Los simples: una enfermedad filosófica

Simón Villegas Restrepo*

Resumen

El propósito de este trabajo es realizar una terapia contra la categoría filosófica de los simples. Esta se ha extendido por toda la historia del pensamiento y como tesis general quiero sostener que no es necesario que ni el lenguaje ni la ontología tengan simples de forma absoluta. Siguiendo a Wittgenstein, sostengo que estos son una categoría relativa. Para llegar a esto, enfoco mi argumentación contra la idea de que se debe buscar una fundamentación lógica del lenguaje desde los nombres propios lógicos. Intento concluir a favor de un enfoque pragmático sobre uno lógico para estudiar el lenguaje.

Palabras clave: Simples, complejos, visión agustiniana del lenguaje, ontología, Wittgenstein

*Universidad del Rosario

simonv96@hotmail.com

Recibido: 29 de agosto de 2017

Aceptado: 18 de junio de 2018

> Nuestro lenguaje tiene sus flaquezas y sus defectos, como todo lo demás. Los tumultos del mundo obedecen en su mayor parte a motivos gramaticales.
>
> Michel de Montaigne, *Apología de Ramón Sibiuda.*

Introducción

La categoría de los simples ha recorrido toda la historia del pensamiento. Desde los presocráticos hasta el siglo XX, no pocos filósofos de la más alta importancia han postulado que, dado que hay complejos que se pueden descomponer en partes, debe haber simples, es decir, aquello que no se pueda dividir más. El simple es lo irreductible, lo inalizable, la unidad mínima que asegura lo complejo. Como explica Leibniz: "simple, es decir, sin partes" (Leibniz, 1984, pág. 26).

Lo anterior ha llevado a que se propongan los simples como categoría ontológica absoluta. Las ideas de *arjé*, *apeiron* o *átomo*, de la Antigüedad, se orientaban a encontrar la sustancia del mundo, aquello que estaba 'a la base' del mismo. En la edad moderna, el genio de Leibniz concibió que las sustancias simples del universo eran mónadas. Cada una de ellas era cerrada en sí misma, pero a la vez –en cuanto que todas se relacionaban entre sí– cada una era "un espejo viviente y perpetuo del universo" (Leibniz, 1984, pág. 46).

La epistemología también se ha apropiado de la categoría de los simples. Hume, el gran empirista, escribió que "cuando analizamos nuestros pensamientos o ideas, por muy compuestas o sublimes que sean, encontramos siempre que se resuelven en ideas tan simples como las copiadas de un sentimiento o estado de ánimo precedente" (Hume, 2015, pág. 50). El conocimiento, complejo, se formaba de unos simples –impresiones e ideas simples–, que se articulaban por medio de los mecanismos de asociación de ideas.

Por último, la filosofía del lenguaje también recurrió a la categoría de los simples. Así ocurrió a inicios del siglo XX, cuando Frege y Russell establecieron su programa y pusieron al lenguaje como su prioridad. En este contexto, apareció el análisis como herramienta filosófica. Al utilizarlo, los primeros analíticos, como Russell o Wittgenstein, llegaron a señalar que debía haber unos simples, tanto en el lenguaje como en el mundo. De forma muy general, su necesidad radicaba en que eran los puntos de contacto entre ambos. Los simples unían al mundo con el lenguaje, y aseguraban que este se sostuviera. Los nombres genuinos, o nombres propios lógicos, cumplían esa función. Hay diferencias y matices importantes entre Wittgenstein y Russell, pero ya las desarrollaré.

Ahora bien, así como Wittgenstein fue quien llevó a mejor puerto el programa de Russell y

Frege, también fue él quien señaló sus problemas más hondos. Y entre estos señalamientos sacó a relucir la cuestión de los simples. Era complicado y confuso decir cuáles eran los simples, pero decirlo se consideraba una necesidad del pensamiento. Creo que esto es una enfermedad filosófica. Cuando le dio el giro a su obra, Wittgenstein ofreció las mejores terapias para curarla.

Desde una lectura de Wittgenstein, en este ensayo quiero usar sus terapias para proponer una tesis sobre el problema[1]: que no es necesario que ni el lenguaje ni la ontología tengan simples absolutos. Son una categoría relativa, no absoluta. Por una parte, el lenguaje no necesita nada como nombres genuinos o simples que toquen al mundo. Por otra parte, en relación con lo ontológico, lo simple puede tomarse siguiendo criterios pragmáticos, esto es, en función del interés que haya en postular la existencia de unas u otras entidades. Lo simple no es algo que deba haber en el mundo, sino una categoría útil para representarlo.

Sobre lo anterior, quiero terminar con una defensa de la prioridad de la pragmática sobre la lógica para acercarse al lenguaje. Para empezar, no obstante, haré un 'diagnóstico' del problema, según lo abordó la primera filosofía analítica.

1. Los simples: diagnóstico de una enfermedad

La primera filosofía analítica se desarrolló en torno al programa del atomismo lógico. Dicho programa fue establecido por Russell a partir de su incursión en la fundamentación de la matemática, un proyecto que había empezado Frege y que había dado lugar a la lógica moderna. En este contexto, Russell pensó que los desarrollos de esta se podían aplicar a los problemas filosóficos de campos distintos al de la matemática.

El análisis fue la principal herramienta que la lógica ofreció. La filosofía podía valerse de él para cumplir su objetivo, que era, para Russell, "pasar de esas cosas obvias, vagas y ambiguas, de las que nos sentimos seguros, a algo preciso, claro y definido"[2] (Russell, 2010, pág. 4). El análisis lógico, desarrollado en la fundamentación de la matemática, permitiría clarificar y criticar nociones clásicas de la filosofía como causalidad, voluntad, conocimiento o tiempo, entre otras. Wittgenstein sintetizó esto cuando dijo: "La filosofía debe clarificar y delimitar de manera nítida los pensamientos que, de otro modo, se presen-

[1] Confieso que no deja de ser contradictorio que proponga una tesis filosófica a partir de un autor que específicamente escribió: "Si se quisiera proponer tesis en filosofía, nunca se podría llegar a discutirlas porque todos estarían de acuerdo con ellas" (IF §128). Más aún, es extraño que diga que esta tesis es una terapia. Sin duda, aunque me valga de él, no pienso plenamente con el espíritu de su filosofía. En lo personal, no creo debamos liberarnos por completo de los problemas filosóficos, sino, más bien, encontrar y quedarnos con los que sí son fundamentales, incluso si no se pueden responder. Para ello es necesaria una buena terapia, pero esta, como digo, solo nos debe dejar con unos pocos problemas que personalmente sí considero legítimos. Nos debe dejar solo con las inquietudes irrenunciables en función de las que se mueve el pensamiento. Sin duda, explicar mejor esta visión de la filosofía quizá requiera una mayor elaboración en otro espacio.

[2] Todas las traducciones de textos que están originalmente en inglés son mías.

tan, por así decirlo, turbios y envueltos en brumas" (TLP §4.112).

Para acabar con esa oscuridad, era necesario resolver lo vago e impreciso en sus elementos más simples. El análisis seguía la premisa de sustituir, siempre que fuera posible, "inferencias de entidades desconocidas por construcciones hechas de entidades conocidas" (Russell, 2010, pág. 130). Esto significaba revelar la estructura lógica del lenguaje, cuyo desconocimiento nos podía llevar a confusiones. Por lo anterior, era necesario llegar a los elementos más básicos del lenguaje, a su 'base'. De ahí que Russell dijera: "llamo a mi doctrina atomismo lógico porque los átomos a los que deseo llegar son átomos lógicos" (Russell, 2010, pág. 3).

En este sentido, Baker y Hacker, comentaristas de Wittgenstein, explican que tanto él como Russell estaban comprometidos con "revelar los fundamentos del lenguaje" (Baker & Hacker, 2005, pág. 117). Para ello eran necesarios unos *átomos*, es decir, unos simples, que eran "el límite del análisis lógico" (Russell, 2010, pág. 143). En Russell y en Wittgenstein, esta función la desempeñaron los *nombres propios lógicos*. Como explican Baker y Hacker, "a pesar de las diferencias entre los dos filósofos, la correlación entre nombres propios lógicos con objetos simples fue el pilar en que se sostuvo el atomismo lógico" (Baker & Hacker, 2005, pág. 113).

Ambos creían que debía haber unos simples para que fuera posible "la representación lingüística en general (en Wittgenstein), así como el conocimiento empírico (en Russell)" (Baker & Hacker, 2005, pág. 113). En esa exigencia radica lo que he llamado 'enfermedad filosófica' de los simples. Pero ella, a la vez, condicionaba la relación entre el lenguaje y el mundo, y la posibilidad de que el uno pudiera decir algo del otro. Podemos resumir las posturas de Russell y Wittgenstein de la siguiente manera.

Russell distinguía los nombres propios comunes de los nombres propios lógicos. Los primeros son complejos, y son los que usamos en la vida cotidiana, como Sócrates o Napoleón. A decir de Russell, estos no son realmente nombres, sino más bien "abreviaciones para descripciones" (Russell, 2010, 29). Y es así porque por medio del análisis pueden ser reemplazados por descripciones definidas. Por ejemplo, Sócrates puede ser sustituido por "El maestro de Platón".

Lo que ocurre es que, para Russell, un nombre "debe nombrar algo o no es un nombre" (Russell, 2010, pág. 79). Si ese 'algo' no está, entonces no puede haber nombre para ello. Como explican Baker y Hacker (2005), para Russell el nombre requiere de un portador, por lo que si este desaparece, pierde su significado. Portador y significado se igualan. Según Russell, los únicos nombres son de tipo lógico, a los que llama genuinos. Estos son un "signo simple que designa cierto particular" (Russell, 2010, pág. 80). Este no puede ser un hecho o estado de cosas.

Como explica Russell, los particulares se caracterizan porque, entre todo lo que constituye el

inventario del mundo, son "completamente autosubsistentes" (Russell, 2010, pág. 30). Lo que nombran es lo más simple, lo inanalizable, por lo que no pueden ser ni objetos ni personas, que son complejos. Volviendo a lo ya dicho, de aquello nombrado no se debe "dudar de su existencia" (Baker & Hacker, 2005, pág. 115), pues no pueden carecer de portador. Así, para Russell (2005), los únicos particulares que podemos nombrar son los datos sensoriales, los *sense–data*. De ellos el sujeto no duda, dado que no puede poner en cuestión que tenga una determinada impresión. Puede, sí, dudar que ella corresponda a 'algo', como hace Descartes, pero no de su certeza de tener impresiones sensoriales. Al igual que Hume, Russell considera que estas son inanalizables.

Pero en cuanto que las impresiones cambian, a pesar de que cuando se tienen no admitan duda, Russell afirma que "las únicas palabras que uno usa como nombres en el sentido lógico son palabras como 'esto' o 'eso'" (Russell, 2010, pág. 29). Solo con ellas puede designar el simple, que es lo sensorial, y el cual, por consiguiente, es la base del conocimiento empírico, es decir, la base de los complejos que constituyen el saber. En este sentido, los simples son la base del lenguaje, es decir, de que podamos decir algo sobre el mundo.

Wittgenstein, en el *Tractatus*, tiene un acercamiento similar, pero con puntos relevantes distintos. Al igual que para Russell, los nombres son signos simples. También, como él, se interesa por encontrar los fundamentos del lenguaje. Pero a diferencia de él, no busca una "garantía epistemológica", sino una "garantía metafísica" (Baker & Hacker, 2005, pág. 117). En él, los nombres no designan impresiones sensibles, sino objetos del mundo. Son un correlato fundamental de su ontología, pues permiten que el lenguaje pueda figurar estados–de–cosas. Los nombres están a la base de la relación mundo–lenguaje. Explicaré esto.

Al igual que lo hará con el lenguaje, Wittgenstein distingue ontológicamente entre complejos y simples. Los primeros son los estados–de–cosas, que son "una combinación de objetos" (TLP §2.01). Algunos estados–de–cosas acaecen en el mundo, y otros no. A los que sí lo hacen, los que son el caso, los llama hechos. El conjunto de todos los estados–de–cosas posibles son lo que él llama "el espacio lógico" (TLP §1.3). Por su parte, la totalidad de los hechos es el mundo. Y esto es importante porque solo a partir de entender que el mundo son estados–de–cosas que acaecen, se puede ver el papel de los simples.

Los simples son los objetos. Sin embargo, estos nunca están, por así decirlo, aislados. Como Wittgenstein declara, nunca "podemos pensar ningún objeto fuera de la posibilidad de su combinación con otros objetos" (TLP §2.0121). Cada objeto tiene una forma, que son las distintas posibilidades de estar en estados–de–cosas. Así, puede ser que uno de estos sea el caso o que lo sea otro, pues los estados–de–cosas pueden cambiar. No ocurre de ese modo con los objetos. Aunque cambien las combinaciones de las que participan, ellos no cambian, pues "forman la substancia del mundo" (TLP §2.021). Son "lo permanente, lo que subsiste" (TLP §2.027).

Esto tiene su correlato en el lenguaje. Este puede figurar al mundo porque comparte su "forma lógica, esto es: la forma de la realidad" (TLP §2.18). Lenguaje y mundo son isomorfos. Así, las proposiciones son complejos que figuran estados–de–cosas. Los nombres, por su parte, son "los signos simples empleados en las proposiciones" (TLP §3.202). Por lo anterior, "un nombre significa un objeto. El objeto es su significado" (TLP §3.203). Pero además, el nombre es inanalizable, pues los objetos solo se pueden nombrar, no describir o definir. Cuando una proposición se analiza de forma completa, su punto límite son los nombres propios lógicos, aquellos que no pueden ser sustituidos por descripciones o proposiciones. Cabe aclarar que Wittgenstein, a diferencia de Russell, no dice cuáles son los nombres de los simples, por lo que no se le puede comprometer con la tesis del "esto" o "eso" como nombres.

Ahora bien, lo aquí explicado es importante porque el hecho de que los objetos sean lo permanente, la substancia del mundo, garantiza que sea posible trazar una figura del mismo. La correlación entre nombres y objetos asegura la permanencia de una forma común sobre la que puede haber lenguaje, de modo que las proposiciones tengan un sentido que se puede determinar. Este sentido radica en que una proposición puede ser verdadera o falsa, es decir, que el estado–de–cosas que figura sea o no el caso. Así, aunque cambien los hechos, y por ende cambie el valor de verdad de la proposición, se mantienen los simples, que aseguran que lenguaje pueda tocar el mundo.

Todo lo anterior constituía la enfermedad filosófica. Siguiendo a Hacker, esta puede sintetizarse en que la lógica "demandaba objetos simples para asegurar que el último producto proposicional de análisis no carecía de valor de verdad" (Hacker, 1986, pág. 113). En Russell, se trataba de simples cuya existencia era indudable para quien usaba el nombre. En Wittgenstein, eran objetos necesarios que no cambiaban, aunque lo que fuera el caso fuera distinto. El sentido, como dice Hacker (1986), no podía recaer en hechos contingentes.

Sin embargo, aunque he dicho que estamos frente a un problema, frente a una enfermedad, no he explicado por qué lo es. Creo, de forma general, que lo que subyace aquí es un acercamiento erróneo al lenguaje, es decir, el privilegio de la lógica sobre la pragmática. Con decir esto no pretendo en ningún momento demeritar el magnífico y elaborado trabajo de Russell y Wittgenstein. Sin duda, ambos abrieron horizontes al pensamientos y sus aportes han de perdurar en la historia. Pero, como muy bien lo escribe Wittgenstein en su segunda etapa, cometieron el error de "sublimar la lógica de nuestro lenguaje" (IF §38).

La palabra 'error' tiene una carga muy fuerte, y mi intención no es pensar la filosofía en términos de aciertos y errores. La digo más por utilidad. No creo que la filosofía, en cuanto actividad que ha reunido a la humanidad en torno a algunos problemas del pensamiento, se deba estudiar en función de quién tiene más razón que quién. Si pensamos así, es muy probable que la obra de Descartes deje de ser leída, pues se diría que fue 'un error' que su argumento para probar la existencia de Dios fuera circular.

Pero no es así: lo que interesa de un filósofo es su trabajo y su creatividad para explorar los problemas que enfrenta .

Dejo aquí esa breve digresión. Lo que pasa es, como nos deja ver Wittgenstein, que la sublimación de la lógica del lenguaje llevaba a dos problemas. En primer lugar, a una comprensión isomorfa de la relación mundo–lenguaje. Por ella se buscaban sus fundamentos, lo que nos llevaba a un plano metafísico que, como intentaré mostrar, no es necesario ni real, es decir, no se corresponde con la manera en que funciona el lenguaje. Porque, en segundo lugar, la sublimación de la lógica nos aleja de los distintos usos que le damos, es decir, de la forma en que vivimos con el lenguaje. Nos conduce al lenguaje que debería ser para que cumpla ciertos propósitos, y no al que es. Y si bien es posible y válido pensar en un lenguaje ideal, perdemos de vista los procesos fundamentales del mismo, como los de significar o entender. Solo por esa visión emerge la idea de lo simple como categoría absoluta tanto lingüística como ontológicamente. Si la liberamos, podremos reorientar mejor nuestro pensamiento en torno al lenguaje. Intentaré hacerlo.

2. Juegos del lenguaje: una terapia

Juego del lenguaje es uno de los conceptos más famosos de las *Investigaciones filosóficas*. No se trata, sin embargo, de un concepto con un área definida de aplicación, sino uno de "bordes borrosos" (IF §71). Una de las formas de pensarlos es, según explican Baker y Hacker, como métodos que "iluminan nuestras prácticas" (Baker & Hacker, 2005, pág. 60). Por medio de ellos, se puede describir los conceptos y procesos más complejos del lenguaje.

Son herramientas que en su aparente sencillez nos muestran en lo que podemos estar más confundidos en el momento de pensar un problema. Entendidos así, los juegos del lenguaje funcionan como terapia para la sublimación de la lógica del lenguaje que nos llevó a buscar los simples. Los juegos son también "el todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretejido" (IF §7). Me valdré de estos dos sentidos del concepto en lo que sigue.

Lo primero que hay que decir es que no hay una relación isomorfa entre el lenguaje y el mundo. El fundamento de este modelo es, como explica Hacker, "el concepto del significado como correlato de una palabra" (Hacker, 1986, pág. 129). Esto está en el núcleo de lo que se conoce, desde Wittgenstein, como la visión agustiniana del lenguaje. Lo es característica de ella es que: "cada palabra tiene un significado. Este significado está coordinado con la palabra. Es el objeto por el que está la palabra" (IF §1).

Así, volviendo a lo explicado en la sección anterior, los signos simples, primitivos, de los nombres, significan, bien sea los objetos en el caso de Wittgenstein, bien sean las impresiones sensoriales en el

caso de Russell. Pero, en ambos casos, la proposición puede figurar al mundo porque este le da significado a sus signos simples. De ahí que tanto Wittgenstein como Russell necesiten una suerte de 'garantía' para ellos.

Para que ello sea así se requieren los actos ostensivos, es decir, actos que señalen. Lo que hacen los signos es señalar lo que les *corresponde* en el mundo. El acto ostensivo da el significado porque coordina la palabra con la cosa. Entenderlo consiste en poder ver esta relación. Ahora bien, la ostensión tiene varios problemas que muestra Wittgenstein. En concreto, quiero resaltar tres: 1) limita el sistema del lenguaje; 2) es insuficiente por ella misma para dar el significado; 3) confunde el significado con el portador.

Para lo primero, podemos pensar en un caso que da Wittgenstein. Nos invita a pensar en un juego entre dos albañiles, quienes tienen un lenguaje primitivo. Uno de ellos le grita al otro "¡Losa!", y el otro va por una losa, pues entiende el objeto al que se refiere dicho sonido. O está también el caso de los niños, a quienes muchas cosas se les enseña por medio de la ostensión. Por ejemplo, una madre le dice a su hijo que una determinada cosa se llama 'tenedor' y otra 'cuchara'.

Ahora bien, no todo el lenguaje funciona así. Sin duda, la ostensión existe y la utilizamos, pero ella es "solo un sistema de comunicación; sólo que no todo lo que llamamos lenguaje es ese sistema" (IF §3). No todas las palabras del lenguaje están señalando cosas, pero de eso no se sigue que no las podamos entender. Piénsese, por ejemplo, en los insultos o en las exclamaciones de dolor. ¿Qué es un quejido o un grito desgarrador? Son sonidos que no están en el diccionario, que nadie usa para dar cuenta de hechos y describirlos, pero que en determinadas situaciones se vuelven significativos.

Todo depende del juego en que se esté. Si voy por la calle y a lo lejos veo que va un amigo, le puedo gritar un "¡Ey!" desde donde esté yo. Si el otro siente familiar mi voz, es muy probable que se voltee a buscarme. ¿Por qué lo hace? ¿Se corresponde mi grito con una palabra coordinada con un objeto? El "¡Ey!" no es ni mi nombre ni el de él. Si yo hubiera gritado "¡Juan!", no lo habría hecho para indicar que mi amigo se llama así. Tampoco es un mero sonido en el aire, sino que lo que he dicho tiene una intención y una forma de entenderse debido al contexto de la situación. Lo que hice fue llamarlo a una acción. Para este caso, supongamos que mi amigo se volteó.

Antes de continuar con el hilo argumentativo, un paréntesis: quisiera señalar una enfermedad del lenguaje a la que me lleva la escritura. Es el mal del mentalismo, esto es, de suponer para cada acción un proceso mental interno, un proceso psicológico de esos de los que suelen hablar los filósofos, pero de los cuales casi nadie tiene noticia en su vida cotidiana. No quiero sugerir en ningún momento que 'la mente' –sea lo que sea– esté llena de proposiciones. Cuando en mis ejemplos digo cosas como "lo habría hecho para", da la impresión de que hablo de una intencionalidad fuerte que guía mi acción. También cuando digo 'entender' parece que hubiera un proceso de mediación entre el sonido y su significado. Pero todo

ello no es más que un problema que surge por carecer del talento necesario para escribir. Si lo tuviera, evitaría este engaño. Por ello, una y otra vez le quiero advertir al lector que en absoluto me comprometo con sentidos fuertes de palabras como 'entender', 'intención' o, muchísimo menos, 'significado'. Dicho esto, retomo el problema.

Volvamos a mi ejemplo. En la situación en que voy por la calle y al ver a un amigo le grito: "¡Ey!" y mi amigo se voltea, ¿cómo supuso él que lo llamaba para saludarlo y que mi grito no era para pedirle ayuda porque, por ejemplo, me estaban atracando? Es posible que fuera para lo último, pero lo más seguro es que no haya pensado en eso. Cosa muy distinta si ese "¡Ey!" se lo hubiera gritado un indigente, ante el cual –por distintas condiciones sociales– muchos tienen prejuicios y miedos. En cierto sentido, lo que pasaba aquí es que el juego de lenguaje que empezó con mi grito, la situación que ella generó, tenía una suerte de reglas. Ya trataré ese tema y pido que se tome este concepto con delicadeza.

Tanto mi amigo como yo actuamos y usamos el lenguaje con ciertas expectativas que tenían sentido en la situación de ir caminando por la calle. El grito por sí mismo no era nada. Tampoco, como dije, significaba ningún objeto o cosa del mundo. No había ningún acto ostensivo, esto es, no decía: "Esto se llama Juan". Sin embargo, se entendía en su contexto. La palabra no era suficiente por ella misma para decir nada. No obstante, ¿no podríamos pensar de forma similar respecto a la ostensión? Es decir, ¿no podría ser que ella tampoco pueda significar nada solo con el mero acto de decir una palabra y señalar un objeto para indicar su significado? ¿Solo con decir: "Esto se llama así", y señalar el 'esto'?

Con esto quiero introducir el segundo problema de la ostensión: su insuficiencia. En el modelo de isomorfismo entre el lenguaje y el mundo, el que un nombre propio lógico señalara a un simple no necesitaba más que de un acto ostensivo. Si ello no fuera así, no podría haber la relación buscada entre mundo y lenguaje. Esto implica que la ostensión sea precisa y se entienda por sí misma. Ahora bien, Wittgenstein revisa esta idea y nos muestra que un acto ostensivo nunca es autosuficiente, sino que solo logra su objetivo en un determinado juego de lenguaje, es decir, en un conjunto de condiciones que lo hacen posible.

Puesto que Wittgenstein usa mucho este tipo de herramientas, piénsese en un pintor que va a comprar sus pinturas. En el almacén donde va, le sacan una muestra de distintos tonos de rojo para que diga cuál quiere. Los mira, los revisa y pide uno. Para ello, toma la muestra, pone su dedo sobre uno de sus recuadros y dice: "Deme este". El vendedor le responde, por ejemplo: "Listo. Ese se llama rojo bandera". ¿Cómo es que el vendedor entiende que el dedo del pintor se refiere al color y no al cartón donde está la mancha? O piénsese, según un ejemplo que da Wittgenstein, en alguien que aprende a jugar ajedrez y le dicen: "Este se llama peón, esta se llama reina". ¿Cómo sabe el que aprende que esas palabras designan piezas y no, por ejemplo, una de las partes de la talladura de la pieza?

La razón de ello es que para que la ostensión pueda darse, es necesario que ya esté preparado el lugar para la misma, es decir, que quien la recibe sabe usar la palabra. Wittgenstein lo sintetiza: "sólo pregunta con sentido por la denominación quien ya sabe servirse de ella" (IF §31). El juego de lenguaje nos ayuda a entender el acto ostensivo. El entender no está dado por un objeto que hace significativa la palabra, sino por, como explica Hacker, "una habilidad para usar los signos de un lenguaje de acuerdo con las reglas de su uso" (Hacker, 1986, pág. 31).

La anterior cita incluye el concepto de 'reglas', el cual merece un matiz importante. Si bien en algún momento de su pensamiento, como explica Hacker, Wittgenstein se acercó a la idea de 'reglas' del lenguaje, esta recibió una depuración importante para cuando redactó las *Investigaciones filosóficas*. No voy a mostrar esa transición, pero propongo leer la afirmación de Hacker como que el entendimiento de una expresión no radica en que –como Wittgenstein proponía en el *Tractatus*– podamos establecer una relación proyectiva entre las palabras y las cosas, ostensiva, sino más bien en que "el significado y la explicación se mantienen, para decirlo de algún modo, dentro del lenguaje" (Hacker, 1986, pág. 129).

Me parece importante detenerme a precisar el papel de las reglas. En el lenguaje, estas no son ni explícitas ni exhaustivas ni fijas. Es decir, si bien cada juego puede tener una suerte de reglas, no se puede decir que estén por completo definidas para todo lo que se hace en él, ni que sus 'jugadores' las conozcan como sabe un ajedrecista las suyas. Porque incluso este no tiene definidas todas las reglas para ganar, solo tiene una base sobre la que juega. Las reglas, si se van a pensar, se infieren como "marcas características de la conducta del jugador" (IF §54).

Volviendo a lo que decía antes, así llegamos al tercer punto que quería resaltar: el de la confusión entre significado y portador. Esta se da, básicamente, por identificar –así como hacía Russell– el significado con la coordinación entre palabra y objeto, de modo que si este desaparecía, entonces dejábamos de entender lo que un término decía. Pero, como ya vimos, este entender no se funda en la presencia de lo nombrado, sino en el juego de lenguaje en que nombramos. Esto se puede ver especialmente por dos razones. La primera es que las palabras no dejan de tener significado, incluso si su portador desaparece. Wittgenstein ejemplifica esto con la espada 'Nothung', el arma de la mitología germana que Wagner retoma en *El anillo de los Nibelungos*. ¿Qué pasa si la espada es destruida? ¿Dejaríamos de entender qué es Nothung? Sin duda que no. Pero aún más: ¿cómo entendemos qué es si no existe nada en el mundo como la espada Nothung?

Con esto llegamos de nuevo a lo que ya se había esbozado en la anterior cita de Hacker, y que constituye el *quid* del asunto: que el entender algo en el lenguaje no implica un correlato en el mundo tal como lo proponían Russell y Wittgenstein. De este modo, una noción como la de significado no es la coordinación entre objeto y palabra por medio de la ostensión. ¿Qué es el significado? La respuesta a esta pregunta no puede ser absoluta, pues implicaría que se trata de algo del lenguaje que entendemos 'por

fuera' de cualquier juego.

Ante ella, Wittgenstein nos ofrece una respuesta que nos es útil en este momento. Precisando que lo que dice solo aplica para una gran clase de casos en los que usamos la palabra 'significado', la describe como "su uso en el lenguaje" (IF §43). Es decir, muchas veces, si queremos saber qué significa algo, nos remitimos a su uso. Del mismo modo, "el *significado* de un nombre se explica a veces señalando a su *portador*" (IF §43). Pero este no es lo que una palabra significa, ni que la ostensión sea lo que la haga significar.

Estos tres puntos nos dejan ver que la relación entre lenguaje y mundo no es isomorfa. En ese sentido, el papel de los nombres propios lógicos, que la sostenían, se pierde. En principio, incluso si –digámoslo así– 'existieran', no son necesarios para que el lenguaje se sostenga. Como explican Baker y Hacker (2005), sus 'fundamentos' no son tales, sino –si aún se puede hablar en esos términos– la acción, es decir, nuestras prácticas con el lenguaje. De ahí que ambos autores retomen un pasaje de Goethe que Wittgenstein usa en sus notas privadas para describir este asunto: "En el principio era la acción" (Baker & Hacker, 2005, pág. 122). Queda entonces la pregunta: ¿qué pasa con los simples en esta nueva situación, tanto para el lenguaje como para el mundo?

3. Los simples: una categoría relativa

La visión agustiniana del lenguaje, sobre la que se sostiene la idea de simples, ha mostrado sus debilidades. En concreto, se ha visto que el isomorfismo no es posible, pues se funda en una concepción de significado que desconoce la práctica del lenguaje. Esto ocurre por la sublimación de la lógica. Y la consecuencia de ello es que los simples son una categoría que exige un correlato lingüístico en nombres que nadie, en su uso cotidiano del lenguaje, considera como tales. Para hacer eco a un pasaje de Wittgenstein, ¿por qué pensaríamos, como Russell, que el "esto" es el único nombre genuino, cuando nadie cree que sea siquiera un nombre? O incluso, ¿cuáles podrían ser los nombres de los objetos del *Tractatus*? Voy a revisar estas dos preguntas.

En primer lugar, la propuesta de Russell del 'esto' como nombre genuino se funda en la exigencia de que debe haber simples para que el lenguaje se sostenga. Pero ya se ha visto que la búsqueda de los nombres propios lógicos es fruto de una sublimación inapropiada de la lógica del lenguaje. Lo que ocurre es, como indica Wittgenstein, que el 'esto' suele ocupar el mismo lugar del nombre en "el contexto oracional" (IF §38). Sin embargo, ¿acaso decimos que "Esto se llama 'esto'"? Sin duda que no, y para poder usar el lenguaje no necesitamos, como ya he repetido, un fundamento último en unos simples.

Pero hay otra razón por la que el 'esto', el nombre genuino de Russell, es problemático. Como se

dijo, este nombre refiere a impresiones sensibles inanalizables de cuya existencia no se duda. Ahora bien, aquí surge otra vez el asunto de la ostensión aunque con un nuevo matiz. Según Wittgenstein, podemos pensar al nombrar como "algún acto mental noble, casi un bautismo de un objeto" (IF §38). De esta manera, tendríamos una extraña relación con nuestras impresiones sensibles inanalizables, de modo que podemos dirigir la palabra de 'esto' hacia ellas y creer así que las nombramos.

Lo dicho se enmarca, como explican Baker y Hacker (2005b), en un argumento de lenguaje privado típico del empirismo. No voy a profundizar en esto, pues implica todo un desarrollo mayor que no es mi centro. Pero se puede decir, en términos generales, que Russell supone que se nombran unas experiencias interiores plenamente privadas, de las que solo 'yo' puedo dar cuenta en un lenguaje que solo me pertenece. O, para volver a lo dicho, en un bautismo de una impresión que solo puedo hacer yo, y que nadie más puede entender. El problema con ello es que si yo tengo un lenguaje privado, inaccesible a los otros, distinto al que siempre uso, entonces "yo tampoco podría entender ese lenguaje asumido" (Baker & Hacker, 1990, pág. 97). Y cabe preguntar: ¿acaso alguien ha tenido un contacto directo, especial y secreto con sus impresiones sensibles de tal modo que tenga un lenguaje propio para hablar de ellas? Creería que, desde un acto de sinceridad intelectual, la respuesta es no.

En segundo lugar, los nombres simples del *Tractatus* se vuelven una categoría relativa. Dado que ya no es necesario que designen una sustancia permanente en el mundo, queda preguntar qué podríamos entender por simple. Ya no es necesario hallar las partes últimas de la realidad para sostener el lenguaje. Así, el lugar de los simples entra a ser entendido a la luz del concepto de muestra, de gran utilidad filosófica (*samples*, en inglés). Piénsese en el ejemplo que di del pintor, inspirado en uno que da Wittgenstein. ¿Cuáles son los simples de una tabla de colores? ¿Sus manchas, sus formas geométricas sin colorear, sus líneas, sus puntos? O piénsese, también siguiendo a Wittgenstein, en el caso de una silla: ¿cuáles son sus simples? ¿Sus moléculas, sus partículas subatómicas? No, son sus partes: su espaldar, su asiento, sus patas. Hasta ellas podemos llegar para poder describir el complejo de la silla.

Si el lenguaje está dado por juegos de lenguaje, preguntar qué son los simples solo tiene sentido a la luz de ellos. Es decir, los simples son relativos al juego del lenguaje. En el caso del pintor y la muestra, la mancha de color, el color que está señalando, es inanalizable y constituye el límite de lo que dice. Esto corresponde muy bien a lo que habíamos descrito como simple, esto es, lo que no tiene partes. Para decir qué es lo rojo, por ejemplo, señalamos una muestra de color, de modo tal que nos hagamos entender. Sin duda, no nos referimos a la muestra en específico, pero a través de ella entendemos el simple del que hablamos. De este modo, si alguien nos pregunta de qué color es un carro, podemos mostrarle una tabla donde estén los colores y le señalamos cuál.

Lo que se ve con esto, en especial con la tabla de colores, es que los simples no solo son relativos, sino que son muestras, es decir, algo así como modelos a partir de los cuales describimos y explicamos

complejos. Lo que es inanalizable en nuestros juegos de lenguaje, lo que son los simples, son "*muestras en nuestro método de representación*" (Hacker, 1986, pág. 113). Lo simple es un "instrumento del lenguaje" (Baker & Hacker, 2005, pág. 128). En otras palabras, más que designar una realidad ontológica, más que ser un punto absoluto y necesario para que haya sentido en lo que decimos, los simples del lenguaje son categorías que, sin referir a algo que exista, nos sirven para decir lo que queremos.

Lo anterior nos lleva, entonces, a una reflexión sobre la ontología de la historia occidental, tan obsesionada con los simples últimos de la realidad. Ya vimos que el lenguaje no los necesita para tener unos fundamentos. Pero también pasa que, en cuanto que es la acción lo que podríamos llamar su fundamentación, en cuanto que los juegos son la totalidad de lenguaje, no podemos pretender hacer metafísica y ontología con independencia de nuestras prácticas. Los enunciados ontológicos, si tienen sentido, no son puros, universales y absolutos, sino relativos a juegos del lenguaje. Así como lo propone Quine en *On what there is*, respecto a la ontología se debe asumir un criterio pragmático, relativo a nuestras prácticas e intereses.

De este modo, preguntar por los simples tiene sentido según el tipo de entidades que hayamos postulado en el mundo. Si hablamos de tablas de colores de un almacén de telas, los simples pueden ser esas manchas a partir de las cuales describimos. Si nos interesa la epistemología y adoptamos una postura desde la fenomenología, los simples podrían ser vivencias elementales, como lo sugiere Carnap. Buscar el *arjé*, la sustancia última del mundo, no tiene sentido porque no podemos hablar por fuera de juegos de lenguaje, es decir, por fuera de acciones y prácticas específicas. Los simples son, sobre todo, herramientas útiles para representar el mundo. Pero estas representaciones se arraigan en lo que hacemos.

Por las razones que he ofrecido, creo que la pragmática tiene primacía sobre la lógica para el estudio del lenguaje. Como Russell, creo que nuestros problemas filosóficos nacen del lenguaje. Pero, para usar una expresión de Wittgenstein, este se funda en "una forma de vida" (IF §19). El problema no aparece en la lógica, que no deja de ser importante, pero no debe ser el primer horizonte filosófico. La forma en que vivimos es la base de los problemas, y desde allí debemos partir. Debemos ocuparnos de lo que pensamos, vivimos y sentimos, de lo que nos es más inmediato. La ocupación es, por supuesto, difícil. La ayuda de otros, de los que nos han precedido, es importante y útil. Como me ocurrió en este ensayo, han abierto caminos por los que quizá debamos recorrer primero: caminos que, a pesar de su dificultad, nos ayudarán a escuchar el balbuceo de nuestro propio pensamiento.

Bibliografía

Baker, G., & Hacker, P. (1990). *Wittgenstein. Meaning and mind.* . Oxford: Blackwell.

Baker, G., & Hacker, P. (2005). *Wittgenstein: Understanding and Meaning*. Malden: Blackwell Publishing.

Hacker, P. (1986). *Insight and illusion. Themes in the philosophy of Wittgenstein*. Oxford: Oxford University Press.

Hume, D. (2015). *Investigación sobre el conocimiento humano.* Madrid: Alianza.

Leibniz, W. (1984). *Monadología y discurso de metafísica.* Madrid: Sarpe.

Quine, W. (1951). Appendix: On What There Is (Reprinted from the "Review of Metaphysics": Vol. II, no. 5, September 1948). *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, 25, 217-234. Tomado de http://www.jstor.org/stable/4106675

Russell, B. (2010). *The Philosophy of logical atomism*. Oxon: Routledge .

Wittgenstein, L. (2015). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid: Technos.

Wittgenstein, L. (2009). *Wittgenstein. Tractatus logico-philosophicus. Investigaciones filosóficas. Sobre la certeza.* Madrid: Gredos.