendo más lejos aún, lo que el símil anómalo nos permite considerar, es que la experiencia de lo real que hiciera un hablante ciego para el significado, tendría el aspecto de lo irreal.

Esto agrega una complejidad importante a nuestro “modelo”. En efecto, es como si a causa de la falta del ejercicio de la vivencia del significado aquí implicada, el hablante, al no poder hacer la experiencia del límite del lenguaje, no pudiera hacer la experiencia plena del sentido, por no poder trazar el límite entre sentido y sinsentido *desde dentro* del lenguaje. Inversamente, sería como si viera el lenguaje desde fuera, sin participar de él. En otras palabras, como si no hubiera accedido aún al sentido y tuviera que, por así decir, obtenerlo directamente de un aparato lingüístico sin ser un hablante del mismo, - y de ningún otro, claro -.

Otro “experimento”, uno de esos que solemos llamar “experimentos mentales” en filosofía, parece dirigido por Wittgenstein a ilustrar la diferencia entre concebir al lenguaje como un mecanismo y concebirlo como lo hacemos naturalmente, como hablantes del lenguaje. Se desarrolla en una serie de largas y algo barrocas secciones de la *Gramática*, las indicadas con los números 135 a 142 (ver también *If* 495, texto que pertenece a esa serie). Es imposible citar aquí enteramente esas secciones, por lo que ofreceré una lectura de los mismos en la que intentaré resumir lo esencial de la argumentación a los fines de nuestra presente indagación.

Wittgenstein nos invita a concebir un lenguaje como el descubrimiento o la invención de una máquina, cuyo funcionamiento correlaciona los estímulos – órdenes e instrucciones ejecutadas en un teclado – con las respuestas conductuales previstas por las órdenes y por el funcionamiento del mecanismo. (En dicha suposición, podemos restringir esta “máquina de lenguaje” a una lengua conocida, como el alemán o el español).

En este experimento, la regla gramatical vuelve a ser RG1, ya que se trata de ver a *x* como *y*, donde “*x*” es lenguaje e “*y*” es la máquina, es decir que aquí sí hay una comparación efectiva. Un símil semejante, nos dice Wittgenstein, dejaría afuera el *fenómeno* del lenguaje, aunque preservaría la descripción en términos de estímulo-

respuesta, en donde la idea de un funcionamiento correcto de la máquina se identificaría con la obtención de los resultados previstos o deseados. Ahora bien, querríamos decir por nuestra parte, ¿No es esta una comparación entre hacer la experiencia del lenguaje desde su interior y hacerla desde su exterior?

Wittgenstein no establece explícitamente el contraste interior/exterior sino otros que interpreto como semejantes. Uno de ellos es que la máquina de lenguaje, su gramática, se determina en la forma de conexiones causales, lo que difiere de nuestro concepto natural de lenguaje. Sin embargo, visto desde fuera como un mecanismo, en nada diferiría de lo que llamamos comunicación, y podría resultar circular aducir que la diferencia está en que en el concepto natural de lenguaje se incluye la representación de seres vivos que aplican signos, pues a la hora de caracterizar a los hablantes como vivos, reintroduciríamos, probablemente, la capacidad de usar signos en un lenguaje como su rasgo característico, que es lo que queríamos obtener con nuestra descripción.

Si el contraste entre nuestro concepto natural de lenguaje y el que se describe como una máquina de lenguaje no puede establecerse a través de los conceptos de comunicación, vida o el par desde dentro/desde fuera, ¿qué podría establecerlo? Según nuestra lectura, para ese fin Wittgenstein varía el experimento comparando al lenguaje como una actividad que se practica y en la que se combinan los signos en proposiciones y frases, con operaciones con señales independientes entre sí, que lograrían los mismos efectos que la práctica natural. Su respuesta es, nuevamente, que la diferencia está en lo que vuelve a llamar fenómeno del lenguaje, descrito como un cálculo o como una práctica en la que introducimos convenciones y aplicamos reglas.

¿Cuán lejos nos permite llegar el símil? Pareciera indicar que el concepto de lenguaje que utilizamos para describir y comprender nuestro uso natural de las palabras, no puede reducirse a una conexión mecánica cuya autorregulación se determinaría como lo hace una conexión causal, en la que se busca obtener ciertas respuestas a partir de ciertos estímulos. Si describiéramos nuestro lenguaje según esta concepción, lo haríamos como alguien que no *participa* en él, sino que lo trata igual que a cualquier regularidad empírica que observa, o con la que interactúa como con un instrumento del que se vale para ejecutar una aplicación meramente causal.

A través de este símil, lo que apreciamos es que la experiencia del lenguaje, que en este caso podemos interpretar que se expresa en el contraste entre una descripción no participativa del mismo contra otra participativa, no puede hacerse sin que para nosotros el lenguaje sea un *fenómeno*, esto es, algo de lo que tenemos una vivencia, por así decir. Pero esta vivencia no se apoya en un proceso o episodio psicológico, sino en la descripción y comprensión misma del fenómeno como una práctica dada en la que nos encontramos. Es decir, la vivencia no explica al lenguaje sino que se da conjuntamente con él y *en medio* de él.

El símil de la máquina es usado reiteradamente por Wittgenstein en las *Investigaciones*: en el caso de la *máquina de leer* (*If* 157 y 170), en el de la máquina como *símbolo ideal* en el que todos sus movimientos – los de la máquina – están ya

contenidos, presentes y determinados en el mecanismo (*If* 193 y 194)¹⁰, o para señalar el fracaso de representar la idea de uso correcto de un signo para nombrar una sensación, como si fuera una regularidad aislada dentro de una máquina (*If* 270 y 271), o para explicitar algún rasgo de la gramática de la palabra “pensar” (*If* 359 y 360). El elemento común en estas comparaciones, es el contraste entre la representación del funcionamiento del lenguaje como un mecanismo físico, psíquico o idealizado, y la descripción de una práctica participativa en términos de juegos de lenguaje y formas de vida.

A través de este esfuerzo por ver el uso del lenguaje como un mecanismo cuasi-causal, podemos concebir el sentido que podemos darle a la expresión “hacer la experiencia del lenguaje”. Podemos decir que sólo quienes participan del lenguaje pueden hacer su experiencia, y que no logramos dar cuenta de la misma si lo pensamos como un mecanismo a través de imágenes asociadas al funcionamiento de una máquina. (Sin embargo, tal experiencia no es inefable sino enteramente describible, al describir al lenguaje como una práctica global y colectiva articulada en formas de vida. Por el contrario, lo que nos induciría a representarnos dicha experiencia como inefable, es un efecto de verla como una clase de mecanismo).

La descripción de la semejanza entre el lenguaje como un mecanismo y el lenguaje como una práctica, es una aplicación muy peculiar del notar un aspecto. En efecto, en esta comparación se nos invita a ver nuestra condición de hablar un lenguaje como un dispositivo que, por un lado, fingiría o simularía sus rasgos exteriores, convirtiendo, por otro lado, sus concomitantes vivenciales en fantasmas que habitan en los intersticios de sus engranajes y que, además de volverse sombras incomprensibles aún en el propio caso, estarían demás, no ejercerían trabajo alguno.

Veamos más de cerca cómo a través de estas aplicaciones del fenómeno del *ver-cómo*, logramos hacer nuestro *experimentum linguae*. Observemos que en la primera situación en la que uno de los “sujetos” de experiencia percibe los hechos con la vivencia de su realidad mientras el otro los percibe a través de una neblina de irrealidad, es en la práctica lingüística común en donde, quien no padece “ceguera para lo real”, por así decir, logra *ver lo real como real por su diferencia con lo irreal*. En cambio, el otro sujeto, envuelto en su irrealidad, funciona en esa comunicación y en su relación con el mundo percibido y concebido, como lo hace la “máquina de lenguaje” en el otro símil. La máquina o el afectado en su experiencia, logran comunicarse con el hablante a pesar de que sólo para éste se establece el contraste entre, por un lado, participar plenamente del fenómeno del lenguaje y de su adecuación con la experiencia de lo real, y por el otro, intercambiar señales de un código o meramente adaptarse a regularidades empíricas.

Variemos ahora nuestro experimento, adscribiendo la vivencia de estos contrastes a un mismo hablante. Lo que este alcanza con estas prácticas de *ver-cómo*, es la experiencia de los límites del sentido, toda vez que, manteniéndose en el lenguaje, lo

¹⁰ Para un esclarecedor análisis de estos textos, su implicancia para comprender la concepción del lenguaje contra la que dirige su crítica la propia concepción wittgensteiniana y su vínculo con el problema del seguir una regla, véase César Gómez López, 2003

concibe representándose como un mecanismo cuasi-causal, en una palabra, no como lenguaje sino como su simulacro (aquí extendemos el concepto de lenguaje para abarcar, también, la experiencia del sentido de lo real en su conjunto).

La idea de hacer una experiencia de la trascendentalidad del lenguaje, viene dada aquí por el hecho de que es sólo desde la perspectiva del hablante que el lenguaje aparece como condición del conocimiento del mundo y de la comunicación auténtica. La máquina o el alienado no participan del lenguaje sino que interactúan con los efectos de su práctica y, en consecuencia, no tienen la articulación natural y orgánica entre las palabras y las cosas. Es en este punto que hacer la experiencia del lenguaje nos habilita a la vez, a hacer la del no lenguaje, es decir, a estar “en los dos lados del lenguaje”. Si no fuéramos capaces de esto, ¿no quedaríamos reducidos a la situación de la máquina o del alienado?

Es como si el conocimiento filosófico lograra *regresar* a esa instancia en la que debimos estar, en nuestra infancia, al transformarnos de vivientes no hablantes en hablantes, es decir, al pasar desde el lado *del no lenguaje al del lenguaje*. Pero en ese entonces, dado que aún no estábamos en el lenguaje, no podíamos hacer la experiencia de sus límites. Por el contrario, el *experimentum linguae* nos hace pasar *del lenguaje al no lenguaje*, permitiéndonos apropiarnos de nuestra potencia lingüística en su pureza, pues en ella encontramos anidada también, la impotencia en la que se sumiría aquel que perdiera el lenguaje y, de ese modo, se volviera *in-fante* otra vez.

¿No es el caso de la filosofía? Escribió Wittgenstein:

Con frecuencia, los filósofos son como niños pequeños que empiezan por hacer rayas caprichosa con su lápiz sobre un papel y después preguntan a los adultos: ‘¿qué es?’. Lo que sucedió fue esto: el adulto le había dibujado con frecuencia algo al niño y le había dicho: ‘esto es un hombre’, ‘esto es una casa’, etc. Y ahora el niño pinta también rayas y pregunta: ‘¿qué es esto?’ (O: 39)

Dijimos “estar a los dos lados del lenguaje”. Es el viaje de la filosofía cuando se dispone a hacer el *experimentum linguae*. Exploremos ese viaje de la mano de la literatura, como si fuera un nuevo experimento de estilo wittgensteiniano. En un célebre pasaje de *Alicia a través del espejo* de Lewis Carroll, se desarrolla un diálogo entre Alicia y Humpty Dumpty al otro lado del espejo. Por vía de una frecuente analogía filosófica entre el lenguaje y el espejo, introduzco la hipótesis de que en dicho diálogo se manifiesta un lenguaje “del otro lado del lenguaje” por así decir. ¿Qué aspecto del lenguaje se nos muestra allí?

Podríamos servirnos del diálogo entero para ilustrar el funcionamiento del lenguaje desde la perspectiva de la polaridad normal/normativo. En un primer momento, Alicia se dirige a Humpty Dumpty haciendo un uso *normal* del lenguaje, tal como se deja ver por el contraste con los comentarios, preguntas y respuestas de Humpty Dumpty. También se dice a sí misma que su interlocutor parece jugar con el lenguaje en vez de realmente conversar, etcétera. Avanzada la escena, es ella misma la

que comienza a asumir el supuesto diálogo como un juego y, jugándolo, comienza a intentar descolocar a Humpty Dumpty como antes éste lo hacía con ella.

El intercambio verbal se aproxima más y más a un combate hasta llegar al clímax, lo que ocurre cuando Alicia pretende recuperar el control del diálogo sometiendo a Humpty Dumpty a la literalidad de una definición de significado, sin admitir el uso alusivo o metafórico que éste había hecho de la palabra “gloria”. En este punto el diálogo discurre en estos términos:

Cuando *yo* empleo una palabra –dijo Humpty Dumpty con el mismo tono despectivo–, esa palabra significa exactamente lo que yo quiero que signifique, ni más ni menos.

–La cuestión es saber –dijo Alicia– si se *puede* hacer que las palabras signifiquen cosas diferentes.

–La cuestión es saber –dijo Humpty Dumpty– quién dará la norma... y punto. (Lewis Carroll, 2000: 185 y s)

Si nos asomamos al otro lado del espejo/lenguaje, tal como se lo escenifica en la obra de Lewis Carroll, comprendemos que lo que perdió Alicia al atravesarlo es la forma de vida. El modo en que se desarrollan los diálogos de Alicia con sus diferentes interlocutores, Humpty Dumpty incluido, evidencia que los juegos de lenguaje que no se ajustan a normatividad inmanente alguna no arraigan en ninguna forma de vida.

Alicia tiene razón en advertirle a Humpty Dumpty que tal vez no pueda hacerle decir al lenguaje lo que se le ocurra, pero éste muestra en su exceso, en su excepcionalidad, que el lenguaje no tiene bases más seguras que el acuerdo dado en las formas de vida comunitariamente compartidas. Pero, sobre todo, Humpty Dumpty es un personaje estratégico, porque expresa la potencia normativa del hablante. Si éste no la retuviera, la normalidad que lo constituye como tal lo sumiría en la impotencia de un lenguaje sin vida.

Desde esta perspectiva, el espejo se ha roto en sus pretensiones representacionales, pero con todo, es lo único que tenemos para protegernos de la deriva patológica por la que somos arrastrados cuando, en tanto hablantes de un lenguaje, queremos instaurar nuestra soberanía más allá de él mismo: sin espejo sólo nos quedaría el delirio en el que toda referencia y todo sentido se perderían, pero sin fractura no avizoraríamos que la potencia normativa se encuentra en nosotros, esa que nos mantiene abiertos a la renovación comunitaria de nuestras formas de vida.

En medio de esta escenificación de nuestra relación con el lenguaje, preguntémonos qué papel le cabe a la filosofía según la perspectiva de Wittgenstein. ¿El filósofo sería Alicia, Humpty Dumpty, ninguno de los dos o algún personaje más complejo que compone la polaridad misma entre “la inocente” Alicia y “el despótico” Humpty Dumpty?

La moraleja del “diálogo” es clara: hay una norma del significado inmanente al uso del lenguaje, que da estabilidad y normalidad a éste, pero aun cabe preguntar cuál es la fuente normativa de la que proviene. ¿Se trata de un fundamento objetivo,

independiente de lo que hagan o puedan hacer los hablantes o, por el contrario, la potencia normativa se encuentra en éstos? En cualquier caso, ¿cómo impacta sobre la filosofía la cuestión entera?

En todo caso, ¿surgen estos problemas una vez se ha cruzado el supuesto límite que daría consistencia al lenguaje? Planteado de otro modo, cuando un filósofo trata un problema filosófico, ¿lo hace de este lado del espejo/lenguaje o se halla extraviado del otro lado, como parece estarlo Alicia? ¿Es el problema como tal sólo algo que surge una vez cruzado ese umbral?

Sabemos ya que el diagnóstico de Wittgenstein es que el problema filosófico nace a consecuencia de nuestra incomprensión del funcionamiento del lenguaje y que un hablante de un lenguaje cualquiera, por el solo hecho de serlo, está expuesto a esta incomprensión, como si en él pudieran siempre mezclarse las perspectivas del niño y del adulto.

Desde el punto de vista del niño, el adulto se parecerá en un comienzo a Humpty Dumpty, que a fuerza de decretazos le impone reglas destinadas a fijar el significado y hacer así consistente al lenguaje mismo. Más tarde el niño juega por su cuenta a ese juego de bautizar y dar nombres a las cosas, desnudando a la vez la arbitrariedad o convencionalidad de las normas adquiridas, e incorporándolas de esa forma hasta habilitarse como un hablante más del lenguaje.

Normalizados, todos somos un poco Alicia, ¿pero qué ocurre si se nos confronta con un Humpty Dumpty estafalario, cuya pretensión es torcer las reglas adquiridas, cuestionando su poder normativo? En el pasaje citado más arriba, Wittgenstein compara al filósofo con el niño. Ahora bien, mientras en el niño el juego de “trazar rayas caprichosas” no se limita a relativizar el poder del adulto sobre él, sino que de esa forma adquiere su propia destreza en el juego de lenguaje, al filósofo le queda el aspecto lúdico, sin que quede en claro a qué eficacia tributa.

Antes de distinguir entre diversas actitudes que el filósofo puede asumir para hacer rendir su nuevo “devenir niño”, es importante notar que su posición se caracteriza por pretender reunir en uno solo la inocencia del niño y el poder del adulto. Al hacerlo se expone a la tensión polar entre Alicia y Humpty Dumpty, y es en el movimiento de esa tensión que habrá de fijar una política filosófica específica. ¿Cuál es la de Wittgenstein, cuál la que combate y cuál la que podríamos entrever más allá de la confrontación?

En la lucha entre el héroe y el villano se supondría que hay un tercero: aquel a quien el héroe debe proteger de las garras corruptas del villano. Podríamos querer hacer jugar a Wittgenstein el papel de héroe, al filósofo “tradicional” el de villano y, finalmente, al hablante no contaminado por la filosofía el papel de víctima propiciatoria del combate. Sin embargo, esta pacificación distributiva de roles no funciona, porque el problema se nos presenta en la duplicidad que en la obra de Wittgenstein agita a todos los personajes: el héroe y el villano han sido contaminados por la filosofía por igual, la tentación filosófica amenaza al hablante inocente desde sus propias entrañas y la condición común a los tres es la naturaleza misma del lenguaje.

Desenmascarada la representación imaginaria del combate, advertimos que el terreno donde se libra es en el vínculo del hablante con su condición de tal. Es en el espacio de ese movimiento, en el que se da la tensión entre el proceso de normalización y la propia capacidad de creación normativa, donde cabe la filosofía. Por ello el lenguaje nos hace filósofos, porque radica en él mismo la fuente y la materia de los problemas filosóficos.

La estrategia filosófica de Wittgenstein es construir *ejemplos*, situaciones o juegos de lenguaje que nos lleven a hacer el *experimentum linguae* para despojarnos de la niebla de toda mitología, hasta que la naturaleza del lenguaje, por así decir, aparezca en su desnudez. Una vez que se arriba a ese punto – la “representación perspicua” a la que según Wittgenstein debe aspirar la filosofía y para la cual disponemos de la aplicación generalizada del *ver-cómo* – el problema filosófico se disuelve, restituyendo al lenguaje su fluidez originaria, su vitalidad.

Cuando el niño juega con los nombres y pronombres, lo que en verdad hace es adquirir una práctica lingüística específica. El filósofo retoma por su cuenta los recursos de esa práctica para sus fines teóricos. Es en este punto que el lenguaje hace fiesta, cesa de trabajar. Entonces el filósofo pregunta: ¿qué es un nombre? ¿Es el *esto* su esencia? ¿Cómo logra el lenguaje referirse a algo? ¿Cuál es el estatus de aquello a que los nombres se refieren? ¿Dónde se pegan, por así decir, objeto y nombre? Etcétera, etcétera.

El lenguaje trabaja cuando la práctica lo ordena por sí misma en el seno de un juego de lenguaje determinado. La base de los juegos de lenguaje son las formas de vida, esto es, la vida informada por el lenguaje. Así, la potencia normativa radica en la trama de lenguaje y vida conquistada en el proceso ontogénico por el que el *in-fante* que fuimos se transformó en el hablante que somos.

Nos preguntábamos más arriba si el problema filosófico surge “del otro lado del lenguaje”, como Alicia encuentra a Humpty Dumpty del otro lado del espejo. La comparación contiene una sugerencia esclarecedora. Atravesar el lenguaje, por así decir, es una condición para que éste muestre el fondo inescrutable del que surge.

Desde ese lado se ven las costuras que desde éste se disimulan. Así como Alicia ha de correr el riesgo de su desorientación, también el hablante debe aceptar el de la filosofía, no reprimir la indagación, aun al extremo del absurdo. Pero luego ha de volverse a este lado para reconocer el verdadero rostro de la normalidad por primera vez, cuando se sabe tanto de su arbitrariedad como de su potencia y de su fragilidad.

4. En el espejo del niño

Alicia es una niña muy especial, que habita en el espejo donde el filósofo quisiera encontrar la clave para ordenar su lenguaje, - o para fundarlo -. Es que los procesos ontogénicos han cobrado un creciente interés para la indagación filosófica, y no sólo sobre el lenguaje. Las *Investigaciones*, justamente, comienzan con el famoso texto de las *Confesiones* de Agustín, en la que éste intenta dar cuenta de su adquisición del lenguaje, constituyéndose en un motivo estratégico en las reflexiones que desarrolla

Wittgenstein a partir de él. Por otra parte, uno de los capítulos del que quizá sea el libro más importante de Quine, *Palabra y objeto*, está dedicado a reconstruir la ontogénesis de la referencia, esto es, el hipotético derrotero de un niño hasta el lenguaje adulto. Las imágenes de Agustín y de Quine son diferentes pero tienen algo en común: cuando se reflejan en el espejo, el niño tiene la cara del adulto. Wittgenstein se cuida de caer en esa tentación, por lo que no pretenderá contemplarse en ese espejo, sino más bien, como Alicia, atravesarlo: la experiencia del lenguaje es, decimos, esta travesía.

Una comparación entre las imágenes de Agustín, la perspectiva crítica de Wittgenstein y la reconstrucción de Quine, nos ayudará a afianzar el sentido de la experiencia del lenguaje. Comencemos por recordar el pasaje de Agustín:

Cuando ellos (los mayores) nombraban alguna cosa y consecuentemente con esa apelación se movían hacia algo, lo veía y comprendía que con los sonidos que pronunciaban llamaban ellos a aquella cosa cuando pretendían señalarla. Pues lo que ellos pretendían se entresacaba de su movimiento corporal: cual lenguaje natural de todos los pueblos que con mímica y juegos de ojos, con el movimiento del resto de los miembros y con el sonido de la voz hacen indicación de las afecciones del alma al apetecer, tener, rechazar o evitar cosas. Así, oyendo repetidamente las palabras colocadas en sus lugares apropiados en diferentes oraciones, colegía paulatinamente de qué cosas eran signos y, una vez adiestrada la lengua en esos signos, expresaba ya con ellos mis deseos. (*Confesiones* 1.8, reproducido en *If* 1)

Wittgenstein empieza por comentar el contenido del pasaje, señalando que Agustín nos ofrece en él una determinada figura de la esencia del lenguaje, según la cual éste es un conjunto de nombres de objetos, que constituyen su significado, y las oraciones que formamos son combinaciones de esos nombres. Sin embargo, esta figura era en verdad la que el propio Wittgenstein dio en el *Tractatus*, mucho más que la que se halla en el fragmento de *Confesiones*.

Comencemos por ver en detalle por nosotros mismos el texto de Agustín. En primer lugar, su tema es la reconstrucción que el adulto hace de cómo cuando niño adquirió el lenguaje. En ella, el niño aparece como intérprete de un comportamiento verbal y no verbal de los adultos. De acuerdo con dicha interpretación, la ostensión de las cosas se lograba a través de la simultaneidad de ciertos movimientos corporales y la producción de sonidos. Esos sonidos pasaban a ser signos de las cosas para el niño a partir de su repetición en un cierto orden oracional. El conjunto de las situaciones habría constituido un adiestramiento que le permitió al niño expresar sus deseos, como se los permitía a los adultos, que con esos sonidos daban expresión a los suyos.

En esta descripción del lenguaje encontramos, en primer lugar, una perspectiva práctica de éste, como nos la brindan las *Investigaciones*, no una teórica, como era la del *Tractatus*. En segundo lugar, la ostensión no aparece como una *definición* del significado, sino a lo más como un *enseñamiento* ostensivo implícito, que supone un

ordenamiento oracional de las palabras. En tercer lugar, hay un énfasis importante en el modo en que la práctica del lenguaje pertenece al conjunto de la vida, en su entrelazamiento con el cuerpo en movimiento, en su función expresiva y en su uso para fines concretos. (Entre esos fines no se encontraría, ciertamente, el de dar nombres a las cosas, sino el de poder tomarlas, tenerlas o rechazarlas.)

Al recorrer las observaciones que componen las *Investigaciones*, uno encuentra una imagen del lenguaje muy similar a la de Agustín. Incluso el propio Wittgenstein reconoce en la sección 3 que esa figura es una representación correcta de un lenguaje primitivo, de un sistema parcial de nuestro lenguaje –incluso la sección 2 propone un juego de lenguaje que cumpliría con la descripción de Agustín–. Entonces, ¿por qué atribuir al texto de Agustín la idea de que el significado es el objeto que nombran las palabras y que el lenguaje es un conjunto de nombres, quedando así reducida su función a la designación o denotación?

La respuesta la da Wittgenstein mismo en un párrafo de la sección 32, que reproducimos a continuación:

Agustín describe el aprendizaje del lenguaje humano como si el niño llegase a un país extraño y no entendiese el lenguaje del país, esto es: como si ya tuviese un lenguaje; sólo que no ése. O también: como si el niño ya pudiera *pensar*; sólo que no todavía hablar. Y “pensar” querría decir aquí algo como hablar consigo mismo.

Lo que Wittgenstein encuentra en el texto de Agustín, y le resulta una expresión de la mitología que es necesario erradicar, no es tanto el modelo objeto-designación, sino la imagen del pensamiento que es posible colegir.

Ocurre que en su descripción, Agustín no evita que el adulto hable por el niño y le atribuya a éste lo que son habilidades suyas. En efecto, ya en la primera línea, se le otorga al niño la capacidad de identificar nombres entre todos los sonidos que escucha. Por otra parte, su función de intérprete parece ejercerla desde un lenguaje que ya posee. Lo que alerta a Wittgenstein es que este lenguaje pudiera ser tomado como un lenguaje privado, una especie de *mentales* al que el lenguaje público de los adultos es traducido.

En verdad, si queremos recuperar la perspectiva del niño en el proceso de adquisición del lenguaje, debemos hacerlo desde la perspectiva del adulto, no contrabandearla como si desde el origen fuera la del niño. Si así lo hacemos, diremos que fue el adulto quien interpretó los movimientos corporales del niño, imponiéndole un lenguaje que quedó desde entonces asociado para el niño con sus actitudes hacia las cosas, la de desearlas, tomarlas o rechazarlas.

Pero Wittgenstein no estaba interesado en desarrollar una teoría del aprendizaje del lenguaje, sino en combatir una concepción de la mente y del significado con la que la filosofía a menudo queda comprometida. Su interés en este combate era doble: porque encontraba esa imagen del pensamiento y del significado en la raíz misma de numerosos problemas filosóficos y porque percibía que tal vez su propio pensamiento filosófico temprano podría haber estado comprometido en esa concepción.

Podríamos agregar por nuestra cuenta, que el niño de Agustín se parece un poco al traductor radical de Quine. Pero el filósofo estadounidense, está advertido de la diferencia entre el escenario de la traducción y el de la ontogénesis. En efecto, mientras se sirve de la primera para señalar la indeterminación de la referencia en la comparación *entre* lenguajes, instrumenta la segunda para ubicar esta indeterminación en nuestra propia casa, “desde dentro”, como nos dice él mismo.

A fin de explorar esta última tesis, Quine se propone indagar los recursos de la referencia en su contribución “a la formación de los hábitos lingüísticos de los niños de nuestra cultura” (Quine, 2001: 113). La reconstrucción hipotética de la formación de estos hábitos por parte de Quine es, desde el punto de vista de una teoría explicativa del esquema conceptual del lenguaje y de sus compromisos ontológicos, valiosa y esclarecedora en muchos sentidos. Sin embargo, en varios pasajes de la misma, se aprecia que en ella no se refleja la imagen de la experiencia que el niño hace con el lenguaje, sino la del propio teórico que se vale de la ficción de ponerse en el lugar del niño para fundar mejor su propia concepción.

Particularmente iluminador es el modo en que Quine ubica el anidamiento normativo discreto, que surge al hacer la experiencia del lenguaje como un continuo, lo que contrasta claramente con la tarea del lingüista. En este punto es notable la convergencia de perspectivas entre Quine y Wittgenstein. Incluso la mirada de teórico adoptada en su estrategia, es respetuosa de la del niño, pues cuando enfrenta la cuestión relativa al compromiso ontológico que éste asumiría en su uso o su comprensión de los términos-masa, dice:

Puede decirse incluso que “agua” nombra: 1) un *atributo* compartido por muchos charcos y vasos, etc., y no 2) una dispersa porción de mundo *compuesta* por todos los charcos, contenidos de vasos, etc.; el niño no adopta, por supuesto, ninguna de las dos posiciones (...) pero no hay duda de que (1) da tanta razón como (2) de la conducta de niño, el cual ignora tanto la idea de los objetos concretos dispersos como la de los objetos abstractos (Quine [1960]: 2001, página 161).

A diferencia de Agustín, Quine no pone al adulto en lugar del niño, pero no obstante, su perspectiva es la del teórico, es decir, su niño no es un adulto pero sí es sólo una personificación retórica de la coherencia interna de la teoría.

Y bien, si Wittgenstein hubiera conocido la reconstrucción de Quine, habría podido usarla para contrastarla con su método. De hecho Quine, que sí tiene en vistas la del vienés, diferencia su concepción del trabajo filosófico con la de aquél, cuando defiende el uso generalizado de lo que llama “ascenso semántico”, tanto en contraste con el convencionalismo carnapiano como en su distancia con el recurso exclusivo a la *ejemplificación*, propia del Wittgenstein de las *Investigaciones*. Pero la diferencia con Carnap es de tesis; con Wittgenstein, de método.

Esta distinción metodológica refuerza el concepto de hacer la experiencia – filosófica – del lenguaje. La apelación al contexto ontogenético, reiterada en

Wittgenstein, funciona como una escena privilegiada para emplazar experimentos que nos acerquen a la experiencia originaria, sin pretender interpretar al niño en su devenir hablante, ni sustituirlo con un hablante ya normalizado por el lenguaje (es el contexto de las inquisiciones sobre el seguir una regla, formulación del problema escéptico incluido).

Es más bien el filósofo el que deviene niño para realizar por sí mismo la experiencia del lenguaje, valiéndose de la aplicación masiva del *ver-cómo* en las variaciones de ejemplos que se erigen en paradigmas de una tal experiencia.

Pero la diferencia de métodos brota de una raíz profunda, no de algo negociable según su eficacia relativa. La fuente de la divergencia responde a la que se da entre las respectivas actitudes básicas frente a la filosofía: en Quine, esta es vista como un instrumento cognoscitivo colindante con la ciencia; en Wittgenstein, como un ejercicio crítico liberador de la teorización filosófica, que debe permanecer tan libre como el niño en sus primeros pasos hacia el lenguaje, pero con la potencia de quien ya se encuentra en posesión de sus amplios recursos.

Si ubicamos a la filosofía como parte del conjunto de realizaciones a través de las cuales una cultura se forja y expresa, en la perspectiva de un Quine queda vinculada con lo que pueda contribuir al trabajo del científico, sea el de la lengua, sea el de la ciencias empíricas o formales. En cambio, en manos de Wittgenstein, el filósofo se inserta en medio del lenguaje en su vitalidad práctica general en la diversidad de sus dimensiones y registros: social, político, ético y estético. En todo caso, al hacer la experiencia del lenguaje, su trabajo conserva una tensión con aquello a lo que se aproxima: la experiencia de la lengua de la que surge la literatura, en especial la poesía. Será por ello que escribió:

Creo haber resumido mi posición con respecto a la filosofía al decir: de hecho, sólo se debería *poetizar* la filosofía. Me parece que de ello se desprende en qué medida pertenece mi pensamiento al presente, al futuro o al pasado. Pues con ello me reconocí también como alguien que no puede del todo lo que querría poder (*O*, pág. 51).

¿Habría coincidido Wittgenstein con “el programa de una filosofía futura” entrevisto por Benjamin al que hicimos referencia en el comienzo de este ensayo? Quizá hubiera eliminado del mismo los vestigios de la tradición con los que carga la remisión a Kant y a su giro trascendental. Pero sabemos que Benjamin no realizó este programa, a menos que concibamos como tal a su extraordinaria tarea como crítico de la cultura a través de la lectura de sus “signaturas” en la literatura, la urbanística y tantas otras formaciones expresivas. Sin duda no es una tarea que hubiera disgustado a Wittgenstein. Quizá podamos renovar ese programa potenciando mutuamente los aportes de ambos estilos filosóficos, como distintos modos de hacer la experiencia del lenguaje, pero eso sería motivo para una nueva indagación.

Referencias bibliográficas

- Agamben, Giorgio (2007), *Infancia e historia*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora
- Baker, Gordon (2004), *Wittgenstein's Method. Neglected Aspects*, USA, Blackwell
- Benjamin, Walter (1918), *Sobre el programa de a filosofía futura*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1986
- Cabanchik, Samuel M., “Facticidad del significado y exigencia comunitaria en la filosofía del último Wittgenstein”, en Fernández Moreno Luis (ed.) (2008), *Para leer a Wittgenstein. Lenguaje y pensamiento*, Madrid, Biblioteca Nueva
- Carroll, Lewis (2000), *Alicia en el país de las maravillas- A través del espejo- La caza del Snark*, Barcelona, Editorial Óptima
- Coffa, Alberto (2005), *La tradición semántica. De Kant a Carnap*, (vol. I y II) México, UAM
- De Carolis, Massimo (1999), *Una lettura del “Tractatus” di Wittgenstein*, Napoli, Cronopio
- Dummett, Michael (1990), *La verdad y otros enigmas*, México, F.C.E.
- Frege, Gottlog (1892), *Estudios sobre semántica*, Madrid, Hyspamérica, 1985
- Gómez López, César (2003), *Significado y libertad. Un ensayo en filosofía del lenguaje*, Madrid, Siglo XXI
- Milner, Jean-Claude (2000), *Introducción a una ciencia del lenguaje*, Buenos Aires, Manantial
- Quine, Willard van Orman (1960), *Palabra y objeto*, Barcelona, Herder, 2001
- Virno, Paolo (2017) *La idea de mundo*, Buenos Aires, la marca editora
- Wittgenstein, Ludwig (1930) *Gramática filosófica (G)*, México, UNAM, 1992
- Wittgenstein, Ludwig (1953) *Investigaciones filosóficas (If)*, Barcelona, Altaya, 1999
- Wittgenstein, Ludwig (1981) *Observaciones (O)*, Madrid, Siglo XXI
- Wittgenstein, Ludwig (1946-1949) *Observaciones sobre la filosofía de la psicología (Ofp)*, (vol I y II) México, UNAM, 1997
- Wittgenstein, Ludwig (1922) *Tractatus lógico-philosophicus (T)*, Madrid, Alianza Editorial, 1973