

La noción de “Imagen del Mundo”

Juan J. Botero

Creo que la lectura de mis notas podría interesar a un filósofo que fuera capaz de pensar por sí mismo. Puesto que, aunque sólo raramente haya dado en el blanco, podrá reconocer los objetivos que siempre he tenido en la mira. (SC §387)¹

En este texto me propongo exponer mi visión personal, la cual acentúa un particular sesgo naturalista, de lo que Wittgenstein entiende y quiere hacernos ver mediante la noción de “imagen del mundo”, basándome principalmente en su última obra, *Sobre la certeza*. En mi opinión, este concepto hace parte de la misma familia a la que pertenecen otros dos conceptos claves de su filosofía tardía, los de “juego de lenguaje” y “forma de vida”. Por esa razón comenzaré intentando ofrecer una visión sinóptica, que permita ver las conexiones, de estos tres conceptos. Esto me llevará a considerar el sentido que tiene la caracterización wittgensteiniana de la imagen del mundo como una “mitología” y a examinar la índole de las proposiciones que empleamos para describirla. Finalmente trataré de examinar en qué medida se puede considerar a la imagen del mundo como un “fundamento” y las conclusiones que se pueden extraer de este examen en cuanto al método particular que propone y utiliza Wittgenstein para hacer fi-

1. Para las abreviaturas de las obras de Wittgenstein y las referencias bibliográficas, véase la Bibliografía impresa al final de este volumen.

lososfía. Mi esperanza es que al final pueda aparecer justificado el sesgo naturalista de mi interpretación.

La imagen del mundo

Juego de Lenguaje, Forma de Vida e Imagen del Mundo

Si algo caracteriza al último período de la filosofía de Wittgenstein, es su insistencia en que lo que pensamos y decimos sólo se puede entender en su contexto vital, cotidiano, en el uso ordinario que hacemos de las palabras. De manera reiterada, en todos sus escritos tardíos está enfrentando la idea errónea según la cual debe haber algo, algún hecho o estado de cosas, que explique el significado de nuestras palabras, algo que ocurre en la cabeza, o la mente, de quien habla, o en el mundo, que explique por qué tales y tales palabras son significativas. Su consejo es que en lugar de buscar tal cosa, miremos el contexto, la corriente de pensamiento y acciones en los que está involucrado un uso de tales palabras, lo que se está haciendo con o por ellas.

Hacia el final del primer tomo de los *Últimos escritos sobre filosofía de la psicología* aparece, quizás como un añadido posterior, la observación siguiente: "Las palabras tienen significado solamente en la corriente de la vida" (LWP I, 913). Observaciones similares se encuentran en Z §173 y, aplicada a un contexto más particular, el de una conversación, en §135: "La conversación, la aplicación e interpretación de las palabras, fluye, y solamente en este flujo tienen su significado las palabras". El significado de las palabras es un asunto que tiene que ver, ante todo, con su ubicación dentro de la corriente de la conversación, con nuestro uso ordinario del lenguaje. Esta imagen del flujo de la corriente, y la evocación de un río como metáfora de lo que quiere hacernos ver, va a jugar un papel importante, como se verá, en su exposición de la noción de "imagen del mundo".

La insistencia en que las palabras cobran significado en el "flujo de la vida" es otra manera de hacer ver que las palabras sólo tienen significación en los Juegos de Lenguaje. Como ya sabemos, Wittgenstein forja el concepto de *juego de lenguaje* (JL en adelante) para mostrar el hecho de que *hablar* una lengua es parte de una actividad, o de una *forma de vida* (FV) (IF §23). Esto se puede entender de la siguiente manera. El lenguaje es el modo característico que hemos de-

sarrollado los humanos para hacer parte integral, orgánica, de una forma de vida de una comunidad. Al aprender el lenguaje, lo que hacemos es incorporar la *FV* de la cual entramos a formar parte integral, a nuestra propia vida. Ahora bien, esto es así porque el lenguaje es el *medio vital* de todas las actividades que desarrollamos en las cuales están involucrados nuestro pensamiento, nuestra actividad conceptual, nuestra vida inteligente. Estas actividades son muy variadas, y por eso nuestro uso del lenguaje siempre está contextualizado. La idea de un uso del lenguaje siempre contextualizado en actividades diversas es lo que Wittgenstein quiere hacernos comprender con la noción de *Juego de Lenguaje*, (*JL*).

Los *JL* son, pues, actividades que hacen parte de la vida misma, pues la actividad conceptual es una de nuestras actividades vitales, la más característica de ellas. En consecuencia, cuando se va a describir esa actividad tan característica de las entidades humanas que involucra el uso y aplicación de conceptos, lo que hay para describir desborda el aspecto meramente lingüístico. No bastan para ello la fonología, la sintaxis, ni el discurso mismo, sino que hay que tomar en consideración la actividad más amplia y compleja que Wittgenstein intenta hacernos ver mediante el concepto de *JL*. El lenguaje y las demás actividades que constituyen el "fluir" de nuestra vida cotidiana están integrados en un todo, y es esto lo que intenta mostrar dicha noción. En resumen: nuestras actividades cotidianas en las que usamos palabras, aplicamos conceptos, etc., y nuestro uso del lenguaje, son una y la misma cosa. Las palabras, entonces, tienen significado en contextos muy específicos, los *JL*, en los cuales se condensan estas actividades, prácticas y formas de comportarse que constituyen una *forma de vida* (*FV*).

Las *FV* consisten en una pluralidad de *JL*, y cada uno de éstos se configura en una compleja trama de similitudes de usos que se superponen y se entrecruzan: a veces hay similitudes totales, a veces sólo en detalles (IF §66). Una *FV* se configura, a su vez, en una mezcla abigarrada de *prácticas*, sostenidas unas con otras pero sin poseer sin embargo una estructura sistemática. Los *JL* involucran usos, instituciones, costumbres, y en esa medida las *FV* constituidas por ellos son formas de vida de comunidades que comparten esos usos, costumbres, etc.

Pero la noción de *FV* no es un concepto explicativo de nada. No es pues, un concepto teórico para explicar filosóficamente nada. So-

lamente nos sirve para describir las configuraciones en las que se practican los *JL*. No se *explica* un *JL* acudiendo a la *FV*.

Ahora bien: al aprender una lengua y entrar así a formar parte de una *FV*, nuestra actividad conceptual, inteligente, incorpora supuestos, distinciones, maneras de ver y discriminar los fenómenos, el mundo y lo que hacemos en él. Todo esto se suma, o se integra, por decirlo así, con todo lo que aprendemos a hacer o simplemente desarrollamos instintivamente en virtud de nuestra dotación biológica, para conformar una *imagen del mundo (IM)*: una configuración de convicciones, certezas o saberes prácticos, de una *FV*.

En mi opinión, la noción de *IM* nos muestra ante todo, aunque quizás no exclusivamente, la estructura *cognitiva* de los *JL* y de las *FV*. Esta afirmación merece una explicación aclaratoria preliminar. Las *FV* son *prácticas*. En cuanto tales, no se las caracteriza mediante descripciones de eventos físicos. Vale decir, las prácticas humanas no se describen en términos de simples movimientos corporales físicos. Son prácticas humanas en cuanto ocurren en un medio *cognitivo* e inteligente. Esta es, entre otras, una de las principales razones de la inadecuación de las explicaciones exclusivamente causales-naturales de las acciones humanas. Pero aquí "cognitivo" no quiere decir "cognoscitivo", es decir, no alude a un "cuerpo de conocimientos" o a una actividad teórica cualquiera. Del mismo modo, "inteligente" tampoco quiere decir aquí "producto de un proceso mental". Que la *IM* nos deja ver la estructura cognitiva de los *JL* y de las *FV* constituidas por éstos, se muestra en el hecho de que para intentar describirla recurrimos a cierta clase de proposiciones que tienen la forma de proposiciones empíricas. La naturaleza particular de estas proposiciones, su carácter de *reglas*, como veremos, nos indica que no expresan conocimientos propiamente dichos, pero también que no expresan leyes naturales propiamente dichas.

En otras palabras: las prácticas, usos, costumbres, que constituyen las *FV* de una comunidad dada, en cuanto fenómenos que involucran actividad conceptual e inteligente, se desenvuelven en el medio constituido en buena parte por unas convicciones, o "formas de ver el mundo", de esa comunidad. El término "imagen" empleado para hablar de estas convicciones puede producir confusiones, porque puede llevar a pensar que se trata de una "representación", en el sentido moderno de la palabra. Pero no lo es, ya que no se trata de un fenómeno cognoscitivo. La *IM* constituye y caracteriza rasgos de nuestro pensamiento y de nuestras actividades prácticas, desde las

más elementales y básicas. Si quisiéramos hacerla explícita, nuestra descripción debería comenzar con: "Así actuamos: ...". Si insistimos en utilizar proposiciones empíricas para ello, el resultado será una mitología. En todo caso, no podríamos hacerla explícita en términos de conocimientos que fundan, causan o guían nuestras acciones. El sentido de todo esto se aclarará en lo que sigue.

La IM como mitología

SC §95: Wittgenstein llama a la IM un "mito". O, para ser más precisos: si fuésemos a describir la IM de una comunidad, entonces las proposiciones que la describirían pertenecerían a una especie de *mitología*. Cuando se cuenta un mito, lo que se muestra en la narración son las convicciones que, por decirlo así, *sostienen* la FV correspondiente. En su comentario a *La rama dorada* de Frazer, Wittgenstein se refiere al contenido de esas convicciones como "todo aquello que para [la comunidad] tiene importancia e interés" (PO 125-9). No hay que esperar, claro, que la IM aparezca expresada explícitamente en las proposiciones que componen la narración, o en declaraciones de cualquier tipo; casi siempre se mostrará en las costumbres, usos, ritos, y cosas por el estilo.

Podemos decir que la IM, como la mitología, se caracteriza más bien por su *eficacia* que por declaraciones de contenido. En ese sentido, una IM no es una teoría acerca del mundo. Más bien es como algo que "encarrila" los comportamientos, prácticas, usos, etc., de una comunidad.

Mejor que esta imagen de "encarrilamiento" es la metáfora que utiliza el mismo Wittgenstein en *Sobre la certeza* (SC). Para llegar a ella hay que hacer aún un breve rodeo.

SC §§84ss. Wittgenstein examina la afirmación de G.E. Moore de que él "*sabe* que la tierra ha existido desde mucho antes de su nacimiento". Expresada por Moore, quien es un filósofo y quien está tratando de ofrecer una refutación del escepticismo moderno, esta afirmación no se puede tomar como si se refiriera a la persona misma de Moore: *nadie está interesado en conocer, en ese contexto, cuáles son sus estados psicológicos*. El interés aquí está en que se pueda saber tal cosa, y en cómo se la puede saber. Lo que nos suena un poco extraño es que Moore haya usado precisamente este ejemplo de afirmación: es un caso en el que todos sabemos lo mismo que él, pero sin

poder decir cómo. Un caso de, diríamos, *sentido común*. Hay muchas otras afirmaciones de este tipo que aparecen citadas como ejemplos en SC.

Es claro que cualquiera de nosotros sabe sobre esto [que la Tierra existía mucho antes de que yo naciera] lo mismo que Moore. Pero no podemos decir cómo lo sabe él y cómo la sabe cada uno de nosotros. No podemos decir si para saberlo él siguió un camino X y yo, por ejemplo, el camino Y, o si seguimos el mismo. Simplemente, si Moore sabe que la Tierra... etc., yo también lo sé.

Ahora bien, según una concepción estándar, que es la de Russell, un *conocimiento*, como el que aparentemente formula Moore en su afirmación, es una creencia que está plenamente justificada, y justificada de la manera apropiada. Si la afirmación de Moore expresa, como él lo pretende al afirmar que *lo sabe*, un conocimiento, entonces debería poder justificar su afirmación mediante las razones apropiadas. Nosotros podemos aceptar que Moore tiene razón: sí, es verdad que la Tierra existía desde mucho antes... Pero —se pregunta Wittgenstein— ¿tiene también el fundamento adecuado? Porque si no lo tiene, en realidad *no lo sabe*. No es un conocimiento que él tiene:

“Si Moore dice saber que la Tierra ha existido... etc., la mayoría de nosotros le da la razón [...] y también le creemos cuando dice que está convencido. Pero, ¿tiene también la razón adecuada para su convicción? Porque, si no la tiene, después de todo no lo sabe (Russell)” (SC §91).

¿Qué razón puede fundamentar la creencia de que la Tierra existía desde mucho antes de que yo naciera, para que sea un conocimiento? Desarrollamos muchas actividades y nos involucramos en muchas prácticas, cotidianamente, que tienen que ver con ello: leemos novelas históricas y libros de historia, comentamos noticias y hablamos de personajes más viejos que nosotros, caminamos por sectores y barrios de la ciudad y hacemos uso de los edificios, mobiliario, y herramientas que datan de muchos años atrás, etc., etc. Alguien podría decir que, puesto que así actuamos, eso demuestra que nuestra creencia en la existencia de la Tierra anterior a nuestro nacimiento está fundamentada. No obstante, siempre será posible imaginar una historia que supuestamente explique por qué nos comportamos de ese modo, aunque de hecho tal creencia no exista, o sea falsa.

Supongamos, con Wittgenstein, que hay un rey, o quizás un dictador tropical, que ha sido criado en la creencia de que el mundo comenzó con su nacimiento. Si se encuentra con Moore, quien supuestamente tiene la creencia contraria, y empiezan a discutir sobre el asunto, ¿cómo podría Moore convencerlo de que su creencia es la correcta? Wittgenstein sugiere que en este caso Moore quizás podría, no convencerlo, sino *convertirlo* a su visión de las cosas. Y esto quiere decir: llevar al rey a *considerar al mundo de otra manera*.

SC §§93ss.– Entonces, este tipo de proposiciones, como "la Tierra existía desde antes de que yo naciera", y otras por el estilo, representan convicciones absolutas, *certezas*, pero no conocimientos. Pues bien, estas convicciones hacen parte precisamente de nuestra *IM*. Uno no puede imaginar siquiera circunstancias normales en las cuales alguien las negara, o las pusiera en duda. ¿Qué cosa podría llevarme a creer que es falso que la Tierra... etc.? ¿Algún recuerdo? ¿Algo que me dijeron cuando era niño? No hay nada –dice Wittgenstein– en mi *IM* que hable a favor de lo contrario.

Por consiguiente, la *IM* no está compuesta de conocimientos. No son creencias para las cuales yo haya obtenido evidencia, o pruebas, que me hayan convencido de que son correctas. La *IM*, por el contrario, es, en palabras de Wittgenstein, "el trasfondo que me viene dado [que he heredado] y sobre el cual distingo entre lo verdadero y lo falso". La *IM* no es una creencia verdadera, sino el marco de referencia dentro del cual yo puedo distinguir una creencia verdadera de una falsa.

Es a estas alturas que Wittgenstein caracteriza a las proposiciones que describen la *IM* como pertenecientes a una mitología ("Las proposiciones que describen esta imagen del mundo podrían pertenecer a una suerte de mitología", SC §95). Notemos que no es la *IM* la que es una mitología, sino las proposiciones que la describirían si fuésemos a describirla. Pues la *IM* propiamente dicha no está compuesta, hablando estrictamente, de proposiciones; no es una *teoría*, ni ninguna otra forma de *representación* del mundo en este sentido (lo cual, como ya mencioné, hace que la metáfora de la "imagen" sea en cierto modo inadecuada). El papel de esas proposiciones no es el de describir, sino uno similar al de las reglas de un juego, el cual se puede aprender de manera puramente práctica, sin reglas explícitas. Sobre esto hablaré más adelante.

Es también en esta parte en donde aparece la metáfora que a mí me parece más iluminadora. Wittgenstein habla de los pensamientos como de un río que fluye. Las proposiciones que pertenecen a la mitología, y que describen la *IM*, tienen *forma* de proposiciones empíricas, es decir, con contenidos que hablan del mundo empírico. Estas proposiciones, dice Wittgenstein, se solidifican y *funcionan como* el lecho del río, o como canales para que fluyan otras proposiciones empíricas que no están solidificadas. Pero esta situación puede cambiar. Y puede cambiar de dos maneras: la mitología se puede convertir otra vez en algo fluido, entrar a la corriente que fluye, o bien el lecho como un todo se puede desplazar. Son dos fenómenos distintos, y hay que distinguirlos, aunque la distinción entre los dos no sea algo preciso.

Es decir: nuestro pensamiento fluye, en forma, digamos, de prácticas discursivas, lingüísticas, proposiciones que enunciamos o que sólo pensamos, etc. Esta actividad –el pensar– ocurre en el interior de los bordes del canal formado por nuestra *IM*, el lecho del río. Este canal, este lecho, se puede desplazar, el río puede cambiar de forma, así como también puede suceder que trozos de él, es decir, algunas convicciones, o certezas, que hacen parte de nuestra *IM*, entren a la corriente de nuestra actividad de pensar, dejando así de hacer parte de la *IM propiamente dicha*; o que algunas creencias más o menos firmes se solidifiquen y entren a formar parte del lecho del río, de la *IM*. O sea que la *IM* puede sufrir cambios que describiríamos como cambios globales, como cuando el lecho del río se desplaza y cambia de forma como un todo; o puede sufrir cambios menores, como en el segundo caso.

Esto no quiere decir que no haya en la *IM* convicciones o certezas objetivas, realmente sólidas. Las hay, como las expresadas en las proposiciones de la lógica, por ejemplo. El margen de este río –dice Wittgenstein– está hecho en parte de una roca sólida que no está sometida a ninguna modificación, o solamente a alteraciones imperceptibles, y en parte también está hecho de arena “que la corriente arrastra y deposita en puntos diversos”. En otras palabras: de la *IM* también hacen parte conocimientos, sólo que en tanto hagan parte del lecho, no funcionan como tales. Es solamente cuando se desprenden de él, lo mismo que antes de entrar a formar parte suya, que funcionan como tales conocimientos. “La Tierra gira alrededor del sol” podría ser un ejemplo de ello.

En cambio, afirmaciones como "la Tierra existía desde antes de que yo naciera" hacen parte de las proposiciones que describirían el lecho del río, quizás de sus partes más sólidas, o en todo caso no de la arena que cambia frecuentemente de lugar. Por eso, entre otras cosas, es que este tipo de afirmaciones son tales que, si Moore las sabe, entonces todos las sabemos. Otro ejemplo, traído a cuento por Wittgenstein, sería: "mi cuerpo no ha desaparecido nunca para volver a aparecer un poco más tarde".

Nótese que proposiciones como las que acabo de mencionar tienen un aire extraño, que se muestra mejor si se piensa en el hecho de que seguramente no hacen parte del grupo enorme de afirmaciones que hayamos expresado alguna vez en el transcurso de nuestra vida cotidiana. Quizás ni siquiera se nos ocurrirían fácilmente si alguien nos preguntara por nuestra "imagen del mundo" personal. Se trata de proposiciones para las cuales nos sentimos impulsados a encontrar un contexto de aplicación, pues de otro modo, aunque inteligibles en sí, no tienen para nosotros ningún sentido específico. Esto lo expresamos comúnmente cuando ante alguien que simplemente las afirmara delante de nosotros, como queriendo expresar un conocimiento suyo, reaccionamos diciendo algo así como "¡Obvio!", o "¡Lógico!" Que dichas proposiciones expresen algo "lógico" quiere decir, naturalmente, que, a pesar de que su forma es similar a la de las proposiciones genuinamente empíricas, realmente no describen ningún hecho o fenómeno, sino más bien hacen parte del marco cognitivo que damos por sentado para describir cualquier hecho o fenómeno.

La *IM*, en este sentido, es un *fundamento* (SC §167) de todas nuestras indagaciones e investigaciones. Contiene a la vez certezas, o convicciones, y también conocimientos propiamente dichos, los cuales reposan en ese fundamento. Estos pueden ser teorías, pero no necesariamente. Lo que hay que subrayar es que toda indagación, toda investigación, toda pregunta, toda duda incluso, ocurre sobre ese sustrato, o contra ese trasfondo. De ahí que la *IM* no sea ni verdadera ni falsa. O mejor: con respecto a la *IM* uno no se pregunta si es verdadera o falsa, porque, por una parte, no afirma cosas, y, por otra, ella es "el sustrato" de todas nuestras afirmaciones, y también de nuestras preguntas. Cualquier manifestación de duda la presupone. Pero también es cierto que, al estar compuesta en parte de conocimientos, algunos de éstos, las arenas que pueden entrar en la corriente, sí pueden ser verdaderos o falsos. Wittgenstein no niega esto

(SC §162), pero sostiene que las proposiciones que describen la *IM* “no están todas sometidas del mismo modo a la comprobación”.

En efecto: hay cosas en nuestra *IM* que son revisables y otras que no lo son, o al menos no comprobables de la misma manera, ni en circunstancias normales. El mismo Wittgenstein cita varias veces como ejemplo de proposición que describe una parte de su *IM* que “ningún hombre ha estado en la luna” (SC §§106, 108, 171, por ejemplo).

SC §160.– Del mismo modo, de niño se aprenden muchas cosas que se aceptan por simple autoridad. Muchas de estas cosas, sin embargo, se comprueban después por la experiencia, y ésta las puede refutar. Pero siempre ha de haber un sustrato que es necesario para que se puedan hacer las comprobaciones, y que no se somete a ellas. Cuando comprobamos una cosa –dice Wittgenstein– lo hacemos presuponiendo ya algo que no se comprueba (SC §163). La comprobación tiene un límite. Y este límite es “roca sólida”, la *IM*.

Un científico hace una hipótesis, la somete a comprobación, la acepta o rechaza según los resultados. Pero el aceptarla o rechazarla se hace sobre un fundamento evidente, el cual no somete a comprobación, precisamente porque este fundamento no es otra hipótesis. Ese fundamento no es la prueba que le justificó la aceptación o el rechazo. Ese fundamento es más bien lo que hace que, por ejemplo, al aceptar el resultado de la comprobación de su hipótesis, afirme “al ocurrir X ocurre Y”, y no “ahora ocurre Y, después quién sabe”. La confianza en la estabilidad de las leyes del mundo no es otra hipótesis. Es la *IM* que permite hacer hipótesis. Un experimento posterior que me llevara a otro resultado no *desmentiría* al actual. En el mejor de los casos, dice Wittgenstein, cambiaría por completo nuestra manera de ver las cosas (SC §292).

Las proposiciones de la *IM*

Me parece importante en este punto señalar algunas características de las proposiciones que describen la *IM*. Quisiera tratar de aclarar un poco una afirmación como la siguiente: “Es posible aislar una proposición así [empírica] y transformarla, de proposición empírica, en norma de descripción” (SC §167)

Se ha visto que la *IM* no es una teoría global sobre el universo, ni sobre nada. No obstante, puede contener teorías. Wittgenstein habla

de ella en términos de "cuerpo de conocimientos" (SC §288), precisamente a propósito de convicciones como que la tierra es redonda. Que la Tierra es redonda pudo ser una teoría novedosa en cierto momento. Aceptarla cambió la *IM*. Nosotros ya no la cuestionamos; por el contrario, es nuestra base presupuesta para muchas actividades y formas de actuar (no nos sorprenden, por ejemplo, las imágenes provenientes de satélites). La ciencia misma, podríamos decir, hace parte de la *IM* de una parte importante de la humanidad. En este sentido, la ciencia es una especie de "mitología". Como lo es también la filosofía cuando es teórica, o metafísica, y la teología, por ejemplo.

Nótese entonces que las proposiciones que describen la *IM*, en particular las que describen la parte más sólida, la "roca firme", o el lecho del río, no pueden ser proposiciones empíricas iguales a las proposiciones empíricas que hacen parte de la corriente que fluye. "Nuestras 'proposiciones empíricas' no constituyen una masa homogénea" (SC §214). En particular, las que describen la *IM* tienen una función semejante a la de las reglas del juego (SC §95). Las proposiciones empíricas ordinarias tienen como función decir algo sobre el mundo, y en esa medida son como hipótesis que hay que someter a verificación. Pero las proposiciones que describen la *IM*, aunque tienen la forma de proposiciones empíricas ordinarias, no lo son, pues su función es otra: expresan el marco dentro del cual ocurren las verificaciones, es decir, reglas que hay que suponer para llevarlas a cabo.

De la *IM* Wittgenstein a veces dice que es un "sistema", y también, como vimos, habla de ella en términos de "cuerpo de conocimientos" (SC §288). Pero los conocimientos que pertenecen a ella no están constituidos por proposiciones empíricas ordinarias como "el caballo es un mamífero", o "los neutrinos no tienen masa". Por ejemplo, las proposiciones que Moore enuncia como ejemplos de "verdades evidentes" en realidad "juegan un papel lógico bien particular en el sistema de nuestras proposiciones empíricas" (SC §136). En cuanto supuestos que son fundamento, son proposiciones empíricas exentas de duda, que han sido transformadas en *certezas*, no porque se disponga para ellas de un fundamento aún más básico e incuestionable, sino porque han entrado a cumplir un papel determinado, un papel normativo, en nuestros *JL.*: funcionan como normas de descripción, o también como marco de referencia para nuestra actividad cognoscitiva propiamente dicha, incluido el *JL* cognoscitivo (la actividad científica). No se trata, entonces, de que las *certezas* sean verdades metafísicas absolutamente verdaderas. Más bien se trata de

certezas que hacen parte tan íntima de nuestras formas naturales de actuar, de comportarnos en el mundo, que son inseparables de éstas.

Tenemos dificultades para caracterizar a estas proposiciones precisamente porque al enunciarlas parece que estuviéramos haciendo lo que normalmente hacemos cuando enunciamos una proposición empírica. Pero aunque parece una proposición empírica, y tiene su forma, no lo es; es una regla, una norma de descripción. El propio Wittgenstein está lleno de dudas al respecto, lo cual es ciertamente lamentable. Dice, por ejemplo que no hay claridad acerca de “los límites entre *regla* y *proposición empírica*” (SC §319), e incluso que “el mismo concepto de ‘proposición’ no está bien delimitado” (SC §320). Y aunque asevera que “toda proposición empírica puede transformarse en un postulado –y entonces se convierte en una norma de descripción”, agrega enseguida: “Pero también mantengo mis reservas al respecto” (SC §321).

Lo que caracteriza a estas proposiciones, pues, no es un rasgo lógico intrínseco, sino la *función* que cumplen, o “el lugar que ocupan” en nuestro actuar ordinario; no son ellas mismas genuinamente descriptivas, sino más bien funcionan como normas para las descripciones. Tampoco es un rasgo epistemológico: no son autoevidencias, ni “verdades apodícticas”; hacen parte del “marco de referencia”. Esto quiere decir que el sistema que conforma la *IM* es lo que nos permite tener criterios para, de una parte, evaluar la validez formal de nuestras proposiciones descriptivas, y de otra, decidir sobre su verdad o falsedad. Por eso no tiene sentido afirmar ni negar, ni siquiera poner en duda, las proposiciones de la *IM*: someterlas a prueba las presupone. Dicho de otro modo: el *JL* de poner en cuestión proposiciones presupone la incuestionabilidad de la *IM*.

La *IM* como fundamento

Como la *IM* no es un cuerpo de conocimientos, no es un fundamento metafísico; y como hace parte de los *JL* y de las *FV*, tampoco es ni lógica ni ontológicamente anterior a ellos. Si, como afirma Wittgenstein (SC §167), la *IM* es fundamento, lo importante es ver de qué fundamento se trata.

SC §471.– “Lo difícil es encontrar *el principio*. O mejor: es difícil comenzar desde el principio. Sin intentar retroceder más allá”. Esto está obviamente relacionado con SC §166: “Lo difícil es percibir la fal-

ta de fundamentos de nuestra creencia". La pregunta que surge inmediatamente es: ¿Cuál es este principio? Pero quizás sea necesario, e incluso aclarador, intentar responder antes otra pregunta: ¿Por qué es tan difícil ir hasta ese principio?

Aquí puede surgir la tentación de comenzar una indagación de índole trascendental. Es decir, preguntarse por las condiciones de posibilidad, *a priori*, del lenguaje significativo, con el fin de deducir de este modo la *IM* como resultado de esa indagación. De hecho, se puede defender una interpretación según la cual algo semejante a este tipo de "deducción trascendental" es lo que se encuentra en el *Tractatus*. La pregunta en esta obra acerca de los límites del lenguaje interroga por aquello que determina que una oración tenga sentido. La respuesta es una teoría acerca de las condiciones que debe cumplir el uso de las palabras para que sea un uso con sentido, y como corolario, acerca de las limitaciones que esto impone al lenguaje significativo. La tentación ahora es considerar a la *IM* en cuanto "sustrato" como unos hechos que constituyen las condiciones de posibilidad, y en esa medida su explicación, de los *JL*. Pero es precisamente a esta clase de teorización y argumentación a lo cual se opone Wittgenstein en su pensamiento posterior al *Tractatus*.

Su respuesta ahora es que lo que se piensa y se dice siempre se hace como una actividad natural, en un contexto común y ordinario. Y es en estas condiciones en donde se entiende lo que uno hace y dice. Puede surgir entonces la idea de tratar de especificar *estas* circunstancias, de encontrar, a partir de la consideración de ejemplos, rasgos universales, o esenciales, de ellas que nos revelarían algo sobre la naturaleza del lenguaje. Y es posible hacer tal intento de una forma aparentemente muy wittgensteiniana, intentando que en los ejemplos se muestren, o aparezcan esas condiciones de posibilidad. Por ejemplo, se podrían considerar situaciones en las que, por decirlo así, tropezamos y no podemos continuar naturalmente con un *JL*. Se supone que en estos casos aparece el "sustrato" porque sería una falla en él lo que impide continuar el juego. La falla en el sustrato lo trae, se podría decir, del trasfondo hacia el frente, como cuando una falla que ocurre durante la conducción de un auto hace pasar al primer plano lo tácito, lo supuesto en esta actividad, el funcionamiento del motor.

Wittgenstein es consciente de que hay la tentación de intentar seguir este camino, y así lo expresa con claridad en SC:

Algunos acontecimientos me colocarían en una situación tal que ya no podría continuar con el viejo juego. Una situación en la que se me privaría de la seguridad del juego.

En efecto, ¿no es evidente que la posibilidad de un juego de lenguaje está condicionada por ciertos hechos?

En ese caso, podría parecer que el juego de lenguaje tuviera que "mostrar" los hechos que lo hacen posible. (Pero no es así). (SC §§617-618)

Si la no ocurrencia cabal de ciertos hechos aparece cuando nos encontramos en una situación en la que no nos es posible continuar con el juego de lenguaje con el cual estamos familiarizados, parece natural pensar que la posibilidad del juego está condicionada por la ocurrencia cabal de tales hechos. Y, si esto es así, entonces estas condiciones deberían poderse mostrar, exhibir, en el juego de lenguaje. Sin embargo, se limita a añadir Wittgenstein, así no es la cosa.

Tomar la *IM*, o, como también la llama en ocasiones Wittgenstein, el "sustrato", o el "trasfondo", como un conjunto de supuestos tácitos cuya verdad se muestra en el uso sin tropiezos del lenguaje, sería convertir las regularidades de nuestra actividad ordinaria en una mitología destinada a explicar cómo es posible esta actividad ordinaria. Hay aquí, como suele suceder a menudo, una imagen filosófica que distorsiona las cosas. En este caso se trata de la imagen según la cual nuestras actividades cotidianas tienen un fundamento, que este fundamento es una especie de proceso que ocurre en un nivel más profundo, el nivel de los procesos mentales, y que acceder a este nivel es explicar tales actividades. Esta imagen nos hace nuevamente buscar unas condiciones de posibilidad que fundamenten nuestros juegos de lenguaje. "Por el contrario –dice Wittgenstein– es nuestra *actuación* lo que yace en el fondo del juego de lenguaje" (SC §204). Nuestra actuación, es decir: la *FV* constituida por el intrincado tejido de los *JL*: "Lo que hay que aceptar, lo dado, es –podríamos decir– las *formas de vida*" (IF p.226e).

En otros términos, la imagen filosófica nos hace seguir buscando una guía cognoscitiva racional, una "pre-comprensión", que guíe nuestro comportamiento natural en los *JL*, y creemos encontrarla erigiendo en teoría nuestra *IM*. Pero el *JL* no está fundamentado. "No es –dice Wittgenstein– razonable (ni irracional). Está allí. Como nuestra vida" (SC §559). Nuestras actuaciones al intervenir en determinados *JL* son lo básico, el hecho mismo sin fundamento. La fundamenta-

ción llega siempre a un término, "y el término no es una presuposición sin fundamentos sino una manera de actuar sin fundamentos" (SC §110).

Entonces, "ir hasta el principio" no significa operar una deducción trascendental, ni siquiera una que supuestamente "muestre" las condiciones de posibilidad del lenguaje, simplemente porque no hay nada anterior a los *JL* que los fundamente. Lo que hace "difícil ir hasta el principio" es precisamente la imagen filosófica que nos impulsa en esa dirección trascendental. Empezar "por el principio" significa, pues, no por un fundamento escondido que haya que empezar por desentrañar, sino más bien por lo que está ante nuestros ojos. Y esto es: nuestra vida y nuestras acciones cotidianas.

Con esto llego al punto que me parece crucial para comprender la noción wittgensteiniana de *IM*: la *IM* es un fundamento en la medida en que no es ni una "imagen" propiamente dicha, ni un cuerpo de conocimientos o de proposiciones, sino *formas de acción*.

SC §401.— Wittgenstein expresa esta idea de un modo casi subrepticio, vacilante: "Del fundamento de todas las operaciones con el pensamiento (con el lenguaje) forman parte [...] también proposiciones que tienen la forma de proposiciones empíricas". Pero ¿qué clase de proposiciones empíricas? Wittgenstein se siente insatisfecho con esto y añade, en un gran paréntesis: "[...] y escribe con confianza: 'en el principio era la acción'" (SC §402).

El "trasfondo", el "sustrato", o la *IM* no tiene, entonces, nada de teórico, conceptual, o proposicional; es práctico y consiste en maneras de actuar, destrezas, hábitos, costumbres, y cosas así. Cuando se describe la *IM*, lo que aparece en las descripciones no son conocimientos, ni conjuntos de creencias, aunque la forma de las expresiones nos lleve a pensar que sí lo son. La clase de instrumento lingüístico que utilizamos quizás tenga que ver con este hecho. En todo caso, lo que capturan las descripciones de la *IM*, o "trasfondo", es más bien unos manojos de prácticas, o maneras de proceder y de actuar. Y todo esto lo podemos enunciar posteriormente en forma de *reglas*.

Por consiguiente, dar cuenta de nuestros pensamientos y de nuestro lenguaje requiere que apelemos a esta *IM*. Pero eso no quiere decir que ésta será una *explicación* de ellos. Incluso puede suceder que esta apelación al trasfondo termine pareciéndose al establecimiento de reglas normativas. No obstante, sabemos ya que no tene-

mos por qué pensar que nuestros pensamientos y lenguaje se expliquen por el conocimiento de esas reglas.

La *IM* es fundamento en dos sentidos: algunas de las proposiciones que la describen, aunque son empíricas, no describen el mundo, sino que son normas de esta descripción; otras, como “hay objetos físicos”, son proposiciones gramaticales. Y al describir en una o en varias proposiciones la gramática de una palabra, lo que se describe no es el hecho o fenómeno al que supuestamente se refiere dicha palabra, sino un patrón de comportamiento humano, mezcla de acciones y palabras, es decir: una *FV*.

El lenguaje es una actividad que se despliega dentro de un dominio consensual. Esta conformidad consensual con respecto a algunas prácticas dadas es un buen ejemplo de lo que es una *FV*.

Lo que hay “en el comienzo”, entonces, la “roca sólida”, se puede caracterizar en parte como este acuerdo consensual, o “acuerdo en los juicios”, aunque aclarando que no se trata de un acuerdo “de opiniones”, sino de “un consenso de acciones: un consenso consistente en hacer lo mismo, en reaccionar del mismo modo” (LFM 183-4).

Conclusión

Quiero proponer una conclusión que acentúe un sesgo naturalista en esta forma de comprender los *JL*, las *FV* y la *IM* por parte de Wittgenstein. Y quiero acentuar este sesgo en parte para hacer contrapeso a la tentación, que el mismo Wittgenstein sintió a comienzos de los años 30, de considerar a la *IM* como “inexpresable” en el mismo sentido en que se habla de ello en el *TLF*. El riesgo es evidente, puesto que lo que se ha dicho acerca de las proposiciones que describen la *IM* puede interpretarse en los términos en los que en esta obra temprana se habló “de aquello de lo que no se puede hablar”, o “lo inefable”. Y con ello se estaría atribuyendo a Wittgenstein una doctrina según la cual lo que hace posible y explica nuestro conocimiento del mundo es una suerte de instancia ético-mística más originaria que la vida natural del hombre.

Este sesgo naturalista se puede mostrar del siguiente modo: como se dijo desde el comienzo, los *JL* aparecen en las descripciones wittgensteinianas como rasgos naturales característicos de la vida

humana. Hacen parte de las *FV*, de las cuales dice Wittgenstein que son "lo dado". Los *JL* y las *FV* son *lo dado* en la medida en que son *heredados y aprendidos*, en primer lugar en la infancia, pero también durante nuestras actividades cotidianas.

Se puede incluso considerar como una muestra de un particular naturalismo en el pensamiento de Wittgenstein el hecho de que para elaborar el tema del *fundamento* de las certezas que constituyen nuestra *IM* recurra al proceso de aprendizaje del lenguaje, entendiendo, claro está, que el lenguaje se aprende aprendiendo a tomar parte en *JL*. En numerosos pasajes de varios de sus escritos se refiere a la manera como los niños aprenden a hablar y a comprender el lenguaje, proceso durante el cual se configura la *IM*, se adquieren las *FV*, y se dominan las reglas de los *JL*.

Hay también pasajes mucho más explícitos en los cuales Wittgenstein expresa abiertamente una suerte de enfoque naturalista: "quiero observar al ser humano como a un animal" (SC §475). En este pasaje Wittgenstein quiere subrayar que al lenguaje no le preceden procesos cognoscitivos, que "no ha surgido de un razonamiento" (*Ibd.*); el *JL*, expresa en un pasaje ulterior que ya examiné, "no está fundamentado. No es razonable. Ni irracional. Está allí –como nuestra vida" (SC §559). El lenguaje, como lo expresa en *Zettel*, es más bien un "instinto": "Nuestro juego de lenguaje es una extensión del comportamiento primitivo. (Pues nuestro *juego de lenguaje* es comportamiento.) (Instinto)." (Z §545). Los *JL*, en suma, no tienen justificación racional ni cognoscitiva. Los niños aprenden a realizar ciertas acciones, entre ellas la práctica lingüística. Es más: este aprendizaje se asemeja mucho a un adiestramiento, pues se basa en la confianza hacia quien enseña, sin que medie ningún tipo de reflexión (ver, e.g., SC §§263ss., Z §391, entre muchos otros pasajes). El niño crece en el seno de una comunidad de la cual hereda o en la cual adquiere su *IM*, adopta sus *FV*, y aprende su lenguaje.

Esta forma de naturalismo, que consiste básicamente en atender ante todo a "lo dado", nos permite también hacer una elaboración un poco más precisa de esa imbricación de *JL*, *FV* e *IM* a la que debe prestar atención en primer lugar quien hace filosofía. Es posible caracterizar a lo que "yace en el fondo" de nuestra actividad conceptual en términos de nuestra actuación cotidiana en el seno de un consenso de prácticas. "Lo dado", como ha quedado establecido plenamente, no deriva su carácter de *fundamento* de ningún tipo de conocimiento, de representación, o de concepto básico y primitivo,

sino precisamente del hecho de ser prácticas, actividades humanas de cierto tipo, incluso considerando a éstas en su forma más primitiva: Wittgenstein quiere considerar lo que yace “en el fondo, más allá de lo justificado e injustificado, como, por decirlo de algún modo, algo animal” (SC §359).

Aquello que involucramos en nuestras vidas de manera no reflexiva y espontánea en el transcurso de nuestras vidas cotidianas, como ya se dijo, en parte lo heredamos y en parte lo aprendemos viviendo acoplados a un entorno en el cual las prácticas sociales, especialmente las que involucran actividad conceptual y lenguaje, modelan y dan forma a nuestra *IM*. La herencia y este acople básico con la comunidad no son, ciertamente, actividades cognitivas. Ésta, y no un oculto carácter místico, es la razón para que la *IM* no pueda ser expuesta como un conjunto de proposiciones empíricas, sino que deba mostrarse a partir de la consideración de las reglas que regulan nuestras actuaciones en la vida cotidiana.

Entiendo, pues, aquí el “naturalismo”, no como una doctrina, sino como una particular manera de enfrentar los fenómenos que consiste básicamente en tomarlos como *lo dado* y no como mera manifestación superficial de una realidad escondida que los anima y los hace ser y funcionar. Este enfoque comparte con otras formas de naturalismo el rechazo a cierta especie de “filosofía primera”, pero le añade explícitamente a la filosofía la exigencia de abandonar la tarea de explicación y asumir plenamente la de la descripción.

Esto tiene una consecuencia importante para la idea de la *IM*. Al no cumplir ésta ninguna función explicativa, ni como resultado de una deducción trascendental ni en un análisis propiamente dicho, sólo le queda la función metodológica: interviene en las descripciones únicamente en calidad de herramienta destinada a facilitar la tarea de aclaración o elucidación que se esté llevando a cabo.

Como se vio en esta exposición, en *Sobre la certeza* Wittgenstein forja y utiliza esta noción para mostrar que las proposiciones a las que recurre Moore, en su intento por refutar a los escépticos modernos, para expresar cosas que él *sabe*, en realidad no pueden ser proposiciones verdaderas, pues con ellas se pretende vanamente describir el “trasfondo que me viene dado y sobre el que distinguo entre lo verdadero y lo falso” (SC §§93-94), es decir, la *IM*. En este y en otros muchos casos mencionados en dicha obra, la noción de *IM* no cumple ningún papel explicativo. Todo lo contrario: al mostrar que

en esos casos lo que entra en juego no es un *conocimiento* sino una forma de proceder humana, se comprende precisamente que la *IM* no cumple ningún papel teórico y por consiguiente, que no es un elemento explicativo de nuestro conocimiento o de nuestra acción.

¿Qué nos hace ver, entonces, la noción de *IM*? Miremos qué se describe cuando ella entra en juego: formas de actuar, prácticas, hábitos de acción... El "sustrato", o "trasfondo" de nuestra actividad cognoscitiva (teórica y científica principalmente) son estas formas de actuar en cuya descripción, por lo demás, entra la actividad misma cuyo "trasfondo" son. En otras palabras: nuestra actividad cognoscitiva se desenvuelve en un medio de actuaciones, o *JL*, y es inseparable de éstos; si quisiéramos describir este medio para esta actividad en particular (la actividad cognoscitiva), ésta haría parte de la descripción. No hay, entonces, una primacía de la *IM* como fundamento metafísico o trascendental; hay prácticas, *JL*, que hacen parte de nuestra "historia natural" de seres humanos, y de ella hace parte la *IM*.

Podemos hacer el intento de observar teóricamente esta *IM*. El resultado será algo como el cuadro de Escher "Exposición de pinturas": quien observa hace parte de lo que es observado... por él.

