

FORMAS DE VIDA Y FORMACIÓN DE CONCEPTOS

- I -

Hay una noción, usada sobre todo en las *Philosophical Investigations*, que nunca ha sido estudiada con cuidado y que, como se ha puesto de manifiesto en algunas discusiones recientes, se ubica en el núcleo mismo de la filosofía de Wittgenstein. Es muy importante aprehender cabalmente dicha noción, esto es, la noción de forma de vida, tanto porque es necesaria para la comprensión del pensamiento de Wittgenstein y para la discusión de sus ideas, como porque es una noción relativamente fácil de trivializar, lo cual es algo que queremos evitar. Quienes no están de acuerdo con Wittgenstein tienden a atribuirle, por ejemplo, el punto de vista de que todas las opiniones son posibles porque todas reflejan alguna forma de vida, o que quienes están en desacuerdo lo están debido a que no comparten la misma forma de vida, o que la “explicación” de Wittgenstein se reduce a la afirmación de que pensamos como lo hacemos en virtud de nuestra forma de vida y de inmediato se nos hace ver que eso no es ninguna explicación. Incluso discusiones de Wittgenstein serias, interesantes e importantes, como la de S. Kripke, presentan graves deficiencias por falta de claridad con respecto a esta noción central. Mi objetivo en este artículo es ofrecer una interpretación de lo que Wittgenstein quería decir mediante ‘forma de vida’ tratando de hacer explícita la riqueza “teórica” del concepto y de fijar los límites de su poder explicativo.

Es obvio que sería un error inmenso tratar de disociar la noción de forma de vida de la noción del lenguaje. Ya en las secciones 19 y 23 de las *Philosophical Investigations*, Wittgenstein apunta a lo que erróneamente podría verse como algo trivial, esto es, el hecho de que la vida de la gente y su lenguaje están íntimamente relacionados. El aspecto supuestamente trivial de la observación se desvanece cuando nos volvemos hacia la teoría del significado y lo que podría llamarse la ‘teoría de los conceptos’. Porque lo que Wittgenstein está haciendo ver es ni más ni menos que el significado de nuestras expresiones, palabras, oraciones, etc., así como el de gestos, ejemplares y demás, emerge sólo porque son usados en circunstancias, contextos y situaciones particulares. Wittgenstein, en efecto, ansía convencernos de que así como pasamos de la idea ingenua de que las palabras consideradas aisladamente tienen significado a la de que sólo cobran significado dentro de oraciones, deberíamos ir más allá en la misma dirección y reconocer que “sólo en la corriente del pensamiento y de la vida tienen las palabras significado”.¹ Es decir, así como las palabras requieren oraciones, las oraciones requieren todo el sistema

¹ L. Wittgenstein, *Zettel* (Oxford: Basil Blackwell, 1967), sec. 173.

de oraciones para poder ser significativas. Regresaré más adelante sobre la cuestión del “holismo” de Wittgenstein, pero veamos primero como introduce él la noción de forma de vida.

“Es fácil imaginar un lenguaje consistente únicamente en órdenes y reportes de batalla. O un lenguaje que sólo consistiera en preguntas y expresiones para responder si o no. E innumerables otros. E imaginar un lenguaje es imaginar una forma de vida”.²

Aquí es preciso observar dos cosas. En primer lugar, que el lenguaje y las formas de vida vienen juntos, pero no son una y la misma cosa. En segundo lugar, que Wittgenstein está rechazando como inválidas todas las consideraciones generales abstractas sobre el lenguaje (si lo que se pretende es que éstas podrían aclararnos lo que es el significado), porque, entre otras razones, en ningún estado en que el lenguaje pueda encontrarse es éste “completo”. El español del siglo XV estaba perfectamente “en orden” y completo, a pesar de que los juegos de lenguaje de las computadoras, aviones, cine, submarinos, etc., no formaban parte de él. En realidad, no hay tal cosa como El Lenguaje, sino sólo una variedad de juegos de lenguaje - relacionados entre sí por ciertas estipulaciones *ad hoc*- pero cumpliendo funciones completamente diferentes. Para este caso, el mejor símil es el de la ciudad: una urbe crece con los años, sus calles y avenidas se remodelan, algunas desaparecen por completo. Lo mismo sucede con el lenguaje. Pero entonces surge de inmediato la pregunta: ¿por qué algunos juegos de lenguaje desaparecen y por qué otros emergen y se ponen de moda?, ¿se trata acaso de un fenómeno arbitrario?, ¿hay alguna ley de la naturaleza detrás de esas transformaciones?, ¿o es más bien el resultado de decisiones tomadas por los gobiernos? Es obvio que nada de esto es el caso. Lo que ocurre es, más bien, que hay una conexión interna entre el lenguaje, el pensamiento y las actividades de los hombres de manera que gracias al lenguaje el pensamiento es posible, mediante el pensamiento mejoramos nuestras actividades y métodos y ello a su vez cambia nuestro lenguaje. Ahora bien, al lenguaje, que es primordial en este proceso, Wittgenstein lo caracteriza en conexión con actividades De hecho, es así como él introduce la noción de juego de lenguaje: “Llamaré también ‘juego de lenguaje’ al todo consistente en el lenguaje y las acciones con las que está entrelazado.”³ Podemos por consiguiente afirmar que el lenguaje es una maraña de juegos de lenguaje, es decir, conjuntos de palabras (y reglas) cuyos significados están ligados a o se derivan de actividades (en un sentido amplio) mediante o en conexión con las cuales fueron acuñadas y puestas en circulación. No hay, por así llamarlas, palabras ideales o puras. Es por ello que los enfoques formales del lenguaje no pueden tener éxito, porque no hay en ellos cabida para consideraciones sobre actividades, contextos y situaciones particulares y, por lo tanto, una parte esencial del significado se pierde. Ahora bien, así como las actividades pueden ser más o menos complejas, más o menos refinadas, los

² L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Oxford: Basil Blackwell, 1974), sec. 19.

³ L. Wittgenstein, *Ibid.*, sec. 7.

juegos de lenguaje pueden ser más o menos primitivos. Podemos por ello hablar también de formas de vida más o menos primitivas, puesto que imaginar una forma de vida es imaginar, *via* lenguaje, cómo viven las gentes, esto es, cómo actúan y piensan.

Si la noción de forma de vida está conceptualmente ligada a la de lenguaje y (permitiéndome usar la palabra ‘productividad’ para referirme a las actividades humanas en general) a la de productividad, se sigue que la primera es necesariamente un concepto social, es decir, un concepto que puede aplicarse sólo cuando nos estamos refiriendo a comunidades. Así como, estrictamente hablando, no podemos decir que un “individuo” no socializado y aislado produce cosas o que habla (es decir, no hay ni producción privada ni lenguaje privados), tampoco tiene sentido hablar de una “forma privada de vida”, digamos la forma de vida de Napoleón o la de Stalin. Este es, pienso, un resultado nítido. Ahora bien, dando por sentado que sólo podemos hablar de formas de vida en relación con comunidades, se plantea el problema de determinar cómo concibió Wittgenstein su noción o, más bien, qué clase de uso quiso darle. Hay, pienso, dos respuestas posibles:

- 1) Wittgenstein cayó en la tentación de hacer un uso absoluto de la noción, empleándola para referirse en abstracto a la forma de vida de los seres humanos. Llamaré a ésta la ‘interpretación metafísica’.
- 2) Él deseaba relativizar la noción a culturas, civilizaciones e inclusive periodos particulares. A ésta la llamaré la ‘interpretación histórica’.

Se debe reconocer que es posible señalar pasajes en las obras de Wittgenstein que, a primera vista por lo menos, claramente favorecen a la primera interpretación, inclusive si las palabras mismas ‘forma de vida’ no se emplean (salvo en un caso, como veremos en un momento). Lo que tengo en mente son principalmente las observaciones de Wittgenstein acerca de la historia natural del hombre o aquellas en las que se pronuncia sobre su propia investigación, a la cual caracteriza como una nueva clase de antropología. Brevemente, consideraré tres casos de lo que podría verse como claro discurso metafísico.

Consideremos primero las matemáticas. Al echar por tierra las diversas filosofías de las matemáticas (logicismo, platonismo, intuicionismo, convencionalismo, etc.), Wittgenstein genera un número considerable de observaciones elucidatorias acerca del trabajo matemático, de los métodos matemáticos, etc., y a partir de las cuales se conforma de manera natural un cierto cuadro. Desde el punto de vista de Wittgenstein, las matemáticas son una actividad mediante la cual creamos nuevos conceptos, incorporados en reglas perfectamente rígidas y que nosotros, de manera totalmente inexorable, enseñamos a los niños tanto por su importancia práctica en nuestro trato diario con la

demás gente como por su aplicación a las teorías y, por ende, al mundo. Es porque las matemáticas son indispensables a la vida social que nosotros tendemos a idealizarlas y a hablar de ellas como de una creación sublime o divina. Tómese, por ejemplo, la regla del *modus ponens* (estoy aquí usando ‘matemáticas’ en un sentido liberal, de ahí que lo que diga se aplique a toda clase de ciencias formales). Al considerarla, no podemos evitar ver a la lógica como “una especie de ultra-física, la descripción de la ‘estructura lógica’ del mundo, a la que percibimos a través de una clase de ultra-experiencia (con el entendimiento, por ejemplo)”.⁴ Nosotros ciegamente aceptamos que si tenemos un enunciado de la forma $p \rightarrow q$ y tenemos p , entonces podemos derivar q , y esto nos parece validez objetiva. Ni siquiera Dios podría razonar de otra manera, porque, si lo intentara, inclusive Él estaría equivocado. Lo mismo vale para, por ejemplo, ‘ $2 + 2 = 4$ ’. Ahora bien, Wittgenstein anhela destruir esta mitología. No me detendré en su detallada argumentación y me limitaré a una mera presentación de su resultado. La idea es simplemente que al probar algo lo que hacemos es sencillamente aquello que se nos enseñó a hacer. La regla *modus ponens* representa (parte de) lo que **nosotros** llamamos ‘correcto’ o ‘válido’. No hay nada detrás o debajo de esta “concordancia” humana. Hay tan sólo el hecho de que **nosotros** razonamos de esta manera particular. Y luego Wittgenstein añade: “Lo que estamos proporcionando son realmente observaciones sobre la historia natural del hombre; no se trata, empero, de curiosidades, sino más bien de observaciones sobre hechos que nadie había puesto en duda porque siempre han estado ante nuestros ojos”.⁵ Por lo que al describir no ya resultados matemáticos sino lo que hacemos cuando hacemos matemáticas, en realidad hablamos del Hombre, es decir, de esa especie particular que de hecho creó y usa las matemáticas. Pero esto parecería implicar - puesto que es de suponer que la aritmética, por ejemplo, es la misma en todas partes - que Wittgenstein se refiere aquí al Hombre en general, no a hombres de diferentes períodos de la historia. Es de esta manera, por lo tanto, como debería comprenderse la noción de forma de vida.

Tomemos como segundo ejemplo el caso de las sensaciones. Wittgenstein desea ver el lenguaje como un fenómeno natural y, por consiguiente, nos llama la atención sobre el hecho de que nosotros le enseñamos a los niños el lenguaje de las sensaciones para reemplazar las reacciones naturales de dolor, risa, etc., por palabras. Es mediante las palabras como nosotros humanizamos las reacciones naturales de sensación. Ahora bien, es innegable que hay en conexión con este hecho, (es decir, el fenómeno de prolongación de reacción a través del canal de las palabras) un sinnúmero de posibles e interesantes investigaciones empíricas (Leibniz, por ejemplo, en el libro III de los *Nouveaux Essais* ofrece una serie impresionante de hipótesis y sugerencias con respecto al origen de las palabras). Hay un nivel, sin embargo, en el que las acostumbradas preguntas ‘¿por qué?’ dejan de tener sentido. ¿Qué estaríamos preguntando si quisiéramos saber por qué un niño hace los ruidos o los gestos que hace cuando, por ejemplo, tiene hambre, o por qué

⁴ L. Wittgenstein, *Remarks on the Foundations of Mathematics* (Massachusetts: MIT Press, 1975), pág. 6.

⁵ L. Wittgenstein, *Ibid.*, p. 43.

mostramos nuestra satisfacción mediante las reacciones naturales como sabemos que lo hacemos? Aquí la única respuesta posible parece ser: ‘Bueno, esta es la forma en que nosotros los humanos, lo hacemos. Y no hay nada más que preguntar’. Parecería, por lo tanto, como si a este nivel no hubiera ninguna construcción epistemológica, ninguna síntesis, sino sólo hechos brutos, reacciones “puras”. Y, obviamente, sería absurdo intentar establecer aquí clasificaciones, como si fuera posible o tuviera sentido hablar de una forma de reaccionar natural china en contraposición a, por ejemplo, una portuguesa. Nos encontramos aquí en el nivel de “lo dado” y, ¿acaso no dijo Wittgenstein en *Philosophical Investigations*, sección 226, que “Lo que tiene que aceptarse, lo dado, son - así podría decirse - las formas de vida”? Podríamos entonces inferir que también partiendo de consideraciones sobre las sensaciones, Wittgenstein llega a conclusiones acerca de las formas de vida que se aplicarían al Hombre en general y no a hombres de culturas o períodos particulares.

Un último ejemplo nos será útil. En *On Certainty*, Wittgenstein se impone a sí mismo la muy saludable tarea de mostrar cómo y por qué la controversia en torno al escepticismo (tan sólo un caso de controversia filosófica) carece absolutamente de sentido y surge porque tanto el escéptico como quien desea refutarlo comparten las mismas incomprendiones de la gramática de algunas expresiones clave, como ‘yo sé’, ‘dudo que’, ‘creo’, etc. Wittgenstein se esfuerza por hacernos comprender que, en general, el significado de una expresión en un caso de su aplicación depende de nuestros conceptos ya establecidos, resultando estos últimos de nuestro uso del lenguaje y, en segundo lugar, que lo que hacen los filósofos (escépticos o no) es asumir el lenguaje para enunciar sus puntos de vista violando al mismo tiempo sus condiciones o presuposiciones necesarias (esto es, del lenguaje), lo cual es a todas luces absurdo. El uso genuino de ‘yo sé’ no implica que cuando recorro a dicha expresión esté yo en un “estado mental” particular, ni que debería poder dar una definición (como tampoco tengo que ser capaz de ofrecer una explicación de lo que pasa en mí cuando digo con verdad que tengo hambre). Por otra parte, el uso correcto de ‘yo sé’ implica que una duda en esos casos es perfectamente ociosa, puramente formal, no promueve ni da lugar a ninguna acción y esto muestra que no se ha elevado ninguna duda real. Cuando estoy justificado en usar dicha expresión es sencillamente imposible imaginar qué más podría decirse en favor de lo que afirmo que acontece y, asimismo, es una manera de enunciar el hecho de que “la expresión de incertidumbre no tiene sentido”.⁶ Las discusiones acerca del conocimiento obviamente presuponen el dominio del lenguaje. Por otra parte, no necesitamos usar la expresión ‘yo sé’ antes de todas y cada una de nuestras emisiones verdaderas. Si quiero inscribirme en un club y la secretaria me pregunta mi nombre, muestro que lo conozco al decírselo. Puedo inclusive probar que mi nombre es tal y tal. Por lo tanto, puedo probar que sé cuál es enseñándole por ejemplo mi pasaporte, mi licencia, mi acta de nacimiento, etc. Pero no digo ‘sé que mi nombre es tal’. Esta expresión, sin embargo, es significativa y puede entonces preguntarse: ¿cuándo usaríamos semejante expresión? Es muy fácil imaginar una

⁶ L. Wittgenstein, *Phil. Inv.*, p.247.

situación en la que esa expresión sería necesaria y útil, una situación en la que esa sería la única expresión apropiada. Por ejemplo, si recibo un golpe terrible y pierdo la conciencia, podría, al ser auxiliado por alguien, decir: “Lo único que sé es que mi nombre es ‘A.T.B.’” Pero, obviamente, se trata de una situación muy especial. En condiciones normales, si alguien pone en duda mi conocimiento de mi propio nombre (o de que tengo dos manos, de que vivo en la Ciudad de México, etc.), la respuesta correcta no consiste en tratar de convencerlo de nada, sino en enseñarle los mecanismos más básicos y elementales de una técnica. Para nuestros propósitos, sin embargo, el punto relevante es que Wittgenstein establece aquí una conexión entre las palabras y las acciones. Cuando conocemos algo, podemos **actuar** con confianza, con certeza. Y luego dice: “Quisiera considerar a esta certeza no como algo semejante a la precipitación o a la superficialidad, sino como una forma de vida.”⁷ No obstante, añade entre paréntesis: “Esto está mal expresado y probablemente mal pensado también”.⁸ Independientemente de este último contenido, lo cierto es que, una vez más, la noción de forma de vida parece tener una especie de connotación biológica y parecería aplicarse a los hombres *qua* hombres, a todo usuario del lenguaje, a los seres humanos en general. Así, parece haber razones para sostener que Wittgenstein quería efectivamente hacer un uso absoluto o metafísico de ‘forma de vida’.

Es evidente, sin embargo, que pueden darse argumentos, poseyendo diversos grados de plausibilidad, en contra de la interpretación equivocada, es decir, la interpretación metafísica. Podría por ejemplo, argumentarse que, así considerada, la noción de forma de vida se vuelve completamente inútil, porque no habría nada con qué contrastarla o, más bien, estaríamos obligados a contrastarla con, por ejemplo, la forma de vida de los leones, la de los marcianos, etc., lo cual es absurdo. Lo que queremos comprender y comparar son diferentes formas **humanas** de vida, sólo que esto requiere que adoptemos la interpretación histórica. En segundo lugar, debería observarse que no se puede adscribir “conocimiento” matemático ni conceptos de sensaciones ni uso del lenguaje (y, por consiguiente, ni auto-conciencia ni pensamiento) a individuos fuera de la sociedad o de la comunidad, en tanto que la interpretación metafísica asume lo contrario. Pero examinemos con más detalle los casos arriba considerados en el mismo orden.

Es relativamente claro que no hay tal cosa como “matemáticas” para un ser no socializado y, quizá, ni siquiera para una persona viviendo completamente sola, digamos el único sobreviviente de una guerra atómica. Las matemáticas se habrían vuelto completamente inútiles para él. Carecerían de sentido. Las matemáticas surgen por nuestra necesidad de un sistema rígido que permitan organizar la vida social. Necesitamos regular nuestras vidas y para lograrlo necesitamos ciertos modelos estables. Imagínese en qué estado se viviría si la gente no aceptara que dos naranjas más dos naranjas son cuatro naranjas y que si una naranja vale dos pesos, entonces dos naranjas cuestan cuatro pesos.

⁷ L. Wittgenstein, *On Certainty* (Oxford: Basil Blackwell, 1969), sec.358.

⁸ L. Wittgenstein, *Ibid.*, sec. 358.

No habría sociedad civil, sino un perpetuo estado de guerra. Así, pues, para que la vida social sea posible nosotros inventamos las matemáticas. Es también evidente, por otra parte, que las matemáticas se desarrollan paralelamente al desarrollo de las condiciones materiales (más específicamente, al desarrollo de las fuerzas productivas). El hecho de que *Principia Mathematica* finalmente haya sido producida muestra únicamente que, por lo menos desde este punto de vista, los seres humanos viven de manera uniforme y unificada. Sólo ahora puede decirse que hay una “concordancia” total acerca del sistema que se necesita. Cabe preguntar: ¿qué le sucedería a alguien que rechazara los “hechos” aritméticos, alguien que no concordara con nosotros? Mucho me temo que la solución social consistiría en enviarlo a la cárcel o a un hospital psiquiátrico. Hay ahora un lenguaje matemático universal y, por ello, un único sistema de conceptos y prácticas. Ahora bien, tenemos que distinguir entre la necesidad de un sistema y el sistema de hecho elaborado. Es cierto que las matemáticas son indispensables, pero podríamos haber tenido unas que fueran diferentes de las que ahora tenemos. Esto es quizá lo que Wittgenstein tenía en mente cuando afirmé que “los números no son fundamentales en matemáticas”⁹

Así, pues, la relación entre las matemáticas como necesidad y las matemáticas como producto es una relación uno-muchos. Ahora bien, la noción de forma de vida debe ser aplicable no a estas necesidades pre-sociales, que pueden dar lugar a una variedad de productos. Las formas de vida son algo definido, no algo en espera de ser determinado. El hecho de que los hombres cuenten, de que hayan escogido a los números para el sistema de reglas que su cohesión social requiere, es en verdad asombroso pero, haciendo a un lado esta cuestión, es claro que las matemáticas han sido concebidas de diferentes maneras a lo largo de la historia (el cero, por ejemplo, es una creación reciente y ¿acaso la gente que carecía de la noción de cero visualizaba las matemáticas como nosotros lo hacemos?), que las matemáticas han desempeñado distintos papeles en diferentes culturas y que su desarrollo ha dependido de cosas aparentemente externas a ellas, como la notación, que no era, sino hasta muy recientemente, universal. Pero, evidentemente, ramas superiores de las matemáticas, e inclusive el álgebra, jamás habrían podido desarrollarse con, por ejemplo, la notación romana; instituciones como la banca nunca se habrían creado si no hubiera sido gracias a la invención de nuevos modos de calcular, etc. De ahí que si pensamos en las matemáticas como en un producto, podemos ciertamente diferenciar civilizaciones y culturas, caracterizándolas en términos de su dependencia con respecto a las matemáticas y de la forma en que las desarrollaron. Podemos, por lo tanto, afirmar que el único uso razonable de ‘forma de vida’ al que podrían dar lugar consideraciones sobre las matemáticas es el uso histórico (a menos, claro está, de que uno quiera comprometerse con el mitológico sintético *a priori*, entidades abstractas, y demás monstruosidades filosóficas).

Consideremos ahora las sensaciones. De nuevo, es cierto que hay lo que se podría llamar ‘reacciones naturales’ de sensación y que no tendría el más mínimo sentido decir,

⁹ L. Wittgenstein, *Zettel*, sec. 706.

por ejemplo, que los niños rusos recién nacidos naturalmente reaccionan de manera diferente a como lo hacen los estadounidenses. Pero también es verdad que en este nivel o en esta etapa no son nada más que reacciones naturales y ningún otro concepto se les aplica. En relación con un “hombre” completamente asocializado y aislado, no podríamos aplicar multitud de conceptos que aplicamos inclusive a los niños. Podríamos ciertamente describir diversos hechos, como lo hacemos con los animales, pero ello tendría que ser en un lenguaje “neutral” y, por consiguiente, no estaríamos autorizados para hablar de “forma de vida”. Tómese, por ejemplo, el caso de la risa. Si tiene sentido hablar de risa es porque estamos ya en una cultura en la que rigen o prevalecen ciertas convenciones, por simples que sean. La risa aparece cuando hay algo cómico y, como es obvio, la propiedad “ser cómico” no es una propiedad natural. No hay ninguna justificación, aparte de la de ser una forma de expresarse, para hablar de la “propiedad” de ser cómico, si mediante esa expresión se pretende denotar una propiedad que las cosas pueden tener o no. Pero si esto es así, entonces no podemos decir, cuando nos encontramos en el nivel de las reacciones naturales, que alguien “se ríe”. Las reacciones naturales son demasiado caóticas, erráticas, arbitrarias para que se les clasifique de alguna manera. Acerca de ellas, lo único que podemos decir es precisamente eso: son reacciones naturales. Pero no se trata todavía de, por ejemplo, gestos, porque éstos, como las expresiones, tienen un significado y se les puede mal interpretar. Para tomar tan sólo un ejemplo extremo: el movimiento de la cabeza por el cual indicamos acuerdo o “sí!”, significa “no” para griegos y búlgaros. Como dice Wittgenstein, “nosotros no comprendemos los gestos chinos más de lo que comprendemos las oraciones chinas”.¹⁰ De ahí que no podamos hablar de formas de vida en este nivel primario, orgánico, y que cuando podemos hacerlo no estamos ya hablando del Hombre en general. Así, pues, también en el caso de las sensaciones la primera interpretación parece ser el resultado de un examen superficial.

En relación con el tercer caso, me limitaré a observar que es difícil aceptar lo que con vacilación Wittgenstein sugiere como algo válido para toda clase de juegos de lenguaje. Si tomamos las reacciones naturales de sensación, por ejemplo, es claro que no podemos establecer diferencias entre personas o culturas, como ya se vio. Ahora bien, asumiendo que el lenguaje de las sensaciones nos proporciona, cuando lo usamos, cierta certeza, nada acerca del Hombre podría inferirse a partir de ese hecho porque, en cierto sentido, nos encontramos aún en el nivel orgánico. Porque el lenguaje de sensaciones es sólo “nueva conducta de sensación” y, por lo tanto, no tiene sentido hablar de forma de vida en este contexto. La certeza de la que Wittgenstein habla está ya contenida en las reacciones mismas y es, por lo tanto, irrelevante para nuestro tema.

Tenemos, pues, razones para afirmar que la interpretación metafísica de ‘forma de vida’ no funciona. Pero hasta ahora nuestra discusión ha sido más bien crítica. Para mostrar no sólo mediante un proceso de eliminación que Wittgenstein quería hacer un uso

¹⁰ L. Wittgenstein, *Ibid.*, sec. 219.

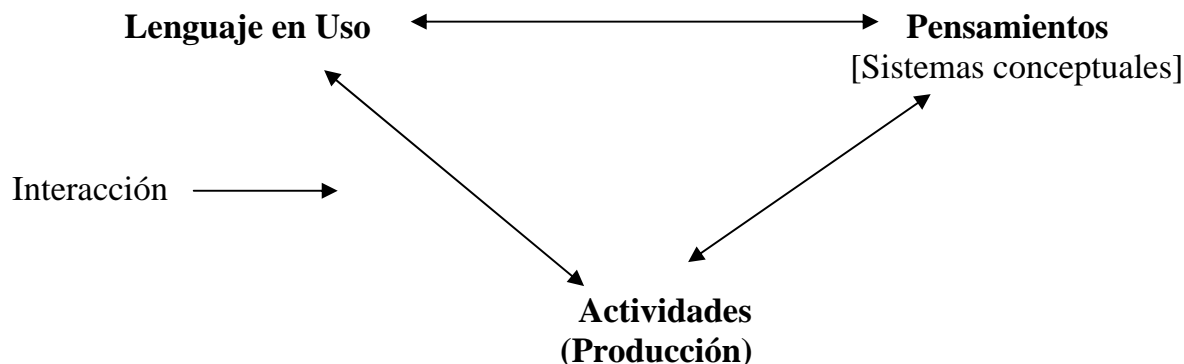
histórico de la noción de forma de vida, debemos tratar de dar cuenta de ella de manera positiva. Ese es el objetivo de la siguiente sección.

- II -

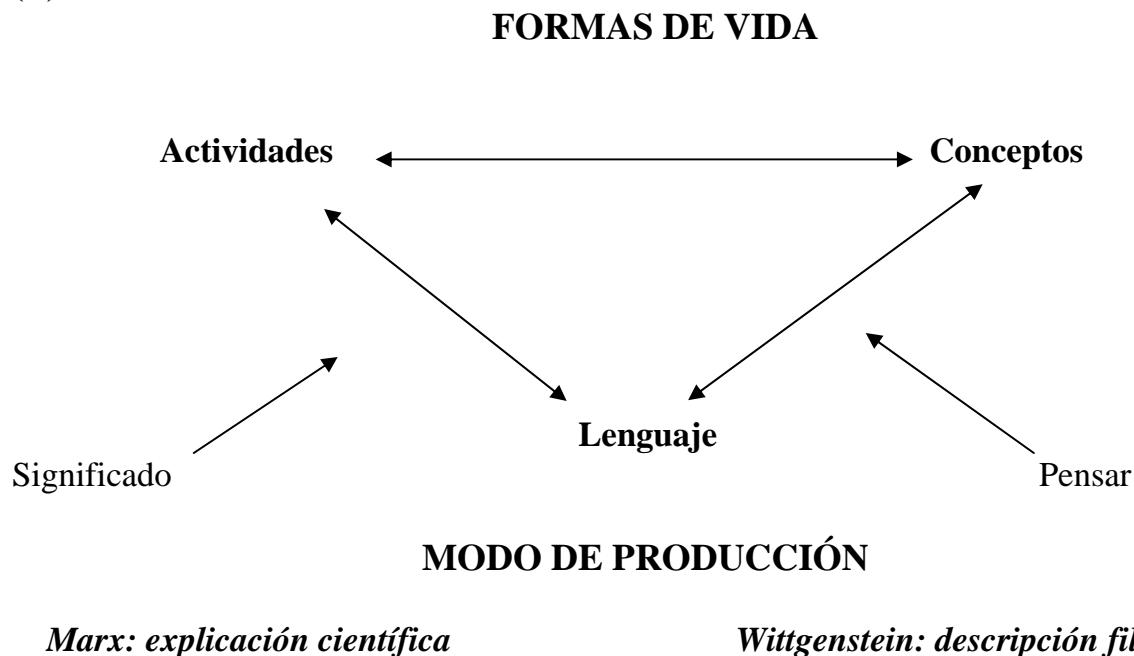
Deseo sostener que la noción de forma de vida es imposible de comprender en términos puramente filosóficos. En realidad, la expresión apunta hacia algo filosóficamente muy importante, pero que también cubre fenómenos que sólo pueden ser estudiados por las ciencias sociales. Esto explica por qué Wittgenstein, careciendo del aparato teórico necesario, no pudo elucidar de manera exhaustiva la noción de forma de vida y no pudo más que proporcionar algunas observaciones. El concepto de forma de vida, sin embargo, es esencial, puesto que aprehenderlo equivale a haber comprendido el carácter de la investigación wittgensteiniana y de los puntos de vista de Wittgenstein sobre el lenguaje, el pensamiento y la realidad. Para facilitar la exposición, recurriré a dos esquemas simples que muestran cómo se relacionan los diferentes objetos de estudio de la filosofía que acabo de mencionar.

Resulta claro que el concepto de forma de vida se sitúa en el límite mismo, en la línea divisoria entre filosofía y ciencias sociales. Por ello se requiere en realidad una doble explicación de la noción. Por mi parte, deseo mantener que la elucidación correcta de la noción de forma de vida y la descripción correcta de por lo menos una forma de vida, esto es, la nuestra, están dadas en las obras de Wittgenstein y Marx **consideradas conjuntamente**.

(A)



(B)



La investigación conceptual de Wittgenstein es sólo una cara de la moneda, ya que la otra la representa la teoría marxista de la historia y del cambio social. En realidad, la filosofía de Wittgenstein es la filosofía que estaba faltando en el marxismo, la única que puede acoplarse a él. Y, por otra parte, la teoría de la historia de Marx apoya reciamente a la investigación filosófica de Wittgenstein. Esto me parece innegable tan pronto como nos percatamos de que la fundamental noción de praxis es esencial en ambas obras.

El hecho de que Wittgenstein mismo no haya estado en posición de proveer una explicación completa de lo que son las formas de vida y que se haya visto obligado a referirse a ellas casi metafóricamente se debe a que hace de la actividad humana un elemento esencial para el funcionamiento del lenguaje. Wittgenstein percibió con lucidez que, para entender lo que son el significado, el pensamiento, la comprensión, etc., el recurso a “lenguajes ideales”, a cálculos empíricos, es enteramente inútil, por beneficiosos que esos métodos puedan ser para representar de manera perspicua o nítida ciertos mecanismos de nuestro lenguaje. La investigación filosófica sólo puede tener éxito sobre la base de consideraciones acerca del lenguaje real, es decir, el lenguaje natural en uso, que es el lenguaje del hombre real, esto es, del productor y transformador real de la naturaleza. El famoso lema “significado como uso” no permite dudar de que ninguna especulación, por abstracta o fascinante que sea, sobre proposiciones fosilizadas, sobre proposiciones arrancadas de su medio natural, puede conducir a la resolución genuina de los enigmas filosóficos. Si queremos comprender lo que son las matemáticas, por ejemplo, tenemos que comprender la producción matemática, el trabajo matemático, y

una condición para lograr esto es ser capaz de manipular signos y reglas, estar familiarizado con ellos, es decir, usar el lenguaje matemático y ser capaz de resolver ecuaciones. Una vez dicho esto, ya puedo formular mi interpretación de ‘forma de vida’. Yo pienso que el estudio filosófico de las formas de vida (en tanto que opuesto al científico), el cual constituye un estudio específico de los seres humanos, consiste en efectuar, a través del lenguaje, elucidaciones conceptuales. En esto consiste la investigación gramatical. La obra de Wittgenstein, por lo tanto, podría verse como la investigación filosófica de una forma de vida particular, es decir, de esa forma de vida que él llegara a detestar, esto es, la forma de vida occidental contemporánea. De su investigación, que en un sentido es el ataque más terrible sobre el modo occidental de interpretar la realidad, es decir, la filosofía tal como la conocemos, se desprenden dos resultados diáfanos:

- 1) el pensamiento, el lenguaje y la realidad tienen un carácter orgánico, y
- 2) el pensamiento y el significado tienen un *status* social.

Puede afirmarse, en concordancia con lo que se ha dicho, que así como el lenguaje está “en orden” y las actividades organizadas socialmente, el pensamiento es coherente. El esfuerzo por comprender la organización social lleva a la economía política, en tanto que el esfuerzo por comprender el pensamiento (su estructura, su alcance, naturaleza, etc.) se materializa en elucidaciones gramaticales (no, claro está, en teorías). El error que a toda costa hay que evitar es el de mezclar contextos e imaginar que la economía política puede explicar, resolver o disolver los enigmas filosóficos y, a la inversa, que podríamos explicar los fenómenos sociales atendiendo meramente a lo que la gente dice, piensa o cree que piensa (moralidad, religión, convicciones políticas, etc.). Hay una explicación más cruda y más fiel a los hechos que ésta. Sin embargo, y esto es muy importante, ambas clases de investigación son, como lo muestran los esquemas, complementarias, y sus objetos de estudio están vinculados por la relación de interacción. Ahora bien, aunque la interacción efectivamente relaciona la base material con el pensamiento de los hombres, fijándole en algún sentido los límites, no hay una correlación simple entre ellos y son relativamente independientes entre sí. Para nuestros propósitos, el examen del concepto de forma de vida y de nuestras formas de vida (que es, a final de cuentas, lo que nos interesa) es el estudio del modo de pensar y de su resultado (el pensamiento) que permean a una época y que corresponden o están asociados con lo que Marx llamó ‘modo de producción’. Por ‘modo de producción’, Marx entendía tanto las fuerzas materiales como las relaciones sociales. Puesto que el lenguaje (como lo estableció Stalin en su importante e interesante conferencia “El Marxismo y la Lingüística”) no pertenece a la así llamada ‘superestructura’, se sigue que no puede quedar incluido en el estudio científico de los modos de producción. Se necesita, por lo tanto, una nueva clase de investigación. Esta es, precisamente, la investigación gramatical, la cual, cuando se efectúa hábilmente, disuelve el enigma filosófico que nos inquietaba, proporcionándonos una representación perspicua

de los mecanismos profundos de nuestro lenguaje y de nuestro pensamiento. Así, pues, la noción de forma de vida conduce directamente a la teoría de los conceptos, que a su vez da la clave para esclarecer los enigmas relacionados con el pensar y el pensamiento en general. Estas consideraciones son importantes también porque ayudan a poner de relieve el hecho de que no puede haber problemas filosóficos reales, genuinos. Ahora bien, podría argumentarse que en efecto es posible aceptar que la investigación filosófica es investigación conceptual, pero que se requiere saber algo más acerca de la clase de investigación que ésta es. Como respuesta, podemos decir que la expresión ‘investigación conceptual’ puede significar dos cosas:

- 1) la disolución concreta de enigmas filosóficos concretos, y
- 2) la explicación general de nuestros conceptos, de lo que tal vez podría llamarse nuestro ‘esquema conceptual’ (concebido históricamente y no metafísicamente) y de nuestro pensamiento. En lo que sigue, me ocuparé de la investigación conceptual en el segundo de sus significados.

- III -

En aras de la exposición, presupondré aquí un par de puntos de vista, si bien éstos ya quedaron plenamente justificados en la obra de Wittgenstein. Se trata de resultados límpidos que simplemente asumo. El primero es que, así como está, el lenguaje natural funciona perfectamente bien. Más aún, es el único lenguaje posible. Ningún cálculo, ningún “lenguaje perfecto” podría reemplazarlo. Tampoco es “mejorable”. Podríamos inclusive decir que el hecho de que funciona **prueba** que es correcto, y el hecho de que sea correcto **explica** por qué funciona. Ahora bien, esto tiene consecuencias importantes. Consideremos los conceptos en general. Un concepto no es un objeto lejano, perdido en algún rincón del universo y al que podríamos observar mediante algún telescopio de un nuevo tipo. Tampoco es un concepto un sutil objeto localizable en las cabezas de las personas. En la cabeza hay un cerebro, sangre, nervios, etc. Sería una total pérdida de tiempo abrirle el cráneo a alguien para tratar de encontrar allí conceptos. Los conceptos, sean lo que sean, de seguro no están allí. Podría responderse, desde luego, que los conceptos están en la mente. Eso está bien, mientras no se cometa el fatal error de decir que la mente está en la cabeza. Y obsérvese que antes de que se pueda hacer esta afirmación se necesita dar una explicación de lo que es “estar **en** la mente”, porque si antes nos habían dejado perplejos los conceptos, ahora nos dejan atónitos los conceptos, las mentes y la relación no espacial “estar en”. Así, pues, aparte de acuñar una colorida e inclusive divertida expresión, no se ha hecho ningún avance real. Vale la pena observar, por otra parte, que Wittgenstein puede tolerar este modo equívoco de hablar justamente porque rechaza el cartesianismo, es decir, la idea de que la mente es un objeto. Podemos aceptar que alguien diga que los conceptos están en la mente mientras se le imponga a esa

secuencia de palabras la interpretación correcta (es decir, no la primitiva). De manera más natural, podemos decir que una persona tiene o ha adquirido un concepto si en forma correcta usa las expresiones correspondientes y si reacciona del modo adecuado ante su emisión. Por ejemplo, alguien me hace ver que dispone del concepto “hogar” si, por ejemplo, después de un día atareado y descansando en un sofá, dice: ‘Hogar dulce hogar’; o si le pregunta a un refugiado: ‘¿todavía no ha podido formar un hogar en este país?’, si en son de broma dice, disculpándose por no asistir a una fiesta, ‘lo siento, pero me esperan en el hogar’, etc. Y todo esto tendría que ir acompañado por el tono de voz y los gestos faciales apropiados. En otras palabras, decimos que una persona tiene un concepto si es capaz de usar las palabras que lo expresan en todos los juegos de lenguaje en que son empleadas. No necesitamos entidades etéreas para dar cuenta del hecho de que alguien ha aprehendido un concepto. Y, como dice Wittgenstein, “si la persona todavía no tiene conceptos, le enseñaré a usar las palabras mediante *ejemplos* y en *la practica*”.¹¹

Es conveniente recordar que, en sentido estricto, no deberíamos hablar de El Lenguaje en general, sino más bien de una variedad de juegos de lenguaje relacionados entre sí por semejanzas de familia. Por consiguiente, no se debería hablar de nuestro sistema de conceptos, sino decir más bien de sistemas de conceptos que mantienen entre sí relaciones paralelas a las de los juegos de lenguaje. Sin embargo, dado que en este contexto no es dañino y para facilitar la exposición, hablaré de El Juego de Lenguaje (significando con ello la totalidad, es decir, la clase abierta de juegos de lenguaje) y, por consiguiente, me permitiré hablar de nuestro sistema de conceptos. Esto es válido mientras no olvidemos que el sistema en cuestión es algo vivo y, por lo tanto, algo en permanente evolución, no algo estático. Ahora bien, acerca de este sistema podemos decir al menos dos cosas:

- 1) que sus elementos (es decir, nuestros conceptos) enlazan unos con otros formando un “todo orgánico”, y
- 2) que sus elementos (es decir, nuestros conceptos) se adecuan perfectamente bien a la realidad.

Quisiera ahora establecer otra conexión, esta vez una conexión entre significar y pensar. El significado de una expresión está fijado por sus reglas y por su lugar en el lenguaje y en nuestras vidas. O, para decirlo de otra manera, el significado es equivalente a lo que se nos permite hacer en los juegos de lenguaje en los que se emplea la expresión de la cual es significado. Por otra parte, podemos decir que nuestros juicios se componen de conceptos. La estructura del pensamiento expresado está reflejada en el lenguaje, pero en el lenguaje vivo, es decir, en uso. No necesitamos (y no debemos), por lo tanto, asumir una relación uno a uno entre las palabras y los conceptos o, si se prefiere, entre los elementos de la oración y los elementos del juicio, porque otros juegos de lenguaje

¹¹ L. Wittgenstein, *Phil. Inv.*, sec. 208.

también intervienen. Los signos, sin embargo, gozan de una cierta independencia o libertad de la que los conceptos carecen, por lo que, como no sería muy difícil de demostrar, podemos decir más de lo que podemos pensar. Por otra parte, lo que podemos decir está limitado por el uso y, por lo tanto, por la praxis. Dado que no podemos modificar el lenguaje de manera arbitraria, no podemos arbitrariamente alterar nuestro sistema de conceptos, que es lo que brutalmente se hace en la filosofía y, de manera prominente, en una de sus ramas más de moda, esto es, la ciencia-ficción de lo mental. El cambio y los conflictos conceptuales son en verdad posibles y esto es algo de lo que hay que dar cuenta. Regresaré sobre esta cuestión más adelante, pero quisiera proseguir primero con la exposición de los puntos de vista de Wittgenstein sobre los conceptos.

Es fundamentalmente en *Zettel* que Wittgenstein desarrolla sus puntos de vista sobre los conceptos y el pensar y, puesto que debemos caracterizar al pensar como “aplicación de conceptos”, es por los conceptos por lo que debemos comenzar.

Mediante los conceptos nosotros construimos la realidad o, dado que esta formulación podría sonar demasiado fuerte, medimos la realidad de determinada manera. Uno de los objetivos de Wittgenstein es mostrar que, dado el conjunto de conceptos que de hecho tenemos, no podemos en realidad concebir las cosas de manera diferente, ni siquiera de la manera más mínimamente diferente. “Es muy difícil describir sendas de pensamiento cuando ya han quedado establecidas muchas líneas de pensamiento - tuyas y de otros - y no encarrilarse en una de ellas. Es muy difícil desviarse de una línea de pensamiento *aunque sea un poquito*”.¹² Si nuestro sistema de conceptos caracteriza a nuestra forma de vida, entonces realmente no podemos concebir o comprender una forma de vida completamente diferente, si bien podemos imaginar que podemos hacerlo, porque podemos jugar con la posibilidad puramente formal de su existencia. El método de Wittgenstein para probar esto consiste en llevar el cambio conceptual que se proponga hasta sus últimas consecuencias, haciendo explícito todo aquello a lo que uno está comprometido por la consideración seria de la propuesta en cuestión haciendo ver que el resultado es absurdo para nosotros, aquí y ahora. Lo que tenemos que hacer en esos casos es describir la situación con detenimiento y exhaustivamente. Resultará entonces que nos habíamos engañado imaginando que podíamos concebir la situación como lo habíamos dicho. Wittgenstein lo expresa de esta manera: “Si imaginas ciertos hechos de cierta manera, descríbelos de otra manera de como son y entonces ya no podrás imaginar la aplicación de ciertos conceptos, porque la regla para su aplicación no tiene análogo en las nuevas circunstancias”.¹³ Pero si la nueva situación, cuando se le describe adecuadamente, resulta ser ininteligible, ello querrá decir que la extravagante secuencia de palabras que habíamos usado para describirla es sencillamente absurda, si bien desde el punto de vista de la gramática superficial puede ser aproblemática. Alternativamente, quedará claro que los “nuevos conceptos” sencillamente no le quedan a esta realidad,

¹² L. Wittgenstein, *Zettel*, sec. 349.

¹³ L. Wittgenstein, *Ibid.*, sec. 350.

aunque podríamos quizás especular sobre su posible aplicación en un mundo diferente. Ahora bien, los hechos que contribuyen a la formación de nuevos conceptos son, por una parte, hechos naturales (es decir, las cosas no se conducen fantásticamente, son espacio-temporalmente continuas, etc.) y, por la otra, hechos sociales. “Quiero decir”, afirma Wittgenstein, que “una educación completamente diferente a la nuestra podría ser el fundamento de conceptos completamente diferentes”.¹⁴ Compartir una forma de vida es concebir las cosas de la misma manera, describir el mundo con el mismo aparato conceptual, sentir los mismos tipos de presiones sociales, tener los mismos valores, etc. En pocas palabras, compartir una forma de vida es pensar de la misma manera, pero pensar de la misma manera presupone el que se hable un mismo lenguaje y hablar el mismo lenguaje es, una vez más, estar sometido a la misma clase de mecanismos sociales. Se sigue que compartir una forma de vida no es una cuestión meramente verbal o lingüística. La acción o la praxis es el criterio último para decidir si dos personas piensan o no de igual manera.

Esto se comprenderá mejor si examinamos lo que Wittgenstein tiene que decir respecto al pensar. La conexión con lo anterior es la siguiente: pensar es aplicar conceptos y aplicar conceptos es, de una u otra manera, usar el lenguaje. Puede ya adivinarse entonces que Wittgenstein iniciará su investigación sobre el pensar reflexionando sobre lo que podríamos llamar el lenguaje del pensar o del pensamiento y lo primero que hace es recordarnos que hay una variedad de usos legítimos del verbo ‘pensar’. Esto debería bastar para que nos diéramos cuenta de lo absurdo que son las consecuencias de escoger a uno de ellos como el caso paradigmático, como aquél que nos daría la “esencia” del fenómeno (es decir, de lo que es pensar). Puede afirmarse que ‘pensar’ significa en ocasiones hablar consigo mismo, pero, si esto fuera todo, entonces pensar sería únicamente una especie de habla, sin nada intrínsecamente interesante, así como los objetos no se vuelven interesantes porque podamos ocultárselos a otras personas. Pero entonces debería ser evidente que “no debe esperarse de esta palabra el que tenga un empleo unificado: más bien, deberíamos esperar lo contrario”.¹⁵ Lo que se tiene que hacer para elucidar nuestra noción es examinar situaciones en las que se hace un uso correcto de la palabra y eso nos ayudará a comprender el significado de ‘pensar’. Obviamente, uno de los enemigos jurados de Wittgenstein es la idea de que pensar es un acompañamiento mental (en el sentido de no físico, privado e interno) del habla y de otras actividades. Una posición así se funda en una concepción errada de lo mental. Lo que hace a algo “mental” es el hecho de que nosotros no conocemos por lo menos algunos de los elementos relevantes que intervienen en la motivación y en la justificación de una emisión o de un proceso particular. ‘Sólo él sabe lo que quiso decir con eso.’ Esto bien puede ser cierto (aparte de poder usarse como una nota gramatical sobre ‘saber’), pero la razón no es que algo haya tenido lugar dentro de él, algo a lo que nosotros ni siquiera en principio teníamos acceso (el significado, el referirse a algo, el querer decir algo), sino porque él

¹⁴ L. Wittgenstein, *Ibid.*, sec. 387.

¹⁵ L. Wittgenstein, *Ibid.*, sec. 112.

era la única persona que disponía de todos los datos relevantes para la justificación de su emisión. O, una vez más, considérese el habla y la perversamente equívoca pregunta: ‘¿cómo diferenciamos entre habla con pensamiento y habla sin pensamiento?’, o la supuestamente astuta: ‘cuando hablas ¿en qué idioma piensas?’ Aquí la actitud filosófica correcta consiste en rechazar las preguntas espúreas, no en tratar de darles a toda costa una respuesta, como si no presupusieran nada falso en lo absoluto. Sencillamente no es cierto que cuando hablamos estemos metidos en un complicado (y misterioso) proceso de traducción simultánea y que pasamos de un lenguaje mental privado en el que pensamos a un lenguaje (¿diremos ‘material’?) público en el que hablamos y que, por lo tanto, podemos hablar sin pensar o pensar sin lenguaje. Como Wittgenstein hace notar: “Sólo bajo circunstancias muy especiales se plantea la cuestión de si alguien habló con pensamiento o no.”¹⁶ De hecho, sí podemos afirmar cuándo y cuándo no alguien hace lo que hace de manera mecánica o “con pensamiento”, porque muy a menudo (y en principio siempre) podemos poner en palabras la conducta y las actividades de la persona observada (es decir, podemos descubrir su racionalidad). Dada una actividad, podemos casi inmediatamente decir si requiere del “pensar” o no y cómo es efectuada. (Véase el ejemplo sumamente útil que Wittgenstein elabora en *Zettel*, sec. 100.) Wittgenstein infiere que pensar no es algo independiente de las actividades, si bien tampoco podría identificarse ya sea con una de ellas o con la totalidad. “Evidentemente, no podemos separar su ‘pensar’ de su actividad. Porque el pensar no es un acompañamiento del trabajo, como no lo es el habla con pensamiento”.¹⁷ Uno muestra que está pensando cuando, al hacer algo, es capaz de hacer simultáneamente otras actividades. Pero obviamente, eso no tiene nada que ver con “lo interno”. “Alguien que piensa mientras trabaja combina su trabajo con *actividades auxiliares*. Pero que no se diga ahora que la palabra ‘pensar’ significa esas actividades auxiliares, así como pensar tampoco es hablar. Aunque el concepto ‘pensar’ está formado sobre el modelo de una clase imaginaria de actividad auxiliar”.¹⁸ O, también, uno muestra que hace algo pensando si uno progresa en lo que está haciendo, si se es mejor cada vez. “El pensar le da la posibilidad de *perfeccionar* su método. O, más bien, él ‘piensa’ cuando, de una manera definida, perfecciona el método que tiene”.¹⁹ Wittgenstein presiona un poco más y finalmente afirma: “Podría también decirse que un hombre piensa cuando aprende de un modo particular.”²⁰ Esta es, a mi modo de ver, elucidación filosófica real, en este caso del concepto de pensar. El problema surge en parte por nuestra inveterada inclinación a interpretar el pensar como una actividad auxiliar especial que ocurre dentro de nosotros. Al hacer esto, ya hemos deformado nuestro concepto y eliminado toda posibilidad de salir de la confusión. Nadie desea negar que en muchas ocasiones pensar puede ser comprendido como un monólogo interno, pero puesto que esta posibilidad presupone el

¹⁶ L. Wittgenstein, *Ibid.*, sec. 95.

¹⁷ L. Wittgenstein, *Ibid.*, sec. 101.

¹⁸ L. Wittgenstein, *Ibid.*, sec. 106.

¹⁹ L. Wittgenstein, *Ibid.*, sec. 104.

²⁰ L. Wittgenstein, *Ibid.*, sec. 105.

uso del lenguaje, este uso es secundario y el significado de ‘pensar’ en este caso puede verse como derivado de otros en los que la conducta abierta en contexto es fundamental.

Una segunda presuposición mía es que la idea de un lenguaje privado es absurda, es decir, ininteligible. En vez de presentar el resultado de Wittgenstein en términos de posibilidades lógicas (un lenguaje privado es lógicamente imposible), prefiero presentarlo como algo cuyo funcionamiento es indescriptible y, por lo tanto, inimaginable. Lo más que podemos decir es que puede haber un uso privado (en el sentido de efectuado por un individuo o hablante particular) del lenguaje público, pero esto no tiene nada de misterioso. De ahí que el significado de nuestras expresiones no pueda haber quedado fijado más que de manera objetiva y no por convenciones, buena voluntad, etc. El significado fue fijado por mecanismos objetivos, esto es, independientes de individuos particulares y, hasta donde alcanzo a ver, esos “mecanismos” sólo pueden ser las actividades humanas en los contextos correspondientes. Por otra parte, los conceptos hacen su aparición a través del lenguaje y entonces habrá de reconocerse que sus límites también están fijados de antemano, es decir, antes de cualquier uso particular por parte de un individuo. La idea de límite que he estado empleando es más bien negativa, pero desempeña, no obstante, un papel muy importante: contribuye a indicar (sin traspasar esos límites) que hay cosas que no se pueden pensar (esto es, cosas que se dicen), pero no se nos indica nada acerca de lo que sí podemos pensar. Lo que quiero decir es que los límites del significado real, esto es, de lo que se puede pensar, están fijados por algo externo al pensamiento mismo, a saber, nuestras actividades y la situación objetiva. Así, pues, un enfoque “realista” de los conceptos nos obliga a examinar con todo detalle el uso del lenguaje **en cada caso**. Y esto se aplica igualmente al vocabulario filosófico. Los conceptos de espacio, tiempo, Dios, percepción, pensamiento, memoria, etc., proceden del lenguaje natural y tienen un uso en él y, si lo que queremos realmente es comprenderlos, debemos examinarlos en sus contextos originales, cuyo marco está dado por el uso real en la vida.

Creo que esta forma de “ver” los conceptos, el lenguaje y el pensamiento sí constituye una “explicación” (naturalmente, no en un sentido causal) de los fenómenos de cambio y formación conceptual. Puesto que hay una evolución permanente en nuestra productividad y en nuestros métodos de producción (en matemáticas, en ciencia, en arte, etc.) alentada por el pensamiento, hay también una transformación permanente aunque imperceptible en el significado, es decir, en el lenguaje y, por lo tanto, en los conceptos y en el pensamiento. Los conceptos emergen y evolucionan con la evolución de la sociedad. Ahora bien, este proceso debe ser un proceso muy lento, puesto que siempre hay un marco lingüístico permanente o estable. Resumiendo, me parece que se puede decir que:

- 1) las palabras tienen significado dentro de un sistema.
- 2) El lenguaje está ligado a actividades y conductas.

- 3) Los conceptos surgen del lenguaje en uso.
- 4) El uso está determinado por las condiciones materiales.
- 5) El pensamiento mejora nuestras actividades, que a su vez modifican al lenguaje y ello acarrea cambios en nuestro pensamiento. Esto es interacción o relación dialéctica entre el lenguaje, las actividades y el pensamiento, y
- 6) hay, en verdad, cambio conceptual, pero el cambio conceptual real no debería ser identificado con la fácil charla de la ciencia-ficción. El cambio conceptual debe ir acompañado (o inclusive precedido) por cambio en las prácticas.

Sobre este último punto es importante, pienso, decir unas cuantas palabras.

He tratado de presentar de manera sucinta, aunque tan fielmente como he sido capaz, algunas de las ideas más notorias de Wittgenstein acerca del pensamiento. De lo que él dice se infiere que no es posible que el pensar (y, en general, lo que los filósofos llaman ‘estados y procesos mentales’) pueda ocurrir sin que se **haga** algo, pero para hacer algo necesitamos por lo menos un cuerpo. El concepto de pensar es “muy variado” y puede haber casos en los que la cuestión de la atribución correcta o incorrecta de pensar a alguien puede ser indecible. Ahora bien, el cambio súbito y brutal representado por la jerga filosófica, si bien posible en un nivel puramente lingüístico o verbal, no sólo no es elucidación conceptual sino que, por el contrario, es confusión conceptual. Lo que hace posible a esa forma de hablar es la separación tajante entre el lenguaje y las actividades, los contextos, las líneas de conducta, etc., los cuales constituyen el medio natural del habla significativa y del pensamiento. Nuestro sistema de conceptos no es alterable a voluntad, a placer. El juego filosófico es posible sólo gracias a la manipulación de los signos que éstos permiten, pero el precio es más bien elevado, porque lo que de esta manera se introduce en el reino del pensamiento es la incompreensión total, cortos circuitos conceptuales. Por tomar las palabras desconectadas de sus genuinos roles, los filósofos las vuelven ociosas. Este es el fenómeno al que Wittgenstein estaba señalando cuando dijo que “los problemas filosóficos surgen cuando el lenguaje se va de vacaciones”.²¹ Espero que lo que he dicho contribuya a dejar en claro cuán justificado es este diagnóstico.

Resumiendo lo que hasta aquí se ha dicho: empezamos preguntándonos cuál es el contenido de la noción de forma de vida. Se vio que es una noción compleja y que entraña más cosas que las que se suelen considerar importantes en filosofía. Puesto que las formas de vida están íntimamente relacionadas con el lenguaje, llegamos al resultado de que éstas

²¹ L. Wittgenstein, *Phil. Inv.*, sec. 38.

tienen que ver con el pensamiento, porque éste debe su existencia al lenguaje. Así, pues, el estudio filosófico de las formas de vida es el estudio de las formas de pensamiento, es decir, sistemas de conceptos y modos de pensar (en un sentido social). Para dejar aclarado esto, hice una exposición, breve y superficial, de algunos de los puntos de vista de Wittgenstein sobre la naturaleza de los conceptos y el pensar. Quedan, sin embargo, algunas cuestiones importantes que abordaré en la siguiente sección.

- IV -

Como ya se ha señalado en varias ocasiones, la expresión ‘forma de vida’ aparece tan sólo cinco veces en las *Philosophical Investigations*. Es importante observar también que cada vez acompaña a nociones diferentes. Así, puede verse que las formas de vida están estrechamente relacionadas con el lenguaje (sección 19), las actividades (sección 23), el pensar y los conceptos (p. 174), lo que Wittgenstein llama ‘concordancia’ (sección 241) y “lo dado” (p. 226). Pienso que esta exposición se beneficiaría si con esas nociones se forman dos grupos. Podrá observarse entonces que ya hemos tratado, por esquemáticamente que sea, con las tres primeras. Para completar mi examen del concepto de forma de vida, debo considerar ahora la cuestión desde la perspectiva de las nociones restantes. Seré, sin embargo, muy breve.

El primer punto que deseo establecer es que, a diferencia de lo que sucede con las primeras tres nociones, las dos últimas tienen que ver con el individuo más que con la sociedad como un todo. Supongo que no será necesario, pero de todos modos enfatizaré que no estoy tratando de decir que, después de todo, sí hay algo así como la forma de vida de un individuo. Esta interpretación ya quedó definitivamente descartada. A lo que ahora aspiro es a determinar qué puede decirse de ellas desde el punto de vista del individuo. Quisiera considerar primero la idea de “lo dado”. En general, lo dado ha sido interpretado en la filosofía como aquello que es conocido “directamente”, como algo total y puramente subjetivo. Lo dado sería lo que el sujeto conoce cuando mantiene una relación cognitiva directa con algo, que es el contenido de su acto cognitivo. Lo dado, en mi caso, sería lo que sólo yo puedo conocer. Partiendo de esta interpretación de lo dado, el problema es entonces el de caracterizar esa clase especial de conocimiento, el *status* o la naturaleza de lo que es “dado”, la relación entre lo dado y lo que no es dado, etc. Como bien sabemos, no hay ninguna salida coherente de este embrollo. Si la noción de lo dado ha de ser útil, éste tiene que concebirse de manera diferente, lo cual quiere decir que tiene que ser “socializado”. Y es ésta precisamente la transformación operada por Wittgenstein. Podríamos inclusive decir que lo que él logra hacer es poner lo dado “sobre sus pies”, porque estaba “de cabeza”. Lo dado para el individuo es el marco conceptual en el que él es colocado desde el inicio y que es naturalmente un producto social. Inclusive sus *data*

son interpretados y organizados en términos de dicho marco.²² “Lo dado” no es una creación subjetiva, sino social e histórica. Es, por así decirlo, el boleto que se tiene que pagar para poder ser miembro de la sociedad y, por lo tanto, para que todo miembro de nuestra especie pueda convertirse en ser humano. Y obsérvese que, puesto que la noción de lo dado es una noción social e histórica, dicha noción se vuelve algo *a priori*, pero sólo para el individuo. Esto me lleva a la noción de concordancia.

Algo que puede decirse sin vacilar con respecto a la noción de concordancia es que Wittgenstein no tenía en mente ningún mítico contrato social. La concordancia de la cual habla no es el resultado de ninguna decisión nacional o internacional, tomada sobre la base de un democrático voto y que los hombres podrían cambiar mediante una nueva decisión. ‘Concordancia’, en el sentido de Wittgenstein, no tiene nada que ver con eso. Para que, en su sentido, haya concordancia, tienen que satisfacerse ciertas condiciones. Y es de nuestra coincidencia en reacciones y de la regularidad que manifestamos que brota la concordancia de la que Wittgenstein habla. Este acuerdo toma cuerpo en el establecimiento de un sistema colectivo de comunicación. Como ya sabemos desde *On Certainty*, en esta etapa (la “etapa” del acuerdo) no hay conocimiento todavía y la cuestión de la verdad y la falsedad aún no se plantea. Es aquí donde encontramos la certeza más pura, sobre cuya base únicamente son posibles el conocimiento, la duda, la creencia, etc. En las *Philosophical Investigations*, Wittgenstein expresa la idea, considerándola en relación con la verdad y la falsedad, de la siguiente manera: “Luego, ¿lo que tú estás diciendo es que el acuerdo humano decide lo que es verdadero y falso?” Lo que es verdadero y falso es lo que los seres humanos *dicen* y ellos concuerdan en el *lenguaje* que usan. Eso no es concordancia en opiniones, sino en forma de vida”.²³ A mí me parece que quien realmente aprehendió lo que Wittgenstein tenía en mente al hablar de concordancia y de forma de vida, entiende por qué las discusiones escépticas son absurdas. Y esto me lleva a la sección final de este trabajo.

- V -

En esta sección me propongo hacer algunos comentarios críticos sobre lo dicho acerca de las formas de vida en dos artículos: el artículo de Kripke, “Wittgenstein on Rules and Private Language”, y el de Hunter, “‘Forms of Life’ in Wittgenstein’s *Philosophical Investigations*”. Empezaré por el que, con mucho, es el más importante de ellos, es decir, el de Kripke.

²² Dicho sea de paso, esto refuerza nuestra idea de que Wittgenstein efectivamente trataba de hacer un uso histórico de la noción de forma de vida. Nótese, asimismo, que en la página 226 de las *Philosophical Investigations* él habla de formas de vida, en plural, sugiriendo con ello toda una variedad de modalidades de “lo humano”, de las que sería descabellado pensar que son compartidas en su totalidad por todos los seres de nuestra especie.

²³ L. Wittgenstein, *Ibid.*, sec. 241.

Lo primero que habría que decir es que se tiene que distinguir entre la reconstrucción que hace Kripke del **razonamiento** de Wittgenstein y su **interpretación** del argumento del lenguaje privado. Pienso que, aunque total y radicalmente equivocado en su interpretación, Kripke ofrece una reconstrucción correcta y fiel de la discusión wittgensteiniana, si bien justo sería reconocer que se le debería haber concedido más importancia a otros argumentos y no a los relacionados directamente con la cuestión de lo que es seguir una regla, porque esos otros argumentos existen. Pero, como dije, pienso que en general Kripke es fiel al **razonamiento** de Wittgenstein.

En donde, por otra parte, Kripke está fundamentalmente equivocado es en su interpretación. Si aquello en lo que he insistido aquí una y otra vez, es decir, la fuerte conexión que vale entre el lenguaje y las actividades (es decir, entre el significado y la acción) es así efectivamente y si tengo razón en ver a Wittgenstein como habiendo inventado y desarrollado un nuevo modo de pensar, una nueva forma de hacer filosofía, una nueva clase de actividad intelectual, entonces atribuirle la “invención” de una nueva “paradoja escéptica” es declaradamente absurdo. Según Kripke, “Wittgenstein inventó una nueva forma de escepticismo”.²⁴ Esto sencillamente torna a Wittgenstein total y obviamente incoherente. Wittgenstein no estaba inventando problemas ni refutando tesis: él estaba disolviendo problemas, mostrando que nunca deberían haber surgido y que si surgieron, ello se debe a confusiones. Lo que él estaba tratando de hacer era eliminar confusiones, no construir otras todavía más barrocas e intrincadas. Por lo tanto, no se puede encontrar “solución” alguna en las *Philosophical Investigations* ni en ninguno de los otros libros de Wittgenstein. Porque Wittgenstein no acepta como auténtico o genuino ningún problema filosófico. Él no creía que los hubiera. Esto podría, aunque lo dudo, ser un mero malentendido, pero en ese caso habría que reconocer que la discusión de las ideas de Wittgenstein es efectuada de manera eminentemente equívoca.

Cuando vemos lo que Kripke tiene que decir sobre las formas de vida, confirmamos nuestras aprehensiones acerca de su interpretación y, al mismo tiempo, confirmamos que está equivocado. Lo que él tiene que decir es esto: “El conjunto de respuestas en las que concordamos y la manera como se entremezclan con nuestras actividades es nuestra *forma de vida*.”²⁵ Esto, sencillamente, es demasiado poco para dar cuenta de la concepción de Wittgenstein, porque las formas de vida incluyen tanto al conjunto de respuestas que pueden darse como el conjunto de preguntas que pueden sensatamente formularse. Y si no estoy equivocado en lo que he dicho acerca de lo dado, habrá de admitirse entonces que Kripke está totalmente errado al identificar lo dado con los “hechos brutos” de la naturaleza, las reacciones naturales y así sucesivamente. Lo dado es algo construido por la sociedad para el individuo sobre la base de los hechos

²⁴ S. Kripke, “Wittgenstein on Rules and Private Language” en *Perspectives on the Philosophy of Language*. Edited by I. Block (Oxford: Basil Blackwell, 1982), p. 267. Hay traducción al español del **libro** de Kripke, hecha por Alejandro Tomasini Bassols (México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1986).

²⁵ Saul Kripke, *Ibid.*, p.289.

aludidos por Kripke. Así, pues, está claro que Kripke no ha aprehendido correcta y plenamente ni el núcleo ni el alcance de la noción de forma de vida, y ello vicia toda su presentación. ¡Podemos en verdad entender ahora cómo se las arregló para insinuar que de las *Philosophical Investigations* sería posible derivar un argumento en contra del socialismo!

Si consideráramos ahora el artículo de Hunter habría que reconocer que la situación no es mucho más alentadora. Como esfuerzo encaminado a elucidar la noción de Wittgenstein que aquí nos ha ocupado, el de Hunter es extremadamente decepcionante. Él empieza por presentar cuatro “interpretaciones”, tres de las cuales son, por lo menos como él las presenta, evidentes absurdos. Lo más sorprendente de todo es, sin embargo, su veloz abandono de la única interpretación que apunta en la dirección correcta. La versión de Hunter de su tercera interpretación es como sigue: “Decir que algo es una forma de vida es decir que es un modo de vida, o una moda (...) o una manera o estilo de vida, que tiene algo importante que ver con la estructura de clase, los valores, la religión, los tipos de industria, comercio y entretenimiento que caracterizan a un grupo de gente.”²⁶ No pienso que se requiera argumentar para probar que este *rapprochement* entre estructuras de clase con modas y con formas de vida no tienen absolutamente nada que ver con un enfoque marxista serio. Ni tampoco a nadie, con una mínima dosis de comprensión de la obra de Marx, se le habría ocurrido establecer de la misma negligente manera relaciones paralelas o idénticas entre algo y la estructura de clase y ese algo con la moda. Puesto que no hay ni una presentación coherente ni un esfuerzo por describir y discutir lo que puede llamarse la ‘lectura marxista de Wittgenstein’, lo único que puede hacerse es consignar el marcado deseo de Hunter por deshacerse tan fácil y tan rápidamente como sea posible de una sólida interpretación rival de la suya. Y es espeluznante comprobar que después de un par de comentarios más bien pueriles, Hunter abandona la cuestión y pasa a la presentación de su propia posición.

La interpretación que él favorece es llamada la ‘explicación orgánica’. Dejando de lado lo atractivo de la expresión (que él no aprovecha), esta interpretación se reduce a considerar las formas de vida como “‘algo típico de un ser humano’: típico en el sentido de estar a grandes rasgos en la misma clase que el crecimiento o la nutrición de los organismos vivos, o que la complejidad orgánica que les permite movilizarse o reaccionar en su entorno de maneras complicadas”.²⁷ A mí me parece que esta interpretación está irremisiblemente equivocada y que el mero contraste con lo que he dicho hace ver por qué. La posición de Hunter no es más que una interpretación metafísica, pseudo-biológica e individualista de las formas de vida. De ahí que podamos afirmar de la interpretación de Hunter que se trata de una manifestación contundente de incompreensión del pensamiento de Wittgenstein, independientemente de la impresionante cantidad de citas que de sus

²⁶ J.F. Hunter, “‘Forms of Life’ in Wittgenstein’s *Philosophical Investigations*” en *Essays on Wittgenstein*. Edited by E.M. Klemke (Urbana/Chicago/London: University of Illinois Press, 1971), p.277.

²⁷ J.F. Hunter, *Ibid.*, p.278.

obras ofrece. Si hay una manera de neutralizar o de inutilizar la noción de forma de vida es precisamente leyéndola como una clase de concepto ultra-científico. La interpretación de Hunter, creo, carece de toda esperanza de ser acertada.

Dado que los errores engendran errores y he mantenido que la manera como Hunter interpreta ‘forma de vida’ es completamente errada, no es de sorprender que su artículo contenga multitud de otras confusiones. Y, en verdad, éstas están allí y no es difícil hallarlas. Tómese tan sólo ‘actividad’. Según Hunter, el lenguaje es una actividad “no en el sentido de que *junto con otras cosas* constituya una actividad, sino en el sentido de que cualquier emisión es parte de una competencia general para usar las expresiones que contiene. De acuerdo con esta interpretación esta competencia sería lo que es una forma de vida”.²⁸ Ahora bien, si lo que dije antes es correcto, entonces Hunter está equivocado, porque no sólo es imposible dotar de sentido a la ecuación ‘forma de vida = competencia lingüística’, sino también porque, como ya argumenté, aunque estrechamente relacionados entre sí el lenguaje y las formas de vida no son lo mismo. Por otra parte, he estado usando ‘actividad’ como integrando el trabajo, las acciones y la conducta, es decir, la productividad y la conducta. En mi sentido, decir que hablar un lenguaje es una actividad no significa, naturalmente, que se tiene que mover la boca, hacer gestos, usar la garganta, la lengua, etc., sino que hablar en sí mismo está lógicamente ligado a otras actividades, que es lo que Hunter niega. Porque lo importante del lenguaje es, como Russell dijo (aunque en un sentido diferente y con intenciones diferentes), que tiene significado y éste se deriva de las actividades en contexto de la gente. Evidentemente, Hunter rechaza esta interpretación, pero es difícil percibir sobre qué bases. Lo que él dice representa no sólo una trivialización del concepto de actividad, puesto que ya no tiene nada que ver con la praxis sino únicamente con movimientos mecánicos, sino también de la noción de forma de vida, porque ahora resulta que las formas de vida están completamente determinadas por la naturaleza (*i.e.*, la naturaleza física). Esto, pienso, está a todas luces mal, pero lo que vale la pena notar aquí es que esta interpretación de “formas de vida” emerge de un enfoque en el que se soslayan por completo las consideraciones sociales. El enfoque en cuestión, empero, no tiene mayor solidez.

Quisiera concluir ahora enunciando en unas cuantas palabras lo que en mi opinión son las formas de vida y en qué sentido la noción es interesante e importante para la filosofía. Decir que las formas de vida son el modo como la gente vive es en un sentido trivial, pero no obstante indica algo importante, a saber, que el estudio de las formas de vida es una clase especial de estudio de los seres humanos. Si en verdad existe el examen filosófico de las formas de vida, su único posible objeto de estudio es el pensamiento humano, es decir, el pensar humano, sus instrumentos (conceptos) y su resultado (pensamiento o proposiciones). Puesto que en filosofía no hacemos psicología, nuestro estudio sólo puede efectuarse a través del estudio del lenguaje en uso. Así, pues, la

²⁸ J.F. Hunter, *Ibid.*, p.288.

investigación filosófica de las formas de vida consiste en generar elucidaciones gramaticales acerca de las expresiones de nuestro lenguaje. Uno de los principales objetivos de dicha investigación es esclarecer nuestro pensamiento y nuestro pensamiento acerca de él y luchar así contra los fantasmas metafísicos que lo atormentan.