LUDWIG WITTGENSTEIN

Investigaciones filosóficas

Altaya

GRANDES OBRAS DEL PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO

TITULO O ORIGINAL:

PHILOSOPHISCHE UNTERSUCHUNGEN

TRADUCCIÓN: ALFONSO GARCÍA SUÁREZ Y ULISES MOULINES

EDICIONES ALTAYA. S.A.

© 1958: BASIL BLACKWELL, LONDRES
© 1986. DE LA TRADUCCIÓN CASTELLANA: INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
© 1988 DE LA EDICIÓN PARA ESPAÑA Y AMÉRICA, EXEPTO MÉXICO: EDITORIAL CRITICA S.A., ARAGÓN 385, 08013 BARCELONA
© 1999, EDICIONES ALTAYA. S.A.

ISBN OBRA COMPLETA: 84-487-1250-1
ISBN VOLUMEN 30: 84-487-1280-3
DEPÓSITO LEGAL: B-L 0372-99

FOTOMECÁNICA: COVER BCN. S.L
IMPRESIÓN: LITOGRAFÍA ROSES, S.A.
ENCUADERNACIÓN: S. MÁRMOL, S.A. IMPRESO EN ESPAÑA-PRINTED IN SPAIN FECHA DE REIMPRESIÓN: AGOSTO DE 1999

Índice

Nota de los editores *4*
Prólogo *5*
Parte I *7*
Parte II *147*

Nota de los editores

Lo que aparece como Parte I de este volumen se completó en 1945. La Parte II fue escrita entre 1947 y 1949. Si Wittgenstein mismo hubiese publicado su obra habría suprimido una gran parte de lo que ocupa aproximadamente las últimas treinta páginas de la Parte I y en su lugar habría reelaborado el contenido de la Parte II reemplazándolo por otros materiales.

Hemos tenido que decidir entre lecturas de palabras y frases en todo el manuscrito. La elección nunca afectó al sentido.

Los pasajes impresos bajo una línea al pie de algunas páginas estaban redactados en hojas que Wittgenstein había cortado de otros escritos e insertado en estas páginas, sin más indicación respecto del lugar donde debían incluirse.

Las notas al pie, con el prefijo N.T., corresponden a los traductores del texto.

Las palabras que están entre dobles paréntesis son referencias de Wittgenstein a anotaciones, bien en esta obra o en otros escritos suyos que esperamos que aparecerán posteriormente.

Somos responsables de la colocación del fragmento final de la Parte II en su posición actual.

G. E. M. Anscombe

R. Rhees

Prólogo

En lo que sigue publico pensamientos que son el precipitado de investigaciones filosóficas que me han ocupado en los últimos dieciséis años. Conciernen a muchos temas: el concepto de significado, de proposición, de lógica, los fundamentos de la matemática, los estados de conciencia y otras cosas. He redactado como anotaciones, en breves párrafos, todos esos pensamientos. A veces en largas cadenas sobre el mismo tema, a veces saltando de un dominio a otro en rápido cambio.— Mi intención era desde el comienzo reunir todo esto alguna vez en un libro, de cuya forma me hice diferentes representaciones en diferentes momentos. Pero me parecía esencial que en él los pensamientos debieran progresar de un tema a otro en una secuencia natural y sin fisuras.

Tras varios intentos desafortunados de ensamblar mis resultados en una totalidad semejante, me di cuenta de que eso nunca me saldría bien. Que lo mejor que yo podría escribir siempre se quedaría sólo en anotaciones filosóficas; que mis pensamientos desfallecían tan pronto como intentaba obligarlos a proseguir, contra su inclinación natural, en una sola dirección. Y esto estaba conectado, ciertamente, con la naturaleza misma de la investigación. Ella misma nos obliga a atravesar en zigzag un amplio dominio de pensamiento en todas las direcciones. Las anotaciones filosóficas de este libro son como un conjunto de bosquejos de paisajes que han resultado de estos largos y enmarañados viajes.

Los mismos puntos, o casi los mismos, fueron continuamente tocados de nuevo desde diferentes direcciones y siempre se esbozaron nuevos cuadros. Un sinnúmero de éstos estaban mal dibujados, o carecían de personalidad, aquejados de todos los defectos de un torpe dibujante. Y cuando fueron descartados, quedó una cantidad de otros regulares que debían entonces ser ordenados, y frecuentemente recortados, para que pudieran darle al observador un cuadro del paisaje.— Así pues, este libro es en realidad sólo un álbum.

Hasta hace poco había abandonado en realidad la idea de publicar mi trabajo durante mi vida. Cierto es que aquélla revivía de tiempo en tiempo y principalmente porque me daba cuenta de que mis resultados, que yo había transmitido en lecciones, escritos y discusiones, estaban en circulación diversamente malentendidos, más o menos aguados o mutilados. Ello instigó mi vanidad y tuve dificultades para aquietarla.

Hace cuatro años tuve ocasión de volver a leer mi primer libro (el Tractatus logico-philosophicus) y de explicar sus pensamientos. Entonces me pareció de repente que debía publicar juntos esos viejos pensamientos y los nuevos, que éstos sólo podían recibir su correcta iluminación con el contraste y en el trasfondo de mi viejo modo de pensar.

Pues, desde que hace dieciséis años comencé a ocuparme de nuevo de filosofía, hube

de reconocer graves errores en lo que había suscrito en ese primer libro. A advertir estos errores me ha ayudado — en un grado que apenas yo mismo puedo apreciar — la crítica que mis ideas han encontrado en Frank Ramsey — con quien las he discutido durante los dos últimos años de su vida en innumerables conversaciones. — Más aún que a esta crítica — siempre potente y certera — le debo a la que un profesor de esta Universidad, el Sr. P. Sraffa, ha practicado durante muchos años sin interrupción sobre mis pensamientos. A este aguijón le debo las ideas más ricas en consecuencias de este escrito.

Por más de una razón lo que publico aquí tendrá puntos de contacto con lo que otros escriben hoy.— Si mis anotaciones no portan ningún sello propio que las señale como mías — no quiero tampoco reclamarlas ya como mi propiedad.

Las entrego con dudosos sentimientos sobre su publicidad. Que este trabajo, en su miseria y en la oscuridad de este tiempo, esté destinado a arrojar luz en un cerebro u otro, no es imposible; pero ciertamente no es probable.

No quisiera con mi escrito ahorrarles a otros el pensar, sino, si fuera posible, estimular a alguien a tener pensamientos propios. Me hubiera gustado producir un buen libro. Eso no ha sucedido, pero ya pasó el tiempo en que yo podría haberlo mejorado.

Cambridge, enero de 1945

Parte I

1. Agustín, en las Confesiones (1.8): «Cum ipsi (majores nomines) appellabant rem aliquam, et cum secundum eam vocem corpus ad aliquid movebant, videbam, et tenebam hoc ab eis vocari rem illam, quod sonabant, cum eam vellent ostendere. Hoc autem eos velle ex motu corporis aperiebatur: tamquam verbis naturalibus omnium gentium, quae fiunt vultu et nutu oculorum, ceterorumque membrorum actu, et sonitu vocis indicante affectionem animi in petendis, habendis, rejiciendis, fugiendisve rebus. Ita verba in variis sententiis locis suis posita, et crebro audita, quarum rerum signa essent, paulatim colligebam, measque jam volúntales, edomito in eis signis ore, per haec enuntiabam».

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

En estas palabras obtenemos, a mi parecer, una determinada figura de la esencia del lenguaje humano. Concretamente ésta: Las palabras del lenguaje nombran objetos — las oraciones son combinaciones de esas denominaciones.

— En esta figura del lenguaje encontramos las raíces de la idea: Cada palabra tiene un significado. Este significado está coordinado con la palabra. Es el objeto por el que está la palabra.

De una diferencia entre géneros de palabras no habla Agustín. Quien así describe el aprendizaje del lenguaje piensa, creo yo, primariamente en sustantivos como «mesa», «silla», «pan» y en nombres de personas, y sólo en segundo plano en los nombres de ciertas acciones y propiedades, y piensa en los restantes géneros de palabras como algo que ya se acomodará.

Piensa ahora en este empleo del lenguaje: Envío a alguien a comprar. Le doy una hoja que tiene los signos: «cinco manzanas rojas». Lleva la hoja al tendero, y éste abre el cajón que tiene el signo «manzanas»; luego busca en una tabla la palabra «rojo» y frente a ella encuentra una muestra de color; después dice la serie de los números cardinales — asumo que la sabe de memoria — hasta la palabra «cinco» y por cada numeral toma del cajón una manzana que tiene el color de la muestra.

— Así, y similarmente, se opera con palabras. — «¿Pero cómo sabe dónde y cómo debe consultar la palabra 'rojo' y qué tiene que hacer con la palabra 'cinco'?» — Bueno, yo asumo que actúa como he descrito. Las explicaciones tienen en algún lugar un final.— ¿Pero cuál es el significado de la palabra «cinco»?— No se habla aquí en absoluto de tal cosa; sólo de cómo se usa la palabra «cinco».

2. Ese concepto filosófico del significado reside en una imagen primitiva del modo y manera en que funciona el lenguaje. Pero también puede decirse que es la imagen de un lenguaje más primitivo que el nuestro.

Imaginémonos un lenguaje para el que vale una descripción como la que ha dado Agustín: El lenguaje debe servir a la comunicación de un albañil A con su ayudante B. A construye un edificio con piedras de construcción; hay cubos, pilares, losas y vigas. B tiene que pasarle las piedras y justamente en el orden en que A las necesita. A este fin se sirven de un lenguaje que consta de las palabras: «cubo», «pilar», «losa», «viga». A las grita — B le lleva la piedra que ha aprendido a llevar a ese grito. — Concibe éste como un lenguaje primitivo completo.

3. Agustín describe, podríamos decir, un sistema de comunicación; sólo que no todo lo que llamamos lenguaje es este sistema. Y esto debe decirse en muchos casos en que surge la cuestión: «¿Es esta representación apropiada o inapropiada?» La respuesta es entonces: «Sí, apropiada; pero sólo para este dominio estrictamente circunscrito, no para la totalidad de lo que pretendemos representar».

Es como si alguien explicara: «Los juegos consisten en desplazar cosas sobre una superficie según ciertas reglas...» — y le respondiéramos: Pareces pensar en juegos de tablero; pero ésos no son todos los juegos. Puedes corregir tu explicación restringiéndola expresamente a esos juegos.

4. Imagínate una escritura en que las letras sirviesen para designar los sonidos, pero también para designar la acentuación, y como signos de puntuación. (Una escritura puede concebirse como un lenguaje para describir pautas sonoras). Imagínate ahora que alguien entendiese esa escritura como si cada letra correspondiera simplemente a un sonido y no tuviesen también las letras funciones enteramente diferentes. Una concepción tan simplista de la escritura se asemeja a la concepción del lenguaje de Agustín.

5. Si se considera el ejemplo de §1, se puede quizá vislumbrar hasta qué punto la concepción general del significado de la palabra circunda al lenguaje de un halo que hace imposible la visión clara.— Disipa la niebla estudiar los fenómenos del lenguaje en géneros primitivos de su empleo en los que se puede dominar con la vista claramente la finalidad y el funcionamiento de las palabras.

El niño emplea esas formas primitivas de lenguaje cuando aprende a hablar. El aprendizaje del lenguaje no es aquí una explicación, sino un adiestramiento.

6. Podríamos imaginarnos que el lenguaje de §2 fuese el lenguaje total de A y B, y hasta el lenguaje total de una tribu. Los niños son educados para realizar estas

acciones, para usar con ellas estas palabras y para reaccionar así a las palabras de los demás.

Una parte importante del adiestramiento consistirá en que el instructor señale los objetos, dirija la atención del niño hacia ellos y pronuncie a la vez una palabra; por ejemplo, la palabra «losa» mientras muestra esa forma. (No quiero llamar a esto «explicación ostensiva» o «definición ostensiva», porque el niño aún no puede preguntar por la denominación. Lo llamaré «enseñanza ostensiva de palabras». Digo que formará una parte importante del adiestramiento porque así ocurre entre los seres humanos, no porque no pudiera imaginarse de otro modo). Puede decirse que esta enseñanza ostensiva de palabras establece una conexión asociativa entre la palabra y la cosa. ¿Pero qué quiere decir esto? Pues bien, puede querer decir diversas cosas; pero se piensa muy de inmediato en que al niño le viene a la mente la figura de la cosa cuando oye la palabra. Pero entonces, si sucede esto — ¿es ésta la finalidad de la palabra?— Sí, puede ser la finalidad.— Puedo imaginarme tal empleo de las palabras (de series de sonidos). (Pronunciar una palabra es como tocar una tecla en el piano de la imaginación). Pero en el lenguaje de §2 no es la finalidad de las palabras evocar imágenes. (Pudiera ciertamente descubrirse que es provechoso para la verdadera finalidad).

Pero si la enseñanza ostensiva produce esto — ¿debo decir que produce la comprensión de la palabra? ¿No entiende la exclamación «¡losa!» el que actúa de acuerdo con ella de tal y cual modo?— La enseñanza ostensiva ayudó indudablemente a producir esto, pero sólo junto con una determinada instrucción. Con una diferente instrucción la misma enseñanza ostensiva habría producido una comprensión enteramente diferente.

«Al conectar la barra con la palanca puse el freno.»— Sí, dado todo el resto del mecanismo. Sólo como parte de éste es ella la palanca de freno, y separada de su soporte no es siquiera una palanca, sino que puede ser cualquier cosa o nada.

7. En la práctica del uso del lenguaje (2) una parte grita las palabras, la otra actúa de acuerdo con ellas; en la instrucción en el lenguaje se encontrará este proceso: El aprendiz nombra los objetos. Esto es, pronuncia la palabra cuando el instructor señala la piedra.— Y se encontrará aquí un ejercicio aún más simple: el alumno repite las palabras que el maestro le dice — ambos procesos se asemejan al lenguaje.

Podemos imaginarnos también que todo el proceso del uso de palabras en (2) es uno de esos juegos por medio de los cuales aprenden los niños su lengua materna. Llamaré a estos juegos «juegos de lenguaje» y hablaré a veces de un lenguaje primitivo como un juego de lenguaje.

Y los procesos de nombrar las piedras y repetir las palabras dichas podrían llamarse también juegos de lenguaje. Piensa en muchos usos que se hacen de las palabras en juegos en corro.

Llamaré también «juego de lenguaje» al todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretejido.

8. Contemplemos una ampliación del lenguaje (2). Aparte de las cuatro palabras

«cubo», «pilar», etc., contiene una serie de palabras que se usan como el tendero en (1) usó los numerales (puede ser la serie de las letras del alfabeto); además, dos palabras, que pudieran ser «allí» y «esto» (porque ello ya indica aproximadamente su finalidad) y que se usan en conexión con un ademán demostrativo; y finalmente una cantidad de muestras de colores. A da una orden del tipo: «d-losa-allí». A la vez le hace ver al ayudante una muestra de color y con la palabra «allí» señala un lugar del solar. B toma del surtido de losas una del color de la muestra por cada letra del alfabeto hasta la «d» y las lleva al sitio que A designa.— En otras ocasiones A da la orden: «esto-allí». Con «esto» apunta a una piedra de construcción. Etcétera.

9. Cuando el niño aprende este lenguaje, tiene que aprender de memoria la serie de los 'numerales' a, b, c,... Y tiene que aprender su uso.— ¿Se encontrará también en esta instrucción una enseñanza ostensiva de las palabras?— Bueno, se señalan, por ejemplo, losas y se cuenta: «a, b, c losas».— Más similar a la enseñanza ostensiva de las palabras«cubo», «pilar», etc., sería la enseñanza ostensiva de los numerales que sirven, no para contar, sino para designar grupos de cosas captables con la vista. Así aprenden de hecho los niños el uso de los primeros cinco o seis numerales.

¿Se enseñan también «allí» y «esto» ostensivamente? — ¡Imagínate cómo podría acaso enseñarse su uso! Se señala con ellos a lugares y cosas — pero aquí este señalar ocurre también en el uso de las palabras y no sólo en el aprendizaje del uso.—

10. ¿Qué designan, pues, las palabras de este lenguaje?— ¿Cómo debe mostrarse lo que designan si no es en su modo de uso? Y ya lo hemos descrito. La expresión «esta palabra designa esto» tiene que convertirse también en una parte de esta descripción. O: la descripción debe hacerse en la forma «La palabra... designa...».

Ahora bien, se puede por cierto abreviar la descripción del uso de la palabra «losa» de modo que se diga que esa palabra designa este objeto. Esto se hará si, por ejemplo, se trata meramente de eliminar el malentendido de que la palabra «losa» se refiere a la forma de piedra de construcción que de hecho llamamos «cubo» — pero se conoce el modo y manera de este 'referir', esto es, el uso de estas palabras en lo restante.

Y del mismo modo puede decirse que los signos «a», «b», etc., designan números; cuando esto, pongamos por caso, elimina el malentendido de que «a», «b», «c» desempeñan en el lenguaje el papel que desempeñan en realidad «cubo», «losa», «pilar». Y puede también decirse que «c» designa este número y no aquél; cuando con ello, pongamos por caso, se explica que las letras han de emplearse en la secuencia a, b, c, d, etc., y no en la secuencia a, b, d, c.

¡Pero con asimilar así mutuamente las descripciones del uso de las palabras no se vuelve este uso más semejante! Pues, como vemos, es totalmente desigual.

11. Piensa en las herramientas de una caja de herramientas: hay un martillo, unas tenazas, una sierra, un destornillador, una regla, un tarro de cola, cola, clavos y

tornillos.— Tan diversas como las funciones de estos objetos son las funciones de las palabras. (Y hay semejanzas aquí y allí).

Ciertamente, lo que nos desconcierta es la uniformidad de sus apariencias cuando las palabras nos son dichas o las encontramos escritas o impresas. Pero su empleo no se nos presenta tan claramente. ¡En particular cuando filosofamos!

12. Es como cuando miramos la cabina de una locomotora: hay allí manubrios que parecen todos más o menos iguales. (Esto es comprensible puesto que todos ellos deben ser asidos con la mano). Pero uno es el manubrio de un cigüeñal que puede graduarse de modo continuo (regula la apertura de una válvula); otro es el manubrio de un conmutador que sólo tiene dos posiciones efectivas: está abierto o cerrado; un tercero es el mango de una palanca de frenado: cuanto más fuerte se tira, más fuerte frena; un cuarto es el manubrio de una bomba: sólo funciona mientras uno lo mueve de acá para allá.

13. Cuando decimos: «toda palabra del lenguaje designa algo» todavía no se ha dicho con ello, por de pronto, absolutamente nada, a no ser que expliquemos exactamente qué distinción deseamos hacer. (Bien pudiera ser que quisiéramos distinguir las palabras del lenguaje (8) de palabras 'sin significado' como las que aparecen en poemas de Lewis Carroll o de palabras como «ixuxú» en algunas canciones).

14. Imagínate que alguien dijese: «Todas las herramientas sirven para modificar algo. Así, el martillo la posición del clavo, la sierra la forma de la tabla, etc.»— ¿Y qué modifican la regla, el tarro de cola, los clavos?— «Nuestro conocimiento de la longitud de una cosa, la temperatura de la cola y la solidez de la caja.» ¿Se ganaría algo con esta asimilación de expresiones?—

15. Más directamente se aplica quizá la palabra «designar» cuando el signo está sobre el objeto designado. Supón que las herramientas que A emplea en la construcción llevan determinados signos. Cuando A le muestra al ayudante un tal signo, éste trae la herramienta provista del signo.

Así, y de maneras más o menos semejantes, designa un nombre una cosa y se da un nombre a una cosa.— Resultará frecuentemente provechoso decirnos mientras filosofamos: Nombrar algo es similar a fijar un rótulo en una cosa.

16. ¿Qué hay de las muestras de color que A le presenta a B? — ¿pertenecen al lenguaje? Bueno, como se quiera. No pertenecen al lenguaje de palabras; pero si le digo a alguien:«Pronuncia la palabra 'la'», contarás esta segunda «'la'» también dentro de la oración. Y sin embargo juega un papel enteramente similar al de una muestra de color en el juego de lenguaje (8); a saber, es una muestra de lo que el otro debe decir.

Es lo más natural, y lo que menos confusión provoca, contar las muestras entre las herramientas del lenguaje.

((Anotación sobre el pronombre reflexivo «esta oración»).)

17. Nos sería posible decir: en el lenguaje (8) tenemos diferentes géneros de palabras.

Pues las funciones de la palabra «losa» y de la palabra «cubo» son más semejantes entre sí que las de «losa» y «d». Pero, cómo agrupemos las palabras en géneros dependerá de la finalidad de la clasificación— y de nuestra inclinación.

Piensa en los diferentes puntos de vista desde los que pueden clasificarse herramientas en géneros de herramientas. O piezas de ajedrez en géneros de piezas.

18. Que los lenguajes (2) y (8) consten sólo de órdenes no debe perturbarte. Si quieres decir que no son por ello completos, pregúntate si nuestro lenguaje es completo — si lo era antes de incorporarle el simbolismo químico y la notación infinitesimal, pues éstos son, por así decirlo, suburbios de nuestro lenguaje. (¿Y con cuántas casas o calles comienza una ciudad a ser ciudad?) Nuestro lenguaje puede verse como una vieja ciudad: una maraña de callejas y plazas, de viejas y nuevas casas, y de casas con anexos de diversos períodos; y esto rodeado de un conjunto de barrios nuevos con calles rectas y regulares y con casas uniformes.

19. Puede imaginarse fácilmente un lenguaje que conste sólo de órdenes y partes de batalla.— O un lenguaje que conste sólo de preguntas y de expresiones de afirmación y de negación. E innumerables otros. — E imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida.

¿Pero qué hay de esto: Es el grito «¡Losa!» en el ejemplo (2) una oración o una palabra?— Si es una palabra, no tiene por cierto el mismo significado que la homófona de nuestro lenguaje ordinario, pues en §2 es una llamada. Pero si es una oración, no es por cierto la oración elíptica «¡Losa!» de nuestro lenguaje. Por lo que toca a la primera pregunta, puedes llamar a «¡Losa!» una palabra y también una oración; quizá sea más acertado una Oración degenerada' (como se habla de una hipérbola degenerada), y justamente es nuestra oración 'elíptica'.— Pero ésa es por cierto sólo una forma abreviada de la oración «¡Tráeme una losa!» y no hay esa oración en el ejemplo (2).— ¿Pero por qué no debiera, a la inversa, llamar a la oración «¡Tráeme una losa!» una prolongación de la oración «¡Losa!»?— Porque quien grita «¡Losa!» significa en realidad: «¡Tráeme una losa!».— ¿Pero cómo haces esto: significar eso mientras dices «Losa»? ¿Te repites interiormente la oración no abreviada? ¿Y por qué, para decir lo que otro significa con el grito «¡Losa!», debo traducir esa expresión en otra distinta? Y si significan lo mismo — ¿por qué no debo decir: «cuando él dice '¡Losa!', significa '¡Losa!'»? O: ¿por qué no has de poder significar «¡Losa!», si puedes significar «¡Tráeme la losa!»? — Pero si grito «¡Losa!», ¡lo que quiero es que él me traiga una losa!. Ciertamente, ¿pero consiste 'querer esto' en que pienses de alguna forma una oración diferente de la que dices?—

20. Pero cuando alguien dice «¡Tráeme una losa!», parece ahora que él podría significar esta expresión como una sola palabra larga: esto es, correspondiente a la palabra «¡Losa!». — ¿Se puede, entonces, significarla unas veces como una sola palabra y otras como tres palabras? ¿Y cómo se la significa ordinariamente? — Creo que propenderemos a decir: Significamos la oración como una oración de tres palabras cuando la usamos en contraposición a otras oraciones como «Tiéndeme una

losa», «Tráete una losa», «Trae dos losas», etc., en contraposición, pues, a oraciones que contienen la palabra de nuestra orden en otras combinaciones. — ¿Pero en qué consiste usar una oración en contraposición a otras oraciones? ¿Le vienen a uno a las mientes quizá esas oraciones? ¿Y todas ellas? ¿Y mientras se dice aquella oración, o antes, o después?— ¡No! Aun cuando una explicación semejante resulte para nosotros tentadora, sólo necesitamos pensar un instante en lo que sucede realmente para ver que andamos aquí por mal camino. Decimos que usamos la orden en contraposición a otras oraciones porque nuestro lenguaje contiene la posibilidad de esas otras oraciones.

Quien no entienda nuestro lenguaje, un extranjero que hubiera oído frecuentemente que alguien daba la orden «¡Tráeme una losa!», podría formar la opinión de que toda esta serie de sonidos es una palabra y que corresponde quizá a la palabra para «piedra de construcción» en su lenguaje. Si luego él mismo diera esta orden, quizá la pronunciaría de otro modo y nosotros diríamos: La pronuncia tan extrañamente porque la tiene por una sola palabra. — ¿Pero no ocurre también algo diferente dentro de él cuando la pronuncia — algo que corresponda al hecho de que él concibe la oración como una sola palabra?— Puede ocurrir lo mismo dentro de él o algo diferente. ¿Pues qué ocurre dentro de ti cuando das una orden así?; ¿eres consciente de que consta de tres palabras mientras la pronuncias? Ciertamente, tú dominas ese lenguaje — en el que también hay aquellas otras oraciones — ¿pero es ese dominio algo que ‘sucede’ mientras pronuncias la oración?— Y ya he admitido que el extraño probablemente pronuncie de modo diferente la oración que concibe de modo diferente; pero lo que llamamos su errónea concepción no necesita residir en algo que acompañe la emisión de la orden.

La oración es ‘elíptica’ no porque omita algo que nosotros significamos cuando la pronunciamos, sino porque es abreviada — en comparación con un determinado modelo de nuestra gramática.— Podría ciertamente hacerse aquí la objeción: «Concedes que la oración abreviada y la no abreviada tienen el mismo sentido.— Así pues, ¿qué sentido tienen? ¿No hay entonces una expresión verbal de ese sentido?» — ¿Pero no consiste el mismo sentido de las oraciones en su mismo empleo?— (En ruso se dice «piedra roja» en vez de «la piedra es roja»; ¿les falta la cópula en el sentido o añaden la cópula mentalmente?)

21. Imagínate un juego de lenguaje en el que B, respondiendo a la pregunta de A, dé parte del número de losas o cubos que hay en una pila, o de los colores y formas de las piedras de construcción que están aquí y allá.— Así, un parte podría sonar: «Cinco losas». ¿Cuál es entonces la diferencia entre el parte o la aserción, «Cinco losas», y la orden, «¡Cinco losas!»?— Bueno, el papel que la emisión de estas palabras juega en el juego de lenguaje. Probablemente también será diferente el tono en que se pronuncian, y el semblante y muchas otras cosas. Pero podemos también imaginarnos que el tono es el mismo — pues una orden y un parte pueden pronunciarse en varios tonos y con varios semblantes — y que la diferencia reside sólo en el empleo.

(Ciertamente también podríamos usar las palabras «aserción» y «orden» para designar una forma gramatical de oración y una entonación; como llamamos de hecho a «¿No hace hoy un tiempo espléndido?» una pregunta, aunque se use como aserción). Podríamos imaginarnos un lenguaje en el que todas las aserciones tuviesen la forma y el tono de preguntas retóricas; o toda orden la forma de la pregunta: «¿Querrías hacer esto?» Quizás entonces se diría: «Lo que él dice tiene la forma de una pregunta, pero es realmente una orden» — esto es, tiene la función de una orden en la práctica del lenguaje. (Similar-mente se dice «Harás esto» no como profecía, sino como orden. ¿Qué la convierte en una cosa y qué en la otra?)

22. La opinión de Frege de que una aserción encierra una suposición que es lo que se asevera, se basa realmente en la posibilidad que hay en nuestro lenguaje de escribir toda oración asertiva en la forma «Se asevera que tal y cual es el caso». — Pero «Que tal y cual es el caso» no es siquiera una oración en nuestro lenguaje — no es aún una jugada en el juego de lenguaje. Y si en vez de «Se asevera que...» escribo «Se asevera: tal y cual es el caso», entonces las palabras «Se asevera» son aquí sencillamente superfluas.

Muy bien podríamos escribir también toda aserción en la forma de una pregunta seguida de afirmación; digamos: «¿Llueve? ¡Sí!» ¿Mostraría esto que toda aserción encierra una pregunta?

Se tiene el perfecto derecho a emplear un signo de aserción en contraposición, por ejemplo, a un signo de interrogación; o si se quiere distinguir una aserción de una ficción o de una suposición. Sólo es erróneo cuando se da a entender que la aserción consta entonces de dos actos, el considerar y el aseverar (adjuntar el valor de verdad o algo similar) y que ejecutamos estos actos siguiendo el signo de la oración aproximadamente como cantamos siguiendo las notas. Cantar siguiendo las notas es en verdad comparable con la lectura, en voz alta o en voz baja, de la oración escrita, pero no con el 'significar' (pensar) la oración leída.

El signo de aserción fregeano hace resaltar el inicio de la oración. Tiene, pues, una función similar a la del punto final. Distingue el período entero de una oración dentro del período. Si oigo a alguien decir «llueve», pero no sé si he oído el inicio y el final del período, entonces esa oración no es para mí un medio de comprensión.

(Nota valida aquí y para lo que sigue: estas especies de notas al pie, que en lo sucecivo irán apareciendo, no son mas que recortes de otros trabajos de Wittgenstein, que él mismo intercaló en estas posiciones sin dar mayores indicaciones de la relación que guardan con el resto del texto)

Imaginemos una figura que represente un boxeador en una determinada posición de combate. Pues bien, esa figura puede usarse para comunicarle a alguien cómo debe estar o mantenerse; o cómo no debe estar; o cómo ha estado parado un determinado hombre en tal y cual lugar; o etc., etc. Se podría llamar a esta figura (en terminología química) un radical proposicional. Similarmente concibió Frege la «suposición».

23. ¿Pero cuántos géneros de oraciones hay? ¿Acaso aserción, pregunta y orden?— Hay innumerables géneros: innumerables géneros diferentes de empleo de todo lo que llamamos «signos», «palabras», «oraciones». Y esta multiplicidad no es algo fijo, dado de una vez por todas-, sino que nuevos tipos de lenguaje, nuevos juegos de lenguaje, como podemos decir, nacen y otros envejecen y se olvidan. (Una figura aproximada de ello pueden dárnosla los cambios de la matemática).

La expresión «juego de lenguaje» debe poner de relieve aquí que hablar el lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida.

Ten a la vista la multiplicidad de juegos de lenguaje en estos ejemplos y en otros:

Dar órdenes y actuar siguiendo órdenes —
Describir un objeto por su apariencia o por sus medidas—
Fabricar un objeto de acuerdo con una descripción (dibujo)—
Relatar un suceso —
Hacer conjeturas sobre el suceso —
Formar y comprobar una hipótesis —
Presentar los resultados de un experimento mediante tablas y diagramas—
Inventar una historia; y leerla—
Actuar en teatro—
Cantar a coro—
Adivinar acertijos—
Hacer un chiste; contarlo—
Resolver un problema de aritmética aplicada—
Traducir de un lenguaje a otro—
Suplicar, agradecer, maldecir, saludar, rezar.

— Es interesante comparar la multiplicidad de herramientas del lenguaje y de sus modos de empleo, la multiplicidad de géneros de palabras y oraciones, con lo que los lógicos han dicho sobre la estructura del lenguaje. (Incluyendo al autor del Tractatus logico-philosophicus).

24. Quien no tenga a la vista la multiplicidad de juegos de lenguaje quizá se vea inclinado a preguntas como ésta: «¿Qué es una pregunta?»— ¿Es la constatación de que no sé esto y aquello o la constatación de que quisiera que el otro me dijera...? ¿O es la descripción de mi estado mental de incertidumbre?— ¿Y es el grito «¡Auxilio!» una descripción de esa índole?

Piensa en cuántas cosas heterogéneas se llaman «descripción»: descripción de la posición de un cuerpo por medio de sus coordenadas; descripción de una expresión facial; descripción de una sensación táctil; de un estado de ánimo.

Se puede ciertamente sustituir la forma ordinaria de la pregunta por la de la

constatación o la descripción: «Quiero saber si...» o «Estoy en duda sobre si...» — pero con ello no se han aproximado mutuamente los diversos juegos de lenguaje.

La significación de esas posibilidades de transformación, por ejemplo, de todas las oraciones asertivas en oraciones que comienzan con la cláusula «Yo pienso» o «Yo creo» (y por tanto, por así decirlo, en descripciones de mi vida interior) se verá claramente en otro lugar. (Solipsismo).

25. Se dice a veces: los animales no hablan porque les falta la capacidad mental. Y esto quiere decir: «no piensan y por eso no hablan». Pero: simplemente no hablan. O mejor: no emplean el lenguaje — si prescindimos de las formas más primitivas de lenguaje.— Ordenar, preguntar, relatar, charlar pertenecen a nuestra historia natural tanto como andar, comer, beber, jugar.

26. Se piensa que aprender el lenguaje consiste en dar nombres a objetos. A saber: a seres humanos, formas, colores, dolores, estados de ánimo, números, etc. Como se dijo: nombrar es algo similar a fijar un rótulo en una cosa. Se puede llamar a eso una preparación para el uso de una palabra. ¿Pero para qué es una preparación?

27. «Nombramos las cosas y podemos entonces hablar de ellas, referirnos a ellas en el discurso.»— Como si con el acto de nombrar ya estuviera dado lo que hacemos después. Como si sólo hubiera una cosa que se llama: «hablar de cosas». Mientras que en realidad hacemos las cosas más heterogéneas con nuestras oraciones. Pensemos sólo en las exclamaciones. Con sus funciones totalmente diversas.

¡Agua! ¡Fuera!
¡Ay!
¡Auxilio!
¡Bien!
¡No!

¿Estás aún inclinado a llamar a estas palabras «denominaciones de objetos»?

En los lenguajes (2) y (8) no había un preguntar por la denominación. Ésta y su correlato, la explicación ostensiva, son, podríamos decir, un juego de lenguaje por sí mismo. Esto quiere decir realmente: somos educados, adiestrados, para preguntar: «¿Cómo se llama esto?» — a lo que sigue el nombrar. Y hay también un juego de lenguaje: Inventar un nombre para algo. Y, por tanto, decir: «Esto se llama...», y entonces emplear el nuevo nombre. (Así, por ejemplo, los niños dan nombres a sus muñecos y luego hablan de ellos y a ellos. ¡Piensa igualmente cuan singular es el uso del nombre de una persona para llamar al individuo nombrado!)

28. Se puede definir ostensivamente un nombre de persona, un nombre de un color, el nombre de un material, un numeral, el nombre de un punto cardinal, etc. La definición del número dos «Esto se llama ‘dos’» — mientras se señalan dos nueces — es perfectamente exacta.— ¿Pero cómo se puede definir así el dos? Aquel a quien

se da la definición no sabe qué se quiere nombrar con «dos»; ¡supondrá que nombras ese grupo de nueces!— Puede suponer eso; pero quizá no lo suponga. A la inversa, cuando quiero asignar un nombre a ese grupo de nueces, él podría también malentenderlo como un numeral. E igualmente, cuando explico ostensivamente un nombre de persona, él podría considerarlo como nombre de un color, como designación de una raza e incluso como nombre de un punto cardinal. Es decir, la definición ostensiva puede en todo caso ser interpretada de maneras diferentes.

29. Quizá se diga: el dos sólo puede definirse ostensivamente así: «Este número se llama 'dos'». Pues la palabra «número» indica aquí en qué lugar del lenguaje, de la gramática, ponemos la palabra. Pero esto significa que la palabra «número» tiene que ser explicada antes de que esa definición ostensiva pueda ser entendida.— La palabra «número» de la definición indica realmente ese lugar, el puesto en el que colocamos la palabra. Y podemos prevenir malentendidos diciendo: «Este color se llama así y asá», «Esta longitud se llama así y asá», etc. Es decir: De ese modo se evitan a veces malentendidos. ¿Pero se puede interpretar la palabra «color», o «longitud», sólo de ese modo?— Bueno, sólo tenemos que explicarlas.— ¡Explicarlas, pues, por medio de otras palabras! ¿Y qué pasa con la última explicación en esta cadena? (No digas «No hay una 'última' explicación». Eso es justamente como si quisieras decir: «No hay una última casa en esta calle; siempre se puede edificar una más»).

Que la palabra «número» sea necesaria en la definición ostensiva del dos depende de si sin esa palabra él la interpreta de modo distinto a como yo deseo. Y eso dependerá de las circunstancias bajo las que se da y de la persona a la que se la doy.

Y cómo 'interpreta' él la definición se muestra en el uso que hace de la palabra explicada.

30. Se podría, pues, decir: La definición ostensiva explica el uso — el significado — de la palabra cuando ya está claro qué papel debe jugar en general la palabra en el lenguaje. Así, cuando sé que otro me quiere explicar el nombre de un color, la explicación ostensiva «Esto se llama 'sepia'» me ayudará a entender la palabra.— Y esto puede decirse si no se olvida que ahora se originan todo tipo de cuestiones en relación con las palabras «saber» o «estar claro».

Tiene uno que saber (o poder) ya algo para poder preguntar por la denominación. ¿Pero qué tiene uno que saber?

31. Cuando se le muestra a alguien la pieza del rey en ajedrez y se dice «Éste es

---

¿Se podría, para explicar la palabra «rojo», señalar algo no rojo? Esto sería como si a alguien cuyo castellano no es fuerte se le debiera explicar la palabra «modesto» y como explicación se señalase a un hombre arrogante y se dijese: «Ése no es modesto». No es ningún argumento contra tal modo de explicación el que sea equívoca. Toda explicación puede ser malentendida.

Pero bien pudiera preguntarse: ¿Debemos llamar todavía a esto una «explicación»?— Pues, naturalmente, juega en el cálculo un papel distinto que lo que ordinariamente llamamos «explicación ostensiva» de la palabra «rojo»; aun cuando tenga las mismas consecuencias prácticas, el mismo efecto sobre el aprendiz.

el rey», no se le explica con ello el uso de esa pieza — a no ser que él ya conozca las reglas del juego salvo en este último extremo: la forma de una pieza del rey. Se puede imaginar que ha aprendido las reglas del juego sin que se le mostrase realmente una pieza. La forma de la pieza del juego corresponde aquí al sonido o a la configuración de la palabra.

Puede también imaginarse que alguien haya aprendido el juego sin aprender las reglas o sin formularlas. Quizás ha aprendido primero observando juegos de tablero muy simples y ha progresado a otros cada vez más complicados. También se le podría dar la explicación: «Éste es el rey» — si se le mostrasen, por ejemplo, piezas de ajedrez con una forma que le resultase desconocida. También esta explicación le enseña el uso de la pieza sólo porque, como podríamos decir, ya estaba preparado el lugar en el que se colocaría. O también: Sólo diremos que le enseña el uso si el lugar ya está preparado. Y es así aquí, no porque aquel a quien le damos la explicación ya conozca las reglas, sino porque en otro sentido ya domina un juego.

Considera aún este caso.· Le explico a alguien el ajedrez; y comienzo señalando una pieza y diciendo: «Éste es el rey. Puede moverse así y así, etc., etc.».— En este caso diremos: las palabras «Este es el rey» (o «Esta se llama ‘rey’») son una explicación de la palabra sólo si el aprendiz ya ‘sabe lo que es una pieza de un juego’. Es decir, si ya ha jugado otros juegos o ha observado ‘con comprensión’ el juego de otros — y cosas similares. Sólo entonces podrá también preguntar relevantemente al aprender el juego: «¿Cómo se llama esto?» — a saber, esta pieza del juego.

Podemos decir: Sólo pregunta con sentido por la denominación quien ya sabe servirse de ella.

Podemos también imaginarnos que el interrogado responde: «Decide la denominación tú mismo» — y ahora el que ha preguntado debe responder de todo por sí mismo.

32. Quien llega a un país extraño aprenderá a veces el lenguaje de los nativos por medio de explicaciones ostensivas que ellos le den; y a menudo tendrá que adivinar la interpretación de estas explicaciones y adivinar unas veces correctamente y otras erróneamente.

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

33. Y qué si se objetara: «¡No es verdad que ya tenga uno que dominar un juego de lenguaje a fin de entender una definición ostensiva, sino que sólo tiene — evidentemente— que saber (o conjeturar) a dónde señala el que explica! Si, por ejemplo, a la forma del objeto, o a su color, o al número, etc., etc.» — ¿Y en qué consiste eso — ‘señalar la forma’, ‘señalar el color’? ¡Señala un trozo de papel!— ¡Y ahora señala su forma, ahora su color, ahora su numero (ésto suena

raro)!— Pues bien, ¿cómo lo has hecho?— Dirás, que al señalar has ‘significado’ cada vez algo distinto. Y si preguntó cómo sucede esto, dirás que has concentrado tu atención en el color, forma, etc. Pero ahora pregunto una vez más cómo sucede esto.
Piensa que alguien señala un jarrón y dice: «¡Mira ese magnífico azul! — la forma no viene al caso».— O: «¡Mira qué magnífica forma! — el color es indiferente». Es indudable que harás algo diferente cuando sigas estas dos invitaciones. ¿Pero siempre haces lo mismo cuando diriges tu atención al color? ¡Imagínate diferentes casos! Indicaré unos cuantos: «¿Es ese azul el mismo que ese de ahí? ¿Ves alguna diferencia?»—

Mezclas colores y dices: «Es difícil acertar con este azul del cielo».
«¡Está mejorando, ya se ve de nuevo el cielo azul!» «¡Mira qué distintos efectos hacen estos dos azules!» «¿Ves allí el libro azul? Tráelo aquí.» «Esta señal luminosa azul significa...» «Cómo se llama este azul? — ¿Es ‘índigo’?» El dirigir la atención al color se efectúa a veces suprimiendo con la mano el contorno de la forma; o no dirigiendo la vista al perfil de la cosa; o mirando fijamente el objeto y tratando de recordar dónde se ha visto ya ese color.

Se dirige la atención a la forma a veces trazándola, otras veces pestañeando para no ver claramente el color, etc. Quiero decir: esto y cosas similares suceden mientras se ‘dirige la atención a esto y aquello’. Pero no es sólo esto lo que nos permite decir que alguien dirige su atención a la forma, el color, etc. Como una jugada de ajedrez no consiste sólo en desplazar una pieza de tal y cual manera sobre el tablero — pero tampoco en los pensamientos y sentimientos del jugador que acompañan la jugada; sino en las circunstancias que llamamos: «jugar una partida de ajedrez», «resolver un problema de ajedrez» y cosas similares.

34. Pero supón que alguien dijese: «Siempre hago lo mismo cuando dirijo mi atención a la forma: sigo el contorno con los ojos y siento con ello...». Y supón que éste le diese a otro la explicación ostensiva «Esto se llama ‘círculo’»mientras, con todas esas vivencias, señala un objeto circular — ¿no puede el otro pese a todo interpretar de modo distinto la explicación, aun cuando vea al que explica seguir la forma con los ojos y aun cuando sienta lo que siente el que explica? Es decir: esta ‘interpretación’ puede también consistir en cómo haga él ahora uso de la palabra explicada; por ejemplo, a dónde señala cuando recibe la orden «¡Señala un círculo!». — Pues ni la expresión «significar la explicación detal y cual modo» ni la expresión «interpretar la explicación de tal y cual modo» designan un proceso que acompañe al dar y oír la explicación.

35. Hay ciertamente lo que puede llamarse «vivencias características» del señalar, pongamos por caso, a la forma. Por ejemplo, seguir el contorno con el dedo, o con la mirada, al señalar.— Pero así como esto no sucede en todos los casos en los que ‘significo la forma’, así tampoco sucede en todos estos casos ningún otro proceso característico.— Pero además, aunque una cosa así se repitiese en todos, dependería aún de las circunstancias — o sea, de lo que sucediese antes y después del señalar

— el que dijésemos «Ha señalado la forma y no el color».

Pues las palabras «señalar la forma», «significar la forma»,no se usan como éstas: «señalar este libro» (no aquél), «señalar la silla, no la mesa», etc. — Piensa sólo, cuan diferentemente aprendemos el uso de las palabras: «señalar esta cosa», «señalar aquella cosa», y por otro lado: «señalar el color, no la forma», «significar el color», etc., etc.

Como se ha dicho, en determinados casos, especialmente al señalar 'la forma' o 'el número', hay vivencias características y modos característicos de señalar — 'característicos' porque se repiten frecuentemente (no siempre) cuando se 'significa' forma o número. ¿Pero conoces también una vivencia característica del señalar la pieza del juego en tanto pieza del juego? Y sin embargo puede decirse: «Pretendo significar que esta pieza del juego se llama 'rey', no este determinado trozo de madera al que señalo». (Reconocer, desear, acordarse, etc).

36. Y hacemos aquí lo que hacemos en miles de casos similares: Puesto que no podemos indicar una acción corporal que llamemos señalar la forma (en contraposición, por ejemplo, al color), decimos que corresponde a estas palabras una actividad espiritual.

Donde nuestro lenguaje hace presumir un cuerpo y no hay un cuerpo, allí, quisiéramos decir, hay un espíritu.

37. ¿Cuál es la relación entre el nombre y lo nombrado?— Bien, ¿cuál es? ¡Mira el juego de lenguaje (2) u otro distinto! Allí se ve en qué consiste más o menos esta relación. Esta relación puede también consistir, entre otras muchas cosas, en que el oír el nombre trae a nuestra alma la figura de lo nombrado, y consiste también entre otras cosas en que se escribe el nombre sobre lo nombrado o en que se lo pronuncia mientras se señala lo nombrado.

38. ¿Pero qué nombra, por ejemplo, la palabra «esto» en el juego de lenguaje (8) o la palabra «eso» en la explicación ostensiva «Eso se llama...»?— Si no se quiere provocar confusión, es mejor que no se diga en absoluto que estas palabras nombran algo.— Y curiosamente se ha dicho una vez de la palabra «esto» que es el nombre genuino. De modo que todo lo demás que llamamos «nombres» lo son sólo en un sentido inexacto, aproximativo.

Esta extraña concepción proviene de una tendencia a sublimar la lógica de nuestro lenguaje — por así decirlo. La respuesta apropiada a ella es: llamamos «nombre» a muy diferentes cosas; la palabra «nombre» caracteriza muchos diferentes tipos de uso de una palabra, emparentados entre sí de muchas maneras diferentes — pero entre estos tipos de uso no está el de la palabra «esto».

Es bien cierto que frecuentemente, por ejemplo, en la definición ostensiva, señalamos lo nombrado y a la vez pronunciamos el nombre. Y similarmente pronunciamos, por ejemplo, en la definición ostensiva, la palabra «esto» mientras señalamos una cosa. Y la palabra «esto» y un nombre están también frecuentemente en la misma posición en el contexto oracional. Pero es característico del nombre

justamente el que se explique por medio de la ostensión «Esto es N» (o «Esto se llama 'N'»). ¿Pero explicamos también: «Eso se llama 'esto'» o «Esto se llama 'esto'»?

Esto está conectado con la concepción del nombrar como un proceso oculto, por así decirlo. Nombrar aparece como una extraña conexión de una palabra con un objeto.— Y una tal extraña conexión tiene realmente lugar cuando el filósofo, para poner de manifiesto cuál es la relación entre el nombre y lo nombrado, mira fijamente a un objeto ante sí y a la vez repite innumerables veces un nombre o también la palabra «esto». Pues los problemas filosóficos surgen cuando el lenguaje hace fiesta. Y ahí podemos figurarnos ciertamente que nombrar es algún acto mental notable, casi un bautismo de un objeto. Y podemos también decirle la palabra «esto» al objeto, dirigirle la palabra — un extraño uso de esta palabra que probablemente ocurra sólo al filosofar.

39. ¿Pero por qué surge la idea de querer hacer justamente de esta palabra un nombre, cuando evidentemente no es un nombre?— Justamente por esto. Porque se siente la tentación de hacer una objeción contra lo que ordinariamente se llama «nombre»; y se puede expresar así: que el nombre debe designar realmente un simple. Y esto quizá pudiera fundamentarse así: Un nombre propio en sentido ordinario es, pongamos por caso, la palabra «Nothung». La espada Nothung consta de panes en una determinada combinación. Si se combinasen de otra manera, no existiría Nothung. Ahora bien, es evidente que la oración «Nothung tiene un tajo afilado» tiene sentido tanto si Nothung está aún entera como si está ya destrozada. Pero si «Nothung» es el nombre de un objeto, ese objeto ya no existe cuando Nothung está destrozada; y como ningún objeto correspondería al nombre, éste no tendría significado. Pero entonces en la oración «Nothung tiene un tajo afilado» figuraría una palabra que no tiene significado y por ello la oración sería un sinsentido. Ahora bien, tiene sentido; por tanto, siempre debe corresponder algo a las palabras de las que consta. Así pues, la palabra «Nothung» debe desaparecer con el análisis del sentido y en su lugar deben entrar palabras que nombren simples. A estas palabras las llamaremos con justicia los nombres genuinos.

40. Hablemos primero de este punto del razonamiento: que la palabra no tiene

---

¿Cómo se produce el significar las palabras «Esto es azul» en un caso, como enunciado acerca del objeto y, en otro, como explicación de la palabra «azul»? Pues bien, en el segundo caso se significa en realidad «Esto se llama 'azul'».— ¿Se puede entonces significar en un caso la palabra «es» como «se llama» y la palabra «azul» como «'azul'», y significar en otro caso efectivamente el «es» como «es»?

También puede suceder que alguien extraiga una explicación de las palabras a partir de lo que se significó como una comunicación. [Nota al margen: Aquí yace oculta una crucial superstición).

¿Puedo significar «Si no llueve, iré a pasear» con la palabra «bububú»?— Sólo en un lenguaje puedo significar algo con algo. Esto muestra claramente que la gramática de «significar» no se parece a la de la expresión «imaginarse algo» y similares.

significado si nada le corresponde.— Es importante hacer constar que la palabra «significado»se usa ilícitamente cuando se designa con ella la cosa que 'corresponde' a la palabra. Esto es confundir el significado del nombre con el portador del nombre. Cuando el Sr. N. N. muere, se dice que muere el portador del nombre, no que muere el significado del nombre. Y sería absurdo hablar así, pues si el nombre dejara de tener significado, no tendría sentido decir «El Sr. N. N. está muerto».

41. En §15 hemos introducido nombres propios en el lenguaje (8). Supón ahora que se rompe la herramienta con el nombre «N». A no lo sabe y le da a B el signo «N». ¿Tiene ahora este signo significado o no lo tiene?— ¿Qué debe hacer B cuando recibe este signo?— No hemos convenido nada sobre esto. Podría preguntarse: ¿Qué hará? Bueno, quizá se quede perplejo o le muestre a A los trozos. Podría decirse aquí: «N» se ha vuelto carente de significado; y esta expresión querría decir que ya no hay empleo para el signo «N»en nuestro juego de lenguaje (a no ser que le demos uno nuevo). «N» podría también volverse carente de significado porque, por cualquier razón, se le diera a la herramienta otra designación y el signo «N» ya no se empleara en el juego de lenguaje.— Pero podríamos también imaginarnos una convención por la que B, cuando una herramienta está rota y A le da el signo de esa herramienta, tiene que menear la cabeza en respuesta.— Con ello podría decirse que la orden «N» se incluye en el juego de lenguaje aunque esa herramienta ya no exista, y que el signo «N» tiene significado aunque su portador deje de existir.

42. ¿Pero tienen también significado en este juego nombres que nunca han sido empleados para una herramienta?— Supongamos que «X» fuese un tal signo y que A le diese este signo a B — pues bien, podrían incluirse también tales signos en el juego de lenguaje y B tendría quizá que responder también a ellos con un meneo de cabeza. (Podría concebirse esto como una especie de diversión de los dos).

43. Para una gran clase de casos de utilización de la palabra «significado» — aunque no para todos los casos de su utilización — puede explicarse esta palabra así: El significado de una palabra es su uso en el lenguaje.

Y el significado de un nombre se explica a veces señalando a su portador.

44. Dijimos: la oración «Nothung tiene un tajo afilado»'tiene sentido también cuando Nothung ya está destrozada. Ahora bien, esto es así porque en este juego de lenguaje se usa también un nombre en ausencia de su portador. Pero podemos imaginarnos un juego de lenguaje con nombres (es decir, con signos que ciertamente también llamaríamos«nombres») en el que éstos se usaran sólo en presencia del portador; y así siempre podrían sustituirse por el pronombre demostrativo con el ademán demostrativo.

45. El demostrativo «esto» nunca puede ser carente de portador. Podría decirse: «Mientras haya un esto, la palabra 'esto' tiene también significado, ya sea esto simple o compuesto». — Pero esto no hace de la palabra un nombre. Al contrario; pues un nombre no se emplea con el gesto demostrativo, sino que sólo se explica por

medio de él.

46. ¿Qué es eso de que los nombres realmente designan lo simple?—

Sócrates (en el Tételo): «Si no me equivoco, he oído de algunos esto: de los protoelementos — por así decirlo — de los que nosotros y todo lo demás nos componemos, no hay explicación ninguna; pues todo lo que es en sí y para sí sólo puede designarse con nombres; no es posible otra determinación, ni la de que es ni la de que no es... Pero lo que es en sí y para sí, tiene que ser... nombrado sin ninguna otra determinación. Por ello, es imposible hablar explicativamente de cualquier protoelemento; pues para él no hay otra cosa que la mera denominación; su nombre es todo lo que tiene. Pero como lo que se compone de estos protoelementos es ello mismo un producto complejo, por eso también sus denominaciones se convierten en discurso explicativo con esta combinación; pues la esencia de aquél es la combinación de nombres.»[1]

Estos protoelementos fueron también los 'individuos' de Russell y mis Objetos' (Tract. Log. Phil)..

47. ¿Pero cuáles son las partes constituyentes simples delas que se compone la realidad?— ¿Cuáles son las partes constituyentes simples de una silla?— ¿Los trozos de madera con los que está ensamblada? ¿O las moléculas, o los átomos?— «Simple» quiere decir: no compuesto. Y aquí surge luego: ¿'compuesto' en qué sentido? No tiene ningún sentido hablar absolutamente de 'partes constituyentes simples de la silla'.

O también: ¿Consta de panes mi figura visual de este árbol, de esta silla? La policromía es una suerte de composición; otra es, por ejemplo, la de un contorno quebrado compuesto de pedazos rectos. Y una pieza curva puede llamarse compuesta de una rama ascendente y otra descendente.

Si le digo a alguien sin más explicación «Lo que veo ahora ante mí es compuesto», él preguntaría con derecho: «¿Qué quieres decir por 'compuesto'? ¡Pues puede significar todas las cosas posibles!»— La pregunta «¿Es lo que ves compuesto?» tiene perfecto sentido si se ha fijado ya de qué tipo de composición — esto es, de qué uso peculiar de esta palabra — ha de tratarse. Si se hubiera estipulado que la figura visual de un árbol ha de llamarse «compuesta» cuando se ha visto no sólo un tronco sino también ramas, entonces la pregunta «¿Es la figura visual de este árbol simple o compuesta?» y la pregunta «¿Cuáles son sus partes constituyentes simples?» tendrían un sentido claro — un empleo claro. Y naturalmente la respuesta a la segunda pregunta no es «Las ramas» (ésa sería una respuesta a la pregunta gramatical: «¿A qué se llama aquí 'partes constituyentes simples'?»), sino más bien una descripción de las ramas individuales.

¿Pero no es, por ejemplo, un tablero de ajedrez obvia y absolutamente compuesto?— Probablemente pienses en la composición de 32 cuadrados blancos y 32

---

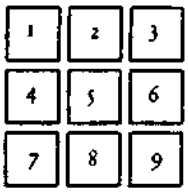
[1] Traducción de Preisendanz.

negros. ¿Pero no podríamos también decir, por ejemplo, que se compone de los colores blanco y negro y del esquema de una red de cuadrados? Y si hay aquí modos de considerarlo enteramente diferentes, ¿quieres aún decir que el tablero de ajedrez es absolutamente 'compuesto'?— Preguntar «¿Es compuesto este objeto?» fuera de un determinado juego es parecido a lo que hizo una vez un muchacho que debía indicar si los verbos de ciertos ejemplos de oraciones se usaban en la voz activa o en la pasiva y que se rompía la cabeza pensando si, por ejemplo, el verbo «dormir» significa algo activo o algo pasivo.

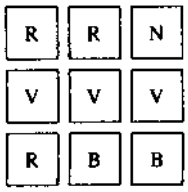
La palabra «compuesto» (y por tanto la palabra «simple») es utilizada por nosotros en un sinnúmero de modos diferentes relacionados entre sí de diferentes maneras. (¿Es el color de una casilla de ajedrez simple o consta de puro blanco y puro negro? ¿Y es el blanco simple o consta de los colores del arco iris?— ¿Es este trecho de 2 cm simple o consta de dos trechos parciales de 1 cm cada uno? ¿Pero por qué no de un trecho de 3 cm de largo y un trecho de 1 cm tomado en sentido opuesto?)

A la pregunta filosófica. «¿Es la figura visual de este árbol compuesta, y cuáles son sus panes constituyentes?», la respuesta correcta es: «Eso depende de qué entiendas por 'compuesto'». (Y ésta no es naturalmente una contestación sino un rechazo de la pregunta).

48. Apliquemos el método de §2 a la representación del Teeteto. Consideremos un juego de lenguaje para el que valga realmente esa representación. El lenguaje sirve para describir combinaciones de cuadrados de color sobre una superficie. Los cuadrados forman un complejo con la forma de un tablero de ajedrez. Hay cuadrados rojos, verdes, blancos y negros. Las palabras del lenguaje son (correspondientemente): «R», «V», «B», «N», y una oración es una serie de estas palabras. Las oraciones describen una combinación de cuadrados en la secuencia



Así, por ejemplo, la oración «RRNVVWRBB» describe una combinación de este género:



Aquí la oración es un complejo de nombres al que corresponde un complejo de objetos. Los protoelementos son los cuadrados de color. «¿Pero son simples?»— No

sabría qué debiera llamarse más naturalmente en este juego lo «simple». Pero bajo otras circunstancias a un cuadrado monocromo lo llamaría «compuesto» de dos rectángulos, tal vez, o de los elementos color y forma. Pero el concepto de composición podría también extenderse de manera que una superficie menor se llamase 'compuesta' de una mayor y de la sustraída de ella. Compara 'composición' de fuerzas, 'división' de una línea por un punto externo; estas expresiones muestran que bajo ciertas circunstancias nos inclinamos también a concebir lo menor como resultado de la composición de cosas mayores y lo mayor como resultado de la división de lo menor.

¡Pero no sé si debo decir que la imagen que nuestra oración describe consta de cuatro elementos o de nueve! Bueno, ¿consta esa oración de cuatro letras o de nueve?— ¿Y cuáles son sus elementos: las letras-tipo o las letras? ¿No es indiferente lo que digamos? ¡Con tal que evitemos malentendidos en cualquier caso particular!

49. ¿Pero qué significa que no podamos explicar (o sea, describir) estos elementos, sino sólo nombrarlos? Podría quizá significar que la descripción de un complejo, cuando en un caso límite consta sólo de un cuadrado, es simplemente el nombre del cuadrado de color.

Podría decirse aquí — aunque esto lleva fácilmente a todo tipo de supersticiones filosóficas — que un signo «R» o «N», etc. puede ser a veces una palabra y a veces una oración. Pero que 'sea una palabra o una oración' depende de la situación en la que se pronuncia o escribe. Por ejemplo, si A debe describirle a B complejos de cuadrados de color y usa aquí la palabra «R» sola, podremos decir que la palabra es una descripción — una oración. Pero si acaso memoriza las palabras y sus significados, o si le enseña a otro el uso de las palabras y las pronuncia durante la enseñanza ostensiva, no diremos que son entonces oraciones. En esta situación la palabra «R», por ejemplo, no es una descripción; se nombra con ella un elemento ¡pero sería extraño decir por ello que los elementos sólo pueden ser nombrados! Nombrar y describir no están, por cierto, a un mismo nivel: nombrar es una preparación para describir. Nombrar no es aún en absoluto una jugada en el juego de lenguaje — como tampoco colocar una pieza de ajedrez es una jugada en el ajedrez. Puede decirse: Al nombrar una cosa todavía no se ha hecho nada. Tampoco tiene ella un nombre, excepto en el juego. Esto fue también lo que Frege quiso decir al decir que una palabra sólo tiene significado en el contexto de la oración.

50. ¿Qué significa decir de los elementos que no podemos atribuirles ser ni no-ser?— Podría decirse: Si todo lo que llamamos «ser» y «no-ser» consiste en la existencia y no-existencia de relaciones entre elementos, entonces no tiene sentido hablar del ser (no-ser) de un elemento; al igual que si todo lo que llamamos «destrucción» consiste en la separación de elementos, no tiene sentido hablar de la destrucción de un elemento.

Pero querría decirse: No se puede atribuir ser al elemento, pues si no fuese, no se podría siquiera nombrarlo y así no se podría decir nada en absoluto de él.—

Consideremos sin embargo un caso análogo. Hay una cosa de la que no puede decirse ni que es de 1 metro de longitud ni que no es de 1 metro de longitud, y es el metro patrón de París.— Pero con ello, naturalmente, no le he adscrito ninguna propiedad maravillosa, sino sólo he señalado su peculiar papel en el juego de medir con la vara métrica.— Imaginémonos que las muestras de los colores se conservasen también en París de manera análoga al metro patrón. De este modo definimos: «Sepia» significa el color del sepia patrón que se conserva allí herméticamente cerrado. Entonces no tendrá sentido decir de esta muestra que tiene este color ni que no lo tiene.

Podríamos expresarlo así: Esta muestra es un instrumento del lenguaje con el que hacemos enunciados sobre el color. No es algo representado en este juego, sino que es un medio de representación.— Y justamente esto vale respecto de un elemento en el juego de lenguaje (48) cuando, al nombrarlo, pronunciamos la palabra «R»: con ello le hemos dado a esta cosa un papel en nuestro juego de lenguaje; es ahora un medio de representación. Y decir: «Si no fuera, no podría tener nombre» dice ahora ni más ni menos que: si esta cosa no existiera, no podríamos emplearla en nuestro juego.— Lo que, aparentemente, tiene que existir, pertenece al lenguaje. Es un paradigma en nuestro juego; algo con lo que se hacen comparaciones. Y constatar esto puede ser hacer una constatación importante; pero es sin embargo una constatación concerniente a nuestro juego de lenguaje — a nuestro modo de representación.

51. En la descripción del juego de lenguaje (48) dije que a los colores de los cuadrados les corresponden las palabras«R», «N», etc. ¿Pero en qué consiste esta correspondencia; hasta qué punto puede decirse que a estos signos les corresponden ciertos colores de los cuadrados? Pues la explicación de (48) estableció sólo una conexión entre estos signos y ciertas palabras de nuestro lenguaje (los nombres de los colores).— Bueno, se presupuso que el uso de los signos en el juego sería enseñado de manera distinta, y precisamente mediante ostensión de los paradigmas. Perfectamente; ¿pero qué significa decir que en la práctica del lenguaje corresponden a los signos ciertos elementos?— ¿Estriba en que quien describe los complejos de cuadrados de color dice siempre «R» allí donde hay un cuadrado rojo; «N» donde hay uno negro, etc.? ¿Y qué si se equivoca en la descripción y dice, erróneamente, «R» donde ve un cuadrado negro? — ¿Cuál es aquí el criterio de que esto fue un error? — ¿O que «R» designe un cuadrado rojo consiste en que a los hombres que usan el lenguaje siempre les viene a la mente un cuadrado rojo cuando usan el signo «R»?

Para ver más claramente, aquí como en innumerables casos similares, no debemos perder de vista los detalles del proceso; contemplar de cerca lo que ocurre.

52. Si me siento inclinado a suponer que un ratón surge por generación espontánea a partir de harapos grises y polvo, estará bien que acto seguido investigue meticulosamente esos harapos para ver cómo pudo esconderse en ellos un ratón, cómo pudo llegar allí, etc. Pero si estoy convencido de que un ratón no puede surgir de estas cosas, entonces quizá esta investigación sea superflua.

Pero debemos primero aprender a entender qué se opone en filosofía a una tal consideración de los pormenores.

53. Hay diversas posibilidades para nuestro juego de lenguaje (48), diversos casos en los que diríamos que un signo nombra en el juego un cuadrado de tal y cual color. Diríamos esto, por ejemplo, si supiésemos que a los seres humanos que usan este lenguaje se les enseña el uso de los signos de tal y cual manera. O si estuviera formulado por escrito, quizá en la forma de una tabla, que a este signo le corresponde este elemento, y si esta tabla se utilizara en la enseñanza del lenguaje y se recurriera a ella para decidir en ciertos casos disputados.

Pero podríamos también imaginarnos que una tabla semejante fuese una herramienta en el uso del lenguaje. La descripción de un complejo procede entonces así: Quien describe el complejo lleva consigo una tabla, consulta en ella cada elemento del complejo y pasa de él, en la tabla, al signo (y aquel a quien se le da la descripción también puede traducir las palabras de la misma, mediante una tabla, en la intuición de cuadrados de color). Podría decirse que esta tabla asume aquí el papel que juegan en otros casos la memoria y la asociación. (No ejecutamos de ordinario la orden «¡Tráeme una flor roja!» consultando el color rojo en una tabla de colores y luego llevando una flor del color que encontramos en la tabla; pero cuando se trata de elegir, o de mezclar, un determinado tono de rojo, entonces sucede que nos servimos de una muestra o de una tabla).

Si llamamos a una tal tabla la expresión de una regla del juego de lenguaje, se puede decir que lo que llamamos regla de un juego de lenguaje puede tener muy diferentes papeles en el juego.

54. ¡Pensemos en qué casos decimos que un juego se juega según una regla definida!

La regla puede ser un recurso de la instrucción en el juego. Se le comunica al aprendiz y se le da su aplicación. — O es una herramienta del juego mismo.— O: Una regla no encuentra aplicación ni en la instrucción ni en el juego mismo; ni es establecida en un catálogo de reglas. Se aprende el juego observando cómo juegan otros. Pero decimos que se juega según tales y cuales reglas porque un espectador puede extraer estas reglas de la práctica del juego — como una ley natural que sigue el desarrollo del juego.

— ¿Pero cómo distingue el espectador en este caso entre un error de los jugadores y un desarrollo correcto del juego?

— Hay para ello marcas características en la conducta del jugador. Piensa en la conducta característica de corregir un
lapsus linguae. Sería posible reconocer que alguien lo hace aun sin entender su lenguaje.

55. «Lo que designan los nombres del lenguaje tiene que ser indestructible: pues se tiene que poder describir el estado de cosas en el que se destruye todo lo que es destructible. Y en esta descripción habrá palabras; y lo que les corresponde no puede

entonces destruirse, pues de lo contrario las palabras no tendrían significado.» No debo serrar la rama sobre la que estoy sentado.

Se podría, ciertamente, objetar de inmediato que la descripción misma tendría que exceptuarse de la destrucción. — Pero lo que corresponde a las palabras de la descripción, y por tanto no puede ser destruido si ella es verdadera, es lo que da su significado a las palabras — sin lo cual no tendrían significado.

— Pero este hombre sí que es en un sentido lo que corresponde a su nombre. Pero él es destructible; y su nombre no pierde su significado cuando el portador es destruido.— Lo que corresponde al nombre, y sin lo cual no tendría significado, es, por ejemplo, un paradigma que se usa en el juego de lenguaje en conexión con el nombre.

56. ¿Y qué si ninguna de esas muestras perteneciese al lenguaje, si nos grabamos, por ejemplo, el color que designa
una palabra? — «Y si nos lo grabamos, entonces se pone
ante el ojo de nuestra mente cuando pronunciamos la palabra. Así pues, tiene que ser en sí indestructible si tiene quedarse la posibilidad de que la recordemos en todo momento.» — ¿Pero qué consideramos el criterio de que la recordamos correctamente?— Cuando trabajamos con una muestra en vez de con nuestra memoria, decimos bajo ciertas circunstancias que la muestra ha cambiado de color y juzgamos esto con la memoria. ¿Pero no podríamos bajo ciertas circunstancias hablar también de un oscurecimiento (por ejemplo) de nuestra figura mnémica? ¿No estamos tan a merced de la memoria como de una muestra? (Pues alguien pudiera querer decir: «Si no tuviéramos memoria, estaríamos a merced de una muestra»).— O quizá de alguna reacción química. Imagina que tienes que pintar un determinado color «C»,que es el color que se ve cuando se combinan entre sí las sustancias químicas X y Y.— Supón que el color te pareció más claro un día que otro; ¿no dirías bajo ciertas circunstancias: «Debo equivocarme, el color es ciertamente el mismo que ayer»? Esto muestra que no siempre nos servimos de lo que nos dice la memoria como del más alto e inapelable veredicto.

57. «Algo rojo puede ser destruido, pero el rojo no puede ser destruido y es por eso por lo que el significado de la palabra 'rojo' no depende de la existencia de una cosa roja.»— Cierto, no tiene sentido ninguno decir que el color rojo (el color, no el pigmento) se deshizo o se trituró. ¿Pero no podemos decir «El rojo desaparece»? ¡Y no te aferres a la idea de que, incluso cuando ya no haya más rojo, podremos traerlo ante el ojo de la mente! Esto es igual que si quisieras decir que siempre habría una reacción química que produjese una llama roja.— ¿Pues qué pasaría si no pudieses acordarte más del color?— Cuando olvidamos qué color es el que tiene este nombre, pierde su significado para nosotros; es decir, ya no podemos jugar con él un determinado juego de lenguaje. Y la situación es entonces comparable a aquella en la que se ha perdido el paradigma que era un recurso de nuestro lenguaje.

58. «Quiero llamar 'nombre' sólo a lo que no puede estar en la combinación 'X

existe'.— Y así no puede decirseźE1 rojo existe', porque, si no hubiera rojo, no se podría en absoluto hablar de él.»— Mejor: si «X existe» ha de querer decir tanto como: «X» tiene significado — entonces no es una proposición que trate de X, sino una proposición sobre nuestro uso lingüístico, a saber, el uso de la palabra «X».

Nos parece que decimos algo sobre la naturaleza del rojo al decir que las palabras «El rojo existe» no tienen sentido alguno. Concretamente, que existe 'en y para sí'. La misma idea — que esto es un enunciado metafísico sobre el rojo — se expresa también cuando decimos, pongamos por caso, que el rojo es atemporal, y quizá aún más vigorosamente en la palabra «indestructible».

Pero en realidad lo único que queremos es concebir «El rojo existe» como el enunciado: la palabra «rojo» tiene significado. O quizá mejor: «El rojo no existe» como «'Rojo' no tiene significado». Sólo que no queremos decir que la expresión dice eso, sino que debiera decir eso si tuviera algún sentido. Pero que se contradice a sí misma en el intento de decirlo — ya que el rojo es 'en sí y para si''. Mientras que sólo hay quizá una contradicción en que la proposición parece hablar del color mientras que debería decir algo sobre el uso de la palabra 'rojo'.— En realidad, sin embargo, decimos perfectamente que existe un determinado color; y esto significa tanto como: existe algo que tiene ese color. Y la primera expresión no es menos exacta que la segunda; en particular allí donde ´Io que tiene el color' no es un objeto físico.

59. «Los nombres designan sólo lo que es un elemento de la realidad. Lo que no puede destruirse; lo que permanece idéntico en todos los cambios.»— ¿Pero qué es eso?— ¡Mientras dijimos la oración ya nos vino a las mientes! Expresamos ya una imagen totalmente determinada. Una figura determinada que queremos emplear. Pero ciertamente la experiencia no nos muestra estos elementos. Vemos partes constituyentes de algo compuesto (de una silla, por ejemplo). Decimos que el respaldo es una parte de la silla, pero a su vez está compuesto él mismo de diversos maderos, mientras que una pata es una parte constituyente simple. Vemos también una totalidad que cambia (se destruye), mientras sus partes constituyentes permanecen inmutables. Estos son los materiales a partir de los cuales fabricamos esa figura de la realidad.

60. Cuando digo: «Mi escoba está en el rincón» — ¿es éste en realidad un enunciado sobre el palo y el cepillo de la escoba? En cualquier caso podría reemplazarse el enunciado por otro que diese la posición del palo y la posición del cepillo. Y este enunciado es ciertamente una forma más analizada del primero.— ¿Pero por qué la llamo «más analizada»?— Bueno, si la escoba se encuentra allí, esto ciertamente quiere decir que tienen que estar allí el palo y el cepillo, yen determinada posición mutua; y esto estaba en cierto modo oculto al principio en el sentido de la oración y es expresado en la oración analizada. Así pues, ¿quien dice que la escoba está en el rincón quiere realmente decir: el palo está allí y también el cepillo, y el palo está encajado en el cepillo?— Si le preguntáramos a alguien si quería decir eso, probablemente diría que él en modo alguno había pensado en el

palo en particular ni en el cepillo en particular. Y ésa sería la respuesta correcta, pues él no quería hablar ni del palo en particular ni del cepillo en particular. Supón que en vez de «¡Tráeme la escoba!» le dijeses a alguien: «¡Tráeme el palo y el cepillo que está encajado en él!».— ¿No es la respuesta a eso: «¿Quieres la escoba? ¿Por qué lo expresas de manera tan rara.?»? — ¿Va a entender él mejor la oración más analizada?— Esa oración, podría decirse, efectúa lo mismo que la ordinaria, pero por un camino complicado.— Imagínate un juego de lenguaje en el que a alguien se le dan órdenes de traer ciertas cosas compuestas de muchas partes, de moverlas o algo por el estilo. Y dos modos de jugarlo: en uno (a) las cosas compuestas (escobas, sillas, mesas, etc). tienen nombres como en (15); en otro (b) sólo reciben nombres las partes y el todo se describe con su ayuda. — ¿Hasta qué punto una orden del segundo juego es entonces una forma analizada de una orden del primero? ¿Se oculta aquélla en ésta y es sacada a la luz por medio del análisis?— Sí, la escoba se destroza cuando palo y cepillo se separan; ¿pero consta por ello la orden de traer la escoba de panes correspondientes?

61. «Pero con todo no negarás que una determinada orden en (a) dice lo mismo que una en (b); ¿y cómo quieres llamar a la segunda sino una forma analizada de la primera?»— Ciertamente, yo también diría que una orden en (a)tiene el mismo sentido que una en (b); o, como lo he expresado anteriormente: efectúan lo mismo. Y esto quiere decir: Si se me muestra una orden en (a) y se formula la pregunta«¿Qué orden en (b) es idéntica en sentido a ésta?», o también «¿Qué orden en (b) contradice a ésta?», yo daría la respuesta tal y cual. Pero con ello no se ha dicho que nos hemos puesto de acuerdo en general sobre el empleo de la expresión «tener el mismo sentido» o «efectuar lo mismo».Pues se puede preguntar: ¿En qué caso decimos «Estas son sólo dos formas distintas del mismo juego»?

62. Supón quizá que aquel al que le dan las órdenes en(a) y (b) tiene que consultar una tabla, que coordina entre sí nombres y figuras, antes de traer lo demandado. ¿Hace él lo mismo cuando ejecuta una orden en (a) y la correspondiente en (b)?— Sí y no. Puedes decir: «El quid de ambas órdenes es el mismo». Yo diría aquí lo mismo.— Pero no está claro en todos los casos qué debe llamarse el 'quid' de la orden. (Del mismo modo se puede decir de ciertas cosas: su finalidad es ésta o aquélla. Lo esencial es que esto es una lámpara, que sirve para iluminar — el que adorne la habitación, llene un espacio vacío, etc., no es esencial. Pero no siempre se separan claramente lo esencial y lo inesencial).

63. Pero la expresión según la cual una oración en (b) es una forma 'analizada' de una en (a) nos seduce fácilmente haciéndonos pensar que esa forma es la más fundamental; que sólo ella muestra lo que se significa con la primera, etc. Pensamos quizá: A quien sólo posee la forma inanalizada le falta el análisis; pero quien conoce la forma analizada lo posee todo con ella.— ¿Pero no puedo decir que éste se pierde tanto como aquél un aspecto de la cosa?

64. Imaginémonos que el juego (48) se altera de modo que en él los nombres no

designen cuadrados monocromos, sino rectángulos que constan de dos de esos cuadrados. A un tal rectángulo, mitad rojo, mitad verde, llamémoslo «U»; a un rectángulo mitad verde, mitad blanco, llamémoslo «V», etc. ¿No podríamos imaginarnos seres humanos que tuviesen nombres para esas combinaciones de colores, pero no para los colores individuales? Piensa en los casos en los que decimos: «Esta composición de colores (la tricolor francesa, digamos) tiene un carácter enteramente especial.»

¿Hasta qué punto están los signos de este juego de lenguaje necesitados de un análisis? Sí, ¿hasta dónde puede sustituirse este juego por (48)?— Es simplemente otro juego de lenguaje; aunque relacionado con (48).

65. Aquí topamos con la gran cuestión que yace tras todas estas consideraciones.— Pues podría objetarse ahora:«¡Tú cortas por lo fácil! Hablas de todos los juegos de lenguaje posibles, pero no has dicho en ninguna parte qué es lo esencial de un juego de lenguaje y, por tanto, del lenguaje. Qué es común a todos esos procesos y los convierte en lenguaje, o en partes del lenguaje. Te ahorras, pues, justamente la parte de la investigación que te ha dado en su tiempo los mayores quebraderos de cabeza, a saber, la tocante a la forma general de la proposición y del lenguaje.»

Y eso es verdad.— En vez de indicar algo que sea común a todo lo que llamamos lenguaje, digo que no hay nada en absoluto común a estos fenómenos por lo cual empleamos la misma palabra para todos — sino que están emparentados entre sí de muchas maneras diferentes. Y a causa de este parentesco, o de estos parentescos, los llamamos a todos «lenguaje». Intentaré aclarar esto.

66. Considera, por ejemplo, los procesos que llamamos«juegos». Me refiero a juegos de tablero, juegos de cartas, juegos de pelota, juegos de lucha, etc. ¿Qué hay común a todos ellos?— No digas: 'Tiene que haber algo común a ellos o no los llamaríamos 'juegos'» — sino mira si hay algo común a todos ellos.— Pues si los miras no verás por cierto algo que sea común a todos, sino que verás semejanzas, parentescos y por cierto toda una serie de ellos. Como se ha dicho: ¡no pienses, sino mira! Mira, por ejemplo, los juegos de tablero con sus variados parentescos. Pasa ahora a los juegos de cartas: aquí encuentras muchas correspondencias con la primera clase, pero desaparecen muchos rasgos comunes y se presentan otros. Si ahora pasamos a los juegos de pelota, continúan manteniéndose varias cosas comunes pero muchas se pierden.— ¿Son todos ellos 'entretenidos"! Compara el ajedrez con el tres en raya. ¿O hay siempre un ganar y perder, o una competición entre los jugadores? Piensa en los solitarios. En los juegos de pelota hay ganar y perder; pero cuando un niño lanza la pelota a la pared y la recoge de nuevo, ese rasgo ha desaparecido. Mira qué papel juegan la habilidad y la suerte. Y cuan distinta es la habilidad en el ajedrez y la habilidad en el tenis. Piensa ahora en los juegos de corro: Aquí hay el elemento del entretenimiento, ¡pero cuántos de los otros rasgos característicos han desaparecido! Y podemos recorrer así los muchos otros grupos de juegos. Podemos

ver cómo los parecidos surgen y desaparecen.

Y el resultado de este examen reza así: Vemos una complicada red de parecidos que se superponen y entrecruzan. Parecidos a gran escala y de detalle.

67. No puedo caracterizar mejor esos parecidos que con la expresión «parecidos de familia»; pues es así como se superponen y entrecruzan los diversos parecidos que se dan entre los miembros de una familia: estatura, facciones, color de los ojos, andares, temperamento, etc., etc. — Y diré: los 'juegos' componen una familia.

Y del mismo modo componen una familia, por ejemplo, los tipos de números. ¿Por qué llamamos a algo «número»? Bueno, quizá porque tiene un parentesco — directo — con varias cosas que se han llamado números hasta ahora; y por ello, puede decirse, obtiene un parentesco indirecto con otras que también llamamos así. Y extendemos nuestro concepto de número como cuando al hilar trenzamos una madeja hilo a hilo. Y la robustez de la madeja no reside en que una fibra cualquiera recorra toda su longitud, sino en que se superpongan muchas fibras.

Pero si alguien quisiera decir: «Así pues, hay algo común a todas estas construcciones — a saber, la disyunción de todas estas propiedades comunes» — yo le respondería: aquí sólo juegas con las palabras. Del mismo modo se podría decir: hay algo que recorre la madeja entera — a saber, la superposición continua de estas fibras.

68. «Perfecto; así pues, el concepto de número se explica para ti como la suma lógica de estos conceptos individuales emparentados entre sí: número cardinal, número racional, número real, etc., y del mismo modo el concepto de juego sería la suma lógica de los correspondientes conceptos parciales.»

— No tiene por qué ser así. Pues puedo darle límites rígidos al concepto de 'número' así, esto es, usando la palabra «número» como designación de un concepto rígidamente delimitado, pero también puedo usarla de modo que la extensión del concepto no esté cerrada por un límite. Y así es como empleamos de hecho la palabra «juego». ¿Pues de qué modo está cerrado el concepto de juego? ¿Qué es aún un juego y qué no lo es ya? ¿Puedes indicar el límite? No. Puedes trazar uno: pues no hay aún ninguno trazado. (Pero eso nunca te ha incomodado cuando has aplicado la palabra «juego»).

«Pero entonces no está regulada la aplicación de la palabra; no está regulado el 'juego' que jugamos con ella.» — No está en absoluto delimitado por reglas; pero tampoco hay ninguna regla para, por ejemplo, cuan alto se puede lanzar la pelota en el tenis, o cuan fuerte, y no obstante el tenis es un juego y tiene reglas también.

69. ¿Cómo le explicaríamos a alguien qué es un juego? Creo que le describiríamos juegos y podríamos añadir la descripción: «esto, y cosas similares, se llaman 'juegos!». ¿Y acaso sabemos nosotros mismos más? ¿Es 'acaso sólo a los demás a quienes no podemos decir exactamente qué es un juego?— Pero esto no es ignorancia. No conocemos los límites porque no hay ninguno trazado. Como hemos dicho, podemos — para una finalidad especial — trazar un

límite.¿Hacemos con ello utilizable ahora el concepto? ¡De ningún modo! Excepto para esta finalidad especial. Tan poco como haría utilizable la medida de longitud ´1 paso' quien diese la definición: 1 paso = 75 cm. Y si quieres decir «Pero anteriormente no era una medida de longitud exacta», entonces respondo: perfecto, era una inexacta.— Aunque todavía me debes la definición de exactitud.

70. «Pero si el concepto de 'juego' está de tal modo falto de delimitación, entonces no sabes en realidad lo que quieres decir con 'juego'». — Si doy la descripción: «El suelo estaba totalmente cubierto de plantas» — ¿querrás decir que no sé de qué hablo mientras no pueda dar una definición de planta?

Una explicación de lo que quiero decir sería, digamos, un dibujo y las palabras: «Este aspecto más o menos tenía el suelo». Quizá también yo diga: «tenía exactamente este aspecto».— Así pues, ¿estaban ahí exactamente estas hierbas y hojas, en esas posiciones? No, no se quiere decir eso. Y no admitiría ninguna figura, en este sentido, como la exacta.

71. Puede decirse que el concepto de 'juego' es un concepto de bordes borrosos.— «¿Pero es un concepto borroso en absoluto un concepto?»— ¿Es una fotografía difusa en absoluto una figura de una persona? Sí; ¿puede siempre reemplazarse con ventaja una figura difusa por una nítida? ¿No es a menudo la difusa lo que justamente necesitamos?

Frege compara el concepto con un área y dice: un área delimitada sin claridad no podría en absoluto llamarse un área. Esto probablemente quiere decir que no podríamos hacer nada con ella.— Pero, ¿carece de sentido decir: «¡Detente aquí aproximadamente!»? Imagínate que yo estuviera con otro en una plaza y dijese eso. Mientras lo hago ni siquiera trazo un límite, sino que quizás hago con la mano un movimiento ostensivo — como si le mostrase un determinado punto. Y justamente así es como se explica qué es un juego. Se dan ejemplos y se quiere que sean entendidos en un cierto sentido.— Pero con esta expresión no quiero decir: él debe ahora ver en estos ejemplos la cosa común que yo — por alguna razón — no pude expresar. Sino: él debe ahora emplear estos ejemplos de determinada manera. La ejemplificación no es aquí un medio indirecto de explicación — a falta de uno mejor. Pues también cualquier explicación general puede ser malentendida. Así jugamos precisamente el juego. (Me refiero al juego de lenguaje con la palabra «juego»).

72. Ver lo común. Supón que le enseñase a alguien diferentes figuras multicolores y dijese: «El color que ves en todas ellas se llama Ocre'».— Ésta es una explicación que el otro entenderá cuando busque y vea lo que es común a esas figuras. Él puede entonces fijar la vista en lo común, señalarlo.

Compara con: Le enseño imágenes de diferentes formas, todas pintadas del mismo color, y digo: «Lo que éstas tienen en común entre sí se llama Ocre'».

Alguien me dice: «¡Enséñales un juego a los niños!» Yo les enseño a jugar dinero a los dados y el otro me dice «No me refería a un juego así». ¿Debe haberle venido a las mientes la exclusión del juego de dados cuando me dio la orden?.

Y compara con: Le enseño muestras de diferentes tonalidades de azul y digo: «El color que es común a todas lo llamo 'azul'».

73. Si alguien me explica los nombres de los colores señalando muestras y diciendo «Este color se llama 'azul',este 'verde'...», este caso puede compararse en muchos respectos con ponerme en las manos una tabla en la que estuviesen las palabras bajo las muestras de colores.— Aunque esta comparación puede desorientar de muchas maneras.— Se siente inclinación ahora a extender la comparación: Haber entendido la explicación quiere decir tener en mente un concepto de lo explicado, y éste es una muestra o figura. Si se me enseñan ahora diferentes hojas y se dice «Esto se llama 'hoja'» obtengo un concepto de la forma de una hoja, una figura de ella en la mente.— ¿Pero qué aspecto tiene la figura de una hoja que no muestra ninguna forma determinada sino ´Io que es común a todas las formas de hoja'? ¿Qué tonalidad tiene la 'muestra en mi mente' del color verde — de lo que es común a todas las tonalidades del verde?

«¿Pero no podrían existir esas muestras 'generales'? ¿Una hoja esquemática, pongamos por caso, o una muestra de verde puro?»— ¡Cierto! Pero que ese esquema se entienda como esquema y no como la forma de una hoja determinada, y que una tablilla de verde puro se entienda como muestra de todo lo que es verdoso y no como muestra de verde puro — eso reside a su vez en el modo de aplicación de las muestras.

Pregúntate: ¿Qué configuración ha de tener la muestra del color verde? ¿Debe ser rectangular?, ¿o sería entonces la muestra de un rectángulo verde?— ¿Debe, pues, ser de forma 'irregular'? ¿Y qué nos impide entonces mirarla — o sea, emplearla — sólo como muestra de la forma irregular?

74. Viene a cuento también la idea de que quien mira esta hoja como muestra 'de la forma de hoja en general', ve algo distinto que quien la considera, pongamos, como muestra de esta forma determinada. Ahora bien, pudiera ser así— aunque no es así— , pues sería sólo decir que, como enseña la experiencia, quien ve la hoja de determinada manera la emplea entonces así y asá o conforme a estas y aquellas reglas. Hay naturalmente un ver así y de otro modo; y hay también casos en los que quien ve una muestra así, la empleará en general de esta manera, y quien la ve de otro modo, la empleará de otra manera. Por ejemplo, quien ve el dibujo esquemático de un cubo como forma plana que consta de un cuadrado y dos rombos quizá ejecute la orden«¡Tráeme algo así!» de otro modo que quien ve la figura espacialmente.

75. ¿Qué significa saber qué es un juego? ¿Qué significa saberlo y no poder decirlo? ¿Es este saber equivalente de algún modo a una definición no formulada? ¿De modo que, si se formulara, yo podría reconocerla como la expresión de mi saber? ¿No está mi saber, mi concepto de juego, enteramente expresado en la explicación que pude dar? Esto es, en que yo describo ejemplos de juegos de diversas clases; muestro cómo pueden construirse por analogía con éstos todas las clases posibles de

juegos distintos; digo que casi ya no llamaría un juego a esto y aquello; y más cosas por el estilo.

76. Si alguien trazase un límite nítido yo podría no reconocerlo como el que siempre quise trazar también o el que he trazado mentalmente. Pues yo no quise trazar ninguno en absoluto. Se puede, pues, decir: su concepto no es el mismo que el mío, sino uno emparentado con él. Y el parentesco es el de dos figuras, una de las cuales consta de manchas de color difusamente delimitadas y la otra de manchas similarmente conformadas y repartidas, pero nítidamente delimitadas. El parentesco es, pues, tan innegable como la diferencia.

77. Y si llevamos aún más lejos esta comparación, está claro que el grado en el que la figura nítida puede asemejarse a la borrosa depende del grado de borrosidad de la segunda. Pues imagínate que debes bosquejar una figura nítida 'correspondiente' a una borrosa. En ésta hay un rectángulo rojo difuso; tú pones en su lugar uno nítido. Ciertamente se pueden trazar muchos de esos rectángulos nítidos que correspondan a los difusos.— Pero si en el original los colores se entremezclan sin indicio de un límite — ¿no se convertirá en tarea desesperada trazar una figura nítida que corresponda a la confusa? ¿No tendrás entonces que decir: «Aquí yo podría igualmente bien trazar un círculo como un rectángulo, o una forma de corazón; pues todos los colores se entremezclan. Vale todo y nada.»-— -Y en esta posición se encuentra, por ejemplo, quien, en estética o ética, busca definiciones que correspondan a nuestros conceptos.

Pregúntate siempre en esta dificultad: ¿Cómo hemos aprendido el significado de esta palabra («bueno», por ejemplo)? ¿A partir de qué ejemplos; en qué juegos de lenguaje? Verás entonces fácilmente que la palabra ha de tener una familia de significados.

78. Compara: saber y decir:

cuántos metros de altura tiene el Mont-Blanc—

cómo se usa la palabra «juego»—

cómo suena el clarinete.

Quien se sorprende de que pueda saberse algo sin poder decirlo quizá esté pensando en un caso como el primero. Ciertamente no en uno como el tercero.

79. Considera este ejemplo: Si se dice «Moisés no existió», eso puede significar las cosas más diversas. Puede querer decir: los israelitas no tuvieron sólo un caudillo cuando salieron de Egipto — o: su caudillo no se llamaba Moisés — o: no existió ninguna persona que haya realizado todo lo que la Biblia relata de Moisés — o etc., etc. — Según Russell podríamos decir: el nombre «Moisés» puede ser definido mediante diversas descripciones. Por ejemplo, como: «el hombre que condujo a los israelitas a través del desierto», «el hombre que vivió en ese tiempo y en ese lugar y que fue llamado entonces 'Moisés'», «el hombre que de niño fue sacado del Nilo por la hija del Faraón», etc. Y según asumamos una u otra definición la proposición «Moisés existió» recibe un sentido distinto y lo mismo toda otra proposición que

trate de Moisés.— Y si se nos dice «N no existió», preguntamos también: «¿Qué quieres decir? ¿Quieres decir que..., o que..., etc.?»

Pero cuando hago un enunciado sobre Moisés — ¿estoy siempre dispuesto a poner por «Moisés» cualquiera de esas descripciones? Diré quizás: Por «Moisés» entiendo el hombre que hizo lo que la Biblia relata de Moisés, o mucho de ello. ¿Pero cuánto? ¿He decidido cuánto tiene que resultar falso para que yo abandone mi proposición por falsa? ¿Tiene entonces el nombre «Moisés» un uso fijo y unívocamente determinado para mí en todos los casos posibles?— ¿No se trata de que tengo a mi disposición, por así decirlo, toda una serie de apoyos y estoy dispuesto a apoyarme en uno si se me llegara a retirar el otro, y a la inversa? — Considera todavía otro caso. Cuando digo «N ha muerto», puede valer para el significado del nombre algo como esto: Creo que ha muerto un ser humano a quien (1) he visto aquí y allá, que (2) tenía tal y cual aspecto (figuras), (3) hizo esto y aquello y (4) en la vida civil llevó ese nombre «N».

— Si se me pregunta por lo que entiendo por «N», yo enumeraría todo eso o parte de ello, y diferentes cosas en diferentes ocasiones. Mi definición de «N» sería tal vez: «el hombre para el que vale todo esto».— ¡Y si ahora algo de ello resulta falso!— ¿Estaré dispuesto a dar por falsa la proposición «N ha muerto» — aunque resultase falso sólo algo que me parece no sustancial?— Si hubiese dado una explicación del nombre en un caso así, ahora estaría dispuesto a alterarla.

Y esto puede expresarse así: Uso el nombre «N» sin significado fijo. (Pero eso perjudica tan poco a su uso como al de una mesa el que descanse sobre cuatro patas, en vez de tres, y por ello se tambalee en ciertas circunstancias).

¿Debe decirse que uso una palabra cuyo significado no conozco y que por tanto hablo sin sentido?— Di lo que quieras con tal de que no te impida ver cómo son las cosas. (Y cuando lo veas no dirás muchas cosas).

(La fluctuación de las definiciones científicas: Lo que hoy vale como un concomitante empíricamente establecido del fenómeno A, se utilizará mañana como definición de «A»).

80. Yo digo: «Ahí hay una silla». ¿Qué pasa si me acerco, intento ir a acogerla y desaparece súbitamente de mi vista? — «Así pues, no era una silla sino alguna suerte de ilusión.» — Pero en un par de segundos la vemos de nuevo y podemos agarrarla, etc. — «Así pues, la silla estaba allí, sin embargo, y su desaparición fue alguna suerte de ilusión.» — Pero supón que después de un tiempo desaparece de nuevo — o parece desaparecer. ¿Qué debemos decir ahora? ¿Dispones de reglas para tales casos — que digan si aún entonces se puede llamar a algo «silla»? ¿Pero nos abandonan al usar la palabra «silla»?; ¿y debemos decir que realmente no asociamos ningún significado a esta palabra porque no estamos equipados con reglas para todas sus posibles aplicaciones?

81. F. P. Ramsey insistió una vez conversando conmigo en que la lógica es una 'ciencia normativa'. No sé exactamente qué idea se le ocurrió; pero estaba sin duda íntimamente relacionada con la que sólo más tarde me vino: a saber, que en filosofía

comparamos frecuentemente el uso de una palabra con juegos y cálculos de reglas fijas, pero no podemos decir que quien usa el lenguaje tenga que jugar tal juego. — Pero si se dice entonces que nuestra expresión verbal se aproxima sólo a esos cálculos, se está con ello de inmediato al borde de un malentendido. Pues entonces puede parecer como si hablásemos en lógica de un lenguaje ideal. Como si nuestra lógica fuera una lógica, por así decirlo, para el vacío.— Mientras que la lógica no trata del lenguaje — o del pensamiento — en el sentido en que una ciencia natural trata de un fenómeno natural, y lo más que puede decirse es que construimos lenguajes ideales. Pero aquí la palabra «ideal» sería desorientadora, pues suena como siesos lenguajes fuesen mejores, más perfectos, que nuestro lenguaje corriente; y como si le tocase al lógico mostrarles finalmente a los hombres qué aspecto tiene una proposición correcta.

Todo esto, sin embargo, sólo puede aparecer bajo la luz correcta cuando se haya alcanzado mayor claridad sobre los conceptos de comprender, .significar y pensar. Pues también entonces se volverá claro lo que puede inducirnos (y me ha inducido) a pensar que quien pronuncia una oración y la significa, o entiende, ejercita por ello un cálculo según reglas definidas.

82. ¿A qué llamo 'la regla por la que él procede'?— ¿A la hipótesis que describe satisfactoriamente su uso de la palabra, que nosotros observamos; o a la regla que consulta al usar el signo; o a la que nos da por respuesta si le preguntamos por su regla?— ¿Y qué pasa si la observación no permite reconocer claramente ninguna regla y la pregunta no revela ninguna?— Pues él me dio por cierto una explicación cuando le pregunté qué es lo que entiende por «N», pero está dispuesto a retirar y alterar esa explicación.— ¿Cómo debo, pues, determinar la regla de acuerdo con la cual él juega? Él mismo no lo sabe.— O más correctamente: ¿Qué debe aún querer decir aquí la expresión «regla por la que él procede»?

83. ¿No nos aporta luz aquí la analogía del lenguaje con el juego? Podemos imaginarnos perfectamente que unas personas se entretienen en un prado con una pelota jugando de tal manera que empiezan diversos juegos existentes sin acabar de jugar algunos de ellos, y arrojan a lo alto la pelota sin plan ninguno, se persiguen mutuamente en broma con la pelota y se la arrojan, etc. Y ahora alguien dice: Durante todo el tiempo esas personas juegan a un juego de pelota y se guían por ello en cada pelotazo por reglas definidas.

¿Y no hay también el caso en que jugamos y— 'make up the rules as we go along'?.[N.T. 1] Y también incluso aquel en el que las alteramos— as we go along.[N.T. 2]

84. Dije de la aplicación de una palabra: no está absolutamente delimitada por reglas. ¿Pero qué apariencia tiene un juego que está absolutamente delimitado por reglas?, ¿cuyas reglas no dejan que se introduzca duda alguna, que le tapan todos los huecos?— ¿No podemos imaginarnos una regla que regule la aplicación de la regla?

N.T. 1 "Hacemos las reglas sobre la marcha".

N.T. 2 "Sobre la marcha".

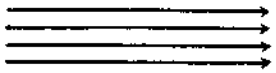
¿Y una duda que esa regla remueve — y así sucesivamente?

Pero eso no es decir que dudemos porque nos es posible imaginar una duda. Puedo imaginarme perfectamente que alguien dude siempre, antes de abrir su portal, de si no se ha abierto un abismo detrás de él y que se cerciore de ello antes de entrar por la puerta (y puede resultar alguna vez que él tenga razón) — pero no por eso dudo yo en el mismo caso.

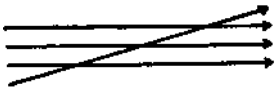
85. Una regla está ahí como un indicador de caminos.— ¿No deja éste ninguna duda abierta sobre el camino que debo tomar? ¿Muestra en qué dirección debo ir cuando paso junto a él: si a lo largo de la carretera, o de la senda o acampo traviesa? ¿Pero dónde se encuentra en qué sentido tengo que seguirlo: si en la dirección de la mano o (por ejemplo) en la opuesta?— Y si en vez de un solo indicador de caminos hubiese una cadena cerrada de indicadores de caminos o recorriesen el suelo rayas de tiza — ¿habría para ellos sólo una interpretación?— Así es que puedo decir que el indicador de caminos no deja después de todo ninguna duda abierta. O mejor: deja a veces una duda abierta y otras veces no. Y ésta ya no es una proposición filosófica, sino una proposición empírica.

86. Un juego de lenguaje como (2) jugado con ayuda de una tabla. Los signos que A le da a B son ahora signos escritos. B tiene una tabla; en la primera columna están los signos escritos que se usan en el juego, en la segunda hay figuras de formas de piedras de construcción. A le enseña a B uno de esos signos escritos; B lo consulta en la tabla, mira la figura situada enfrente, etc. La tabla es así una regla a la que él se ajusta al ejecutar las órdenes.— La consulta de la figura en la tabla se aprende por adiestramiento y una parte de este adiestramiento consiste quizá en que el alumno aprenda a pasar el dedo horizontalmente sobre la tabla de izquierda a derecha; aprende pues, por así decirlo, a trazar una serie de rayas horizontales.

Imagínate que se introdujeran ahora diferentes modos de leer una tabla; a saber, una vez, como arriba, según el esquema:



otra vez según este esquema:



u otro diferente.— Un esquema semejante se adjunta a la tabla como regla para su uso.

¿No podemos imaginarnos ahora ulteriores reglas para explicar ésta?, ¿y era por otro lado incompleta aquella primera tabla sin el esquema de flechas? ¿Y lo son las demás

tablas sin su esquema?

87. Supón que explico: «Por 'Moisés' entiendo el hombre, si hubo tal, que sacó a los israelitas de Egipto, comoquiera que se llamara y sea lo que fuere lo que pudo haber hecho o no hecho además.»— Pero sobre las palabras de esta explicación son posibles dudas similares a las que hay sobre el nombre «Moisés» (¿a qué llamamos «Egipto», a quiénes «los israelitas», etc.?) Y no alcanzan un término estas preguntas cuando llegamos a palabras como «rojo», «oscuro», «dulce».— «¿Pero entonces cómo me ayuda una explicación a entender, si después de todo no es ella la última? ¡La explicación entonces nunca termina; así que después de todo no entiendo, y nunca entenderé, lo que él quiere decir!»— Como si una explicación colgara, por así decirlo, en el aire si no se apoyara en otra. Mientras que una explicación puede ciertamente descansar en otra que se ha dado, pero ninguna necesita de otra — a no ser que nosotros la necesitemos para evitar un malentendido. Podría decirse: Una explicación sirve para apartar o prevenir un malentendido — esto es, uno que sobrevendría sin la explicación; pero no cualquiera que pueda imaginarse.

Puede fácilmente parecer como si toda duda mostrase sólo un hueco existente en los fundamentos; de modo que una comprensión segura sólo es entonces posible si primero dudamos de todo aquello de lo que pueda dudarse y luego removemos todas esas dudas.

El indicador de caminos está en orden — si, en circunstancias normales, cumple su finalidad.

88. Si le digo a alguien «¡Detente aproximadamente aquí!» — ¿no puede funcionar perfectamente esta explicación? ¿Y no puede también fallar cualquier otra?

«¿Pero no es sin embargo inexacta la explicación?»— Sí, ¿por qué no habría de llamarse «inexacta»? ¡Pero entendamos qué significa «inexacta»! Pues no significa «inusable». ¡Y consideremos lo que llamamos una explicación «exacta», en contraposición con esta explicación! ¿Quizá el delimitar un área mediante una raya de tiza? Aquí se nos ocurre al punto que la raya tiene una anchura. Sería, pues, más exacto un límite coloreado. ¿Pero tiene aún esta exactitud una función aquí?; ¿no marcha en el vacío? Y tampoco hemos determinado aún lo que debe contar como atravesar ese límite nítido; cómo, con qué instrumento, se lo ha de constatar. Etc.

Entendemos lo que quiere decir: poner un reloj de bolsillo en la hora exacta, o ajustado para que vaya exacto. ¿Pero qué pasa si se preguntara: Es esta precisión una precisión ideal, o cuánto se le aproxima? — podríamos ciertamente hablar de mediciones del tiempo en las que hay una precisión distinta y, como diríamos, mayor que en la medición del tiempo con el reloj de bolsillo; en que las palabras «poner el reloj en la hora exacta» tienen un significado distinto, aunque emparentado, y «mirar la hora» es un proceso distinto, etc. — Si ahora le digo a alguien: «Debes venir a comer más puntualmente; sabes que se empieza exactamente a la una» — ¿no se trata aquí realmente de precisión?, porque puede decirse: «Piensa en la determinación

del tiempo en el laboratorio o en el observatorio astronómico; ahí ves qué significa 'precisión'.»

«Inexacto» es realmente un reproche, y «exacto» un elogio. Pero esto quiere decir: lo inexacto no alcanza su meta tan perfectamente como lo exacto. Ahí depende, pues, de lo que llamemos «la meta». ¿Soy inexacto si no doy nuestra distancia del Sol con 1 metro de precisión; y si no le doy al carpintero la anchura de la mesa al milímetro?

No se ha previsto un único ideal de precisión; no sabemos lo que debemos imaginarnos bajo este apartado — a no ser que tú mismo estipules lo que debe llamarse así. Pero te sería difícil acertar con una estipulación; con una que te satisfaga.

89. Estas consideraciones nos colocan en el lugar donde se plantea el problema: ¿Hasta qué punto es la lógica algo sublime?

Pues parecía que le correspondía una especial profundidad — un significado universal. Ella está, según parecía, en el fundamento de todas las ciencias.— Pues la consideración lógica indaga la esencia de todas las cosas. Intenta ver las cosas en su fundamento y no debe ocuparse de si lo que sucede efectivamente es así o asá. — Nace no de un interés por los hechos del acontecer natural, ni de la necesidad de captar conexiones causales. Sino de una aspiración a entender el fundamento, o esencia, de todo lo que la experiencia enseña. Pero no como si debiéramos para ello rastrear nuevos hechos: es más bien esencial a nuestra investigación el que no queramos aprender nada nuevo con ella. Queremos entender algo que ya está patente ante nuestros ojos. Pues es esto lo que, en algún sentido, parecemos no entender.

Agustín (Conf., XI/14): «quid est ergo tempus? si nemo ex me quaerat scio; si quaerenti explicare velim, nescio.»— Esto no podría decirse de una pregunta de la ciencia natural (por ejemplo, la pregunta por el peso específico del hidrógeno). Lo que se sabe cuando nadie nos pregunta, pero ya no se sabe cuando debemos explicarlo, es algo de lo que debemos acordamos. (Y es obviamente algo de lo que por alguna razón uno se acuerda con dificultad).

90. Nos parece como si tuviéramos que penetrar los fenómenos: nuestra investigación, sin embargo, no se dirige a los fenómenos, sino, como pudiera decirse, a las 'posibilidades' de los fenómenos. Nos acordamos, quiere esto decir, del tipo de enunciado que hacemos sobre los fenómenos. De ahí que Agustín se acuerde también de los diversos enunciados que se hacen sobre la duración de los sucesos, sobre su pasado, presente o futuro. (Éstos no son, naturalmente, enunciados filosóficos sobre el tiempo, el pasado, el presente y el futuro).

Nuestro examen es por ello de índole gramatical. Y éste arroja luz sobre nuestro problema quitando de en medio malentendidos. Malentendidos que conciernen al uso de las palabras; provocados, entre otras cosas, por ciertas analogías entre las formas de expresión en determinados dominios de nuestro lenguaje.— Algunos de ellos pueden apartarse sustituyendo una forma de expresión por otra; esto puede llamarse un

«análisis» de nuestras formas de expresión, pues el proceso tiene a veces semejanza con una descomposición.

91. Pero ahora puede llegar a parecer como si hubiera algo como un análisis último de nuestras formas de lenguaje, y así una única forma completamente descompuesta de la expresión. Es decir: como si nuestras formas de expresión usuales estuviesen, esencialmente, aún inanalizadas; como si hubiera algo oculto en ellas que debiera sacarse a la luz. Sise hace esto, la expresión se aclara con ello completamente y nuestro problema se resuelve.

También puede decirse así: Apañamos malentendidos haciendo más exactas nuestras expresiones: pero ahora puede parecer como si aspirásemos a un determinado estado, la exactitud completa; y como si esto fuera el objetivo real de nuestra investigación.

92. Esto se expresa en la pregunta por la esencia del lenguaje, de la proposición, del pensamiento.— Pues si también nosotros en nuestras investigaciones tratamos de entender la esencia del lenguaje — su función, su estructura— ,no es sin embargo esto lo que esta pregunta tiene a la vista. Pues ella ve en la esencia no algo que esté ya abiertamente de manifiesto y que se vuelva visible sinópticamente mediante una ordenación, sino algo que yace bajo la superficie. Algo que yace en el interior, que vemos cuando penetramos la cosa y que un análisis debe desenterrar.

'La esencia nos es oculta': ésta es la forma que toma ahora nuestro problema. Preguntamos: '¿Qué es el lenguaje?», «¿Qué es la proposición?» Y la respuesta a estas preguntas ha de darse de una vez por todas; e independientemente de cualquier experiencia futura...

93. Uno podría decir: «Una proposición es lo más cotidiano del mundo», y otro: «¡Una proposición — eso es algo muy extraño!» — Y éste no puede: simplemente mirar y ver cómo funcionan las proposiciones. Porque las formas de nuestro modo de expresión concernientes a las proposiciones y al pensamiento se lo estorban.

¿Por qué decimos que la proposición es algo extraño? Por un lado, a causa del enorme significado que le corresponde. (Y esto es correcto). Por otro lado, este significado y un mal entendimiento de la lógica del lenguaje nos seducen haciéndonos pensar que la proposición debe efectuar algo extraordinario, singular.— Por un malentendido nos parece como si la proposición hiciese algo raro.

94. 'La proposición, ¡qué cosa extraña!': ahí reside ya la sublimación de toda la representación. La tendencia a suponer un intermediario puro entre los signos preposicionales y los hechos. O también, a querer purificar, sublimar, el signo proposicional mismo.— Pues nuestras formas de expresión nos impiden de múltiples maneras ver que se trata de cosas ordinarias, enviándonos a la caza de quimeras.

95. «El pensamiento tiene que ser algo singular.» Cuando decimos, y significamos, que las cosas son así y asá, no nos mantenemos con lo que significamos en algún sitio ante el hecho: sino que significamos que esto y aquello-es-así y asá.— Pero esta paradoja (que tiene la forma de una trivialidad) puede también expresarse así: Se

puede pensar lo que no es el caso.

96. La peculiar ilusión que aquí se menciona está conectada con otras procedentes de diversos lugares. El pensamiento, el lenguaje, nos aparece ahora como el peculiar correlato, o figura, del mundo. Los conceptos: proposición, lenguaje, pensamiento, mundo, están en serie uno tras otro, cada uno equivalente a los demás. (¿Pero para qué han de usarse ahora estas palabras? Falta el juego de lenguaje en el que han de aplicarse).

97. El pensamiento está rodeado de una aureola.— Su esencia, la lógica, presenta un orden, y precisamente el orden a priori del mundo, esto es, el orden de las posibilidades que tienen que ser comunes a mundo y pensamiento. Pero este orden, al parecer, tiene que ser sumamente simple. Es anterior a toda experiencia; tiene que atravesar toda la experiencia; no puede adherírsele ninguna opacidad o inseguridad empírica. — Tiene que ser más bien de cristal purísimo. Pero este cristal no aparece como una abstracción; sino como algo concreto, incluso como lo más concreto y en cierto modo lo más duro. (Tract. log. phil. N.° 5.5563).

Estamos bajo la ilusión de que lo peculiar, lo profundo, lo que es esencial en nuestra investigación reside en que trata de captar la incomparable esencia del lenguaje. Esto es, el orden existente entre los conceptos de proposición, palabra, deducción, de verdad, de experiencia, etc. Este orden es un super-orden entre — por así decirlo — super-conceptos. Mientras que por cierto las palabras «lenguaje», «experiencia», «mundo», si es que tienen un empleo, han de tenerlo tan bajo como las palabras «mesa», «lámpara», «puerta».

98. Por un lado es claro que toda oración de nuestro lenguaje 'está en orden tal como está'. Es decir, que no aspiramos a un ideal: Como si nuestras oraciones ordinarias, vagas, aún no tuviesen un sentido totalmente irreprochable y hubiera primero que construir un lenguaje perfecto.— Por otro lado parece claro: Donde hay sentido tiene que haber orden perfecto. — Así es que tiene que hallarse el orden perfecto incluso en la oración más vaga.

99. El sentido de la oración — pudiera decirse — puede ciertamente dejar abierto esto o aquello, pero la oración hade tener, sin embargo, un sentido definido. Un sentido indefinido — eso no sería en realidad absolutamente ningún sentido.— Eso es como: Un límite borroso no es en realidad absolutamente ningún límite. Quizá aquí se piense así: en la habitación— sólo ha quedado abierta una puerta» — entonces sencillamente no lo he encerrado en absoluto. Está sólo aparentemente encerrado. Estaríamos aquí inclinados a decir: «así es que no has hecho nada en absoluto». Una cerca que tiene una abertura es tan buena como ninguna.— ¿Pero es verdad eso?

100. «Pero no es un juego si hay una vaguedad en las reglas».— ¿Pero no es un juego?— «Sí, quizá quieras llamarlo juego, pero en cualquier caso no es un juego perfecto.» Es decir: está contaminado y yo me intereso por lo que está limpio.— Pero quiero decir: Malentendemos el papel que juega el ideal en nuestro modo de

expresión. Es decir: lo llamaríamos también un juego, sólo que estamos cegados por el ideal y no vemos por ello claramente la aplicación real de la palabra «juego».

101. Vaguedad en lógica — queremos decir — no puede existir. Vivimos ahora en la idea: el ideal 'tendría' que encontrarse en la realidad. Mientras que no se ve cómo se encuentra allí y no se entiende la naturaleza de este 'tiene'. Creemos: tiene que hallarse en ella; pues creemos verlo ya en ella.

102. Las reglas estrictas y claras de la estructura lógica de la proposición nos aparecen como algo en el trasfondo— oculto en el medio del entendimiento. Ya las veo ahora(aunque a través de un medio), pues ciertamente entiendo el signo, significo algo con él.

103. El ideal, tal como lo pensamos, está inamoviblemente fijo. No puedes salir fuera de él: Siempre tienes que volver. No hay ningún afuera; afuera falta el aire.— ¿De dónde proviene esto? La idea se asienta en cierto modo como unas gafas ante nuestras narices y lo que miramos lo vemos a través de ellas. Nunca se nos ocurre quitárnoslas.

104. Se predica de la cosa lo que reside en el modo de representación. Tomamos la posibilidad de comparación que nos impresiona por la percepción de un estado de cosas de suma generalidad.

105. Cuando creemos que hemos de encontrar en el lenguaje real ese orden, el ideal, quedamos descontentos con lo que en la vida ordinaria se llama «proposición», «palabra», «signo».

La proposición, la palabra de la que trata la lógica ha de ser algo puro y nítidamente recortado. Y ahora nos rompemos la cabeza sobre la naturaleza del signo real.— ¿Es quizá la imagen del signo?, ¿o la imagen en el instante actual?

106. Aquí es difícil mantener, por así decirlo, la cabeza despejada — ver que tenemos que permanecer en las cosas del pensamiento cotidiano y no caer en el extravío de que nos parezca que tendríamos que describir sutilezas extremas que, sin embargo, en absoluto podríamos describir con nuestros medios. Nos parece como si debiéramos reparar con nuestros dedos una tela de araña.

107. Cuanto más de cerca examinamos el lenguaje efectivo, más grande se vuelve el conflicto entre él y nuestra exigencia. (La pureza cristalina de la lógica no me era dada como resultado, sino que era una exigencia). El conflicto se vuelve insoportable; la exigencia amenaza ahora convertirse en algo vacío.— Vamos a parar a terreno helado en donde falta la fricción y así las condiciones son en cierto sentido ideales, pero también por eso mismo no podemos avanzar. Queremos avanzar; por ello necesitamos la fricción. ¡Vuelta a terreno áspero!

108. Reconocemos que lo que llamamos «proposición»y «lenguaje» no es la unidad formal que imaginé, sino que es la familia de estructuras más o menos emparentadas entre sí. — ¿Pero en qué se convierte ahora la lógica? Su rigor parece deshacerse.— ¿Pero no desaparece enteramente por eso?— ¿Pues cómo puede la

lógica perder su vigor? Naturalmente, no porque se le rebaje algo de su vigor.— El prejuicio de la pureza cristalina sólo puede apartarse dándole la vuelta a todo nuestro examen. (Podría decirse: Ha de dársele la vuelta al examen, pero sobre nuestra necesidad real como gozne).

La filosofía de la lógica no habla de oraciones y palabras en ningún sentido distinto de aquel en que lo hacemos en la vida ordinaria cuando decimos, por ejemplo, «aquí hay escrita una oración china» o «no, esto sólo tiene el aspecto de escritura, pero es un ornamento», etc.

Hablamos del fenómeno espacial y temporal del lenguaje; no de una aberración inespacial e intemporal. [Nota al margen: Sólo es posible interesarse por un fenómeno en una variedad de maneras.] Pero hablamos de él como de las piezas de ajedrez al dar reglas para ellas, no al describir sus propiedades físicas.

La pregunta «¿Qué es realmente una palabra?» es análoga a «¿Qué es una pieza de ajedrez?».

109· Era cierto que nuestras consideraciones no podían ser consideraciones científicas. La experiencia 'de que se puede pensar esto o aquello, en contra de nuestros prejuicios' — sea lo que fuere lo que esto pueda querer decir — no podría interesarnos. (La concepción neumática del pensamiento). Y no podemos proponer teoría ninguna. No puede haber nada hipotético en nuestras consideraciones. Toda explicación tiene que desaparecer y sólo la descripción ha de ocupar su lugar. Y esta descripción recibe su luz, esto es, su finalidad, de los problemas filosóficos. Éstos no son ciertamente empíricos, sino que se resuelven mediante una cala en el funcionamiento de nuestro lenguaje, y justamente de manera que éste se reconozca: a pesar de una inclinación a malentenderlo. Los problemas se resuelven no aduciendo nueva experiencia, sino compilando lo ya conocido. La filosofía es una lucha contra el embrujo de nuestro entendimiento por medio de nuestro lenguaje.

110. «El lenguaje (o el pensamiento) es algo singular» — esto se revela como una superstición (¡no error!) producida ella misma por ilusiones gramaticales.

Y el énfasis recae ahora sobre esas ilusiones, sobre los problemas.

111.Los problemas que surgen de una malinterpretación de nuestras formas lingüísticas tienen el carácter de lo profundo. Son profundas inquietudes; se enraizan tan profundamente en nosotros como las formas de nuestro lenguaje y su significado es tan grande como la importancia de nuestro lenguaje.

— Preguntémonos: ¿Por qué sentimos como profundo un chiste gramatical? (Y ésa es por cierto la profundidad filosófica).

112. Un símil absorbido en las formas de nuestro lenguaje produce una falsa apariencia; nos inquieta: «¡Pues no es así!» — decimos. «¡Pero tiene que ser así!»

113. «Pues es así» me digo una y otra vez. Siento como si hubiera de captar la esencia de la cosa con sólo fijar mi mirada con absoluta nitidez en ese hecho, con sólo poder enfocarlo bien.

Faraday, La historia química de una vela. «El agua es una única cosa individual — nunca cambia».

114. Tract, log. phil. (4.5): «La forma general de la proposición es: Las cosas están así y asá». — Ésta es una proposición del tipo de las que uno se repite innumerables veces. Se cree seguir una y otra vez la naturaleza y se va sólo a lo largo de la forma por medio de la cual la examinamos.

115. Una figura nos tuvo cautivos. Y no podíamos salir, pues reside en nuestro lenguaje y éste parece repetírnosla inexorablemente.

116. Cuando los filósofos usan una palabra — «conocimiento», «ser», «objeto», «yo», «proposición», «nombre»— y tratan de captar la esencia de la cosa, siempre se ha de preguntar: ¿Se usa efectivamente esta palabra de este modo en el lenguaje que tiene su tierra natal?—

Nosotros reconducimos las palabras de su empleo metafísico a su empleo cotidiano.

117.Se me dice: «¿Entiendes, pues, esta expresión? Pues bien — la uso con el significado que tú sabes.»— Como si el significado fuera una atmósfera que la palabra conllevara y asumiera en todo tipo de empleo.

Si, por ejemplo, alguien dice que la oración «Esto está aquí» (a la vez que apunta a un objeto que hay delante de sí) tiene sentido para él, entonces podría él preguntarse bajo qué especiales circunstancias se emplea efectivamente esta oración. Es en éstas en las que tiene sentido.

118. ¿De dónde saca nuestro examen su importancia puesto que sólo parece destruir todo lo interesante, es decir, todo lo grande e importante? (Todo edificio en cierto modo; dejando sólo pedazos de piedra y escombros). Pero son sólo castillos en el aire los que destruimos y dejamos libre la base del lenguaje sobre la que se asientan.

119. Los resultados de la filosofía son el descubrimiento de algún que otro simple sinsentido y de los chichones que el entendimiento se ha hecho al chocar con los límites del lenguaje. Éstos, los chichones, nos hacen reconocer el valor de ese descubrimiento.

120. Cuando hablo de lenguaje (palabra, oración, etc.),tengo que hablar el lenguaje de cada día. ¿Es este lenguaje acaso demasiado basto, material, para lo que deseamos decir? ¿Y cómo ha de construirse entonces otro?— ¡Y qué extraño que podamos efectuar con el nuestro algo en absoluto!

El que en mis explicaciones que conciernen al lenguaje ya tenga que aplicar el lenguaje entero (no uno más o menos preparatorio, provisional) muestra ya que sólo puedo aducir exterioridades acerca del lenguaje.

Sí, ¿pero cómo pueden entonces satisfacernos estos argumentos?— Bueno, tus preguntas ya estaban también formuladas en este lenguaje; ¡tuvieron que ser expresadas en este lenguaje si había algo que preguntar!

Y tus escrúpulos son malentendidos.

Tus preguntas se refieren a palabras; así que he de hablar de palabras.

Se dice: no importa la palabra, sino su significado; y se piensa con ello en el significado como en una cosa de la índole de la palabra, aunque diferente de la

palabra. Aquí la palabra, ahí el significado. La moneda y la vaca que se puede comprar con ella. (Pero por otra parte: la moneda y su utilidad).

121. Pudiera pensarse: si la filosofía habla del uso de la palabra «filosofía», entonces tiene que haber una filosofía de segundo orden. Pero no es así; sino que el caso se corresponde con el de la ortografía, que también tiene que ver con la palabra «ortografía» sin ser entonces de segundo orden.

122.Una fuente principal de nuestra falta de comprensión es que no vemos sinópticamente el uso de nuestras palabras.— A nuestra gramática le falta visión sinóptica.— La representación sinóptica produce la comprensión que consiste en 'ver conexiones'. De ahí la importancia de encontrar y de inventar casos intermedios.

El concepto de representación sinóptica es de fundamental significación para nosotros. Designa nuestra forma de representación, el modo en que vemos las cosas. (¿Es esto una 'Weltanschauung' ?)

123. Un problema filosófico tiene la forma: «No sé salir del atolladero».

124. La filosofía no puede en modo alguno interferir con el uso efectivo del lenguaje; puede a la postre solamente describirlo.

Pues no puede tampoco fundamentarlo.

Deja todo como está.

Deja también la matemática como está y ningún descubrimiento matemático puede hacerla avanzar. Un «problema eminente de lógica matemática» es para nosotros un problema de matemáticas como cualquier otro.

125.No es cosa de la filosofía resolver una contradicción por medio de un descubrimiento matemático, lógico-matemático. Sino hacer visible sinópticamente el estado de la matemática que nos inquieta, el estado anterior a la solución de la contradicción. (Y no se trata con ello de quitar del camino una dificultad).

El hecho fundamental es aquí: que establecemos reglas, una técnica, para un juego, y que entonces, cuando seguimos las reglas, no marchan las cosas como habíamos supuesto. Que por tanto nos enredamos, por así decirlo, en nuestras propias reglas.

Este enredarse en nuestras reglas es lo que queremos entender, es decir, ver sinópticamente.

Ello arroja luz sobre nuestro concepto de significar. Pues "en estos casos las cosas resultan de modo distinto de lo que habíamos significado, previsto. Decimos justamente, cuando, por ejemplo, se presenta la contradicción: «Yo no significaba esto.»

El estado civil de la contradicción, o su estado en el mundo civil: ése es el problema filosófico.

126.La filosofía expone meramente todo y no explica ni deduce nada.— Puesto que todo yace abiertamente, no hay nada que explicar. Pues lo que acaso esté Oculto, no nos interesa.

Se podría llamar también «filosofía» a lo que es posible antes de todos los nuevos descubrimientos e invenciones.

127. El trabajo del filósofo es compilar recuerdos para una finalidad determinada.

128. Si se quisiera proponer tesis en filosofía, nunca se podría llegar a discutirlas porque todos estarían de acuerdo con ellas.

129. Los aspectos de las cosas más importantes para nosotros están ocultos por su simplicidad y cotidianeidad. (Se puede no reparar en algo — porque siempre se tiene ante los ojos). Los fundamentos reales de su indagación no le llaman en absoluto la atención a un hombre. A no ser que eso le haya llamado la atención alguna vez.— Y esto quiere decir: lo que una vez visto es más llamativo y poderoso, no nos llama la atención.

130. Nuestros claros y simples juegos de lenguaje no son estudios preparatorios para una futura reglamentación del lenguaje — como si fueran primeras aproximaciones, sin consideración de la fricción y de la resistencia del aire. Los juegos del lenguaje están más bien ahí como objetos de comparación que deben arrojar luz sobre las condiciones de nuestro lenguaje por vía de semejanza y desemejanza.

131. Sólo podemos, pues, salir al paso de la injusticia o vaciedad de nuestras aserciones exponiendo el modelo como lo que es, como objeto de comparación — como, por así decirlo, una regla de medir; y no como prejuicio al que la realidad tiene que corresponder. (El dogmatismo en el que tan fácilmente caemos al filosofar).

132. Queremos establecer un orden en nuestro conocimiento del uso del lenguaje: un orden para una finalidad determinada; uno de los muchos órdenes posibles; no el orden. Con esta finalidad siempre estaremos resaltando constantemente distinciones que nuestras formas lingüísticas ordinarias fácilmente dejan pasar por alto. De ahí, pudiera sacarse la impresión de que consideramos que nuestra tarea es la reforma del lenguaje.

Una reforma semejante para determinadas finalidades prácticas, el mejoramiento de nuestra terminología para evitar malentendidos en el uso práctico, es perfectamente posible. Pero éstos no son los casos con los que hemos de habérnoslas. Las confusiones que nos ocupan surgen, por así decirlo, cuando el lenguaje marcha en el vacío, no cuando trabaja.

133.No queremos refinar o complementar de maneras inauditas el sistema de reglas para el empleo de nuestras palabras.

Pues la claridad a la que aspiramos es en verdad completa. Pero esto sólo quiere decir que los problemas filosóficos deben desaparecer completamente.

El descubrimiento real es el que me hace capaz de dejar de filosofar cuando quiero.— Aquel que lleva la filosofía al descanso, de modo que ya no se fustigue más con preguntas que la ponen a ella misma en cuestión.— En cambio, se muestra ahora un método con ejemplos y la serie de estos ejemplos puede romperse.— Se resuelven problemas (se apartan dificultades), no un único problema.

No hay un único método en filosofía, si bien hay realmente métodos, como

diferentes terapias.

134.Examinemos la oración: «Las cosas están así y asá»— ¿cómo puedo decir que ésta es la forma general de la proposición?— Es ante todo una oración ella misma, una oración castellana, pues tiene sujeto y predicado. ¿Pero cómo se aplica esta oración — esto es, en nuestro lenguaje cotidiano? Pues sólo de ahí la he tomado.

Decimos, por ejemplo: «Él me explicó su posición, dijo que las cosas están así y asá y que por ello necesitaba un adelanto». Hasta aquí puede decirse, pues, que esta oración está por cualquier enunciado. Se emplea como esquema preposicional; pero sólo porque tiene la estructura de una oración castellana. En vez de ella podría decirse sin más ni más: «esto y esto es el caso» o «así y asá son las cosas», etc. También podría usarse, como en lógica simbólica, simplemente una letra, una variable. Pero nadie iba a llamar a la letra «p» la forma general de la proposición. Como ya se ha dicho: «Las cosas están así y asá» era eso sólo porque es ella misma lo que se llama una oración castellana. Pero aunque es una oración, sólo tiene todavía empleo como variable preposicional. Decir que esta oración concuerda (o no concuerda) con la realidad sería patente sinsentido e ilustra así que una de las marcas características de nuestro concepto de proposición es sonar a proposición.

135. ¿Pero es que no tenemos un concepto de lo que es una proposición, de lo que entendemos por «proposición»?— Sí; al igual que tenemos un concepto de lo que entendemos por «juego». Si se nos pregunta lo que es una proposición — ya debamos responder a otro o a nosotros mismos — daremos ejemplos y con ellos también lo que puede llamarse la serie inductiva de las proposiciones; pues bien, es de este modo como tenemos un concepto de proposición. (Compara el concepto de proposición con el concepto de número).

136. En el fondo dar «Las cosas están así y asá» como forma general de la proposición es lo mismo que explicar: una proposición es todo lo que puede ser verdadero o falso. Pues, en vez de «Las cosas están...» podría también haber dicho: «Esto y aquello es verdadero». (Pero también: «Esto y aquello es falso»). Pero ahora tenemos

'p' es verdadera = p
'p' es falsa = no-p.

Y decir que una proposición es todo lo que puede ser verdadero o falso equivale a decir: Llamamos una proposición a aquello a lo que aplicamos en nuestro lenguaje el cálculo de las funciones de verdad.

Parece ahora como si la explicación — proposición es cualquier cosa que pueda ser verdadera o falsa — determinase lo que es una proposición diciendo: Lo que se ajusta al concepto de 'verdadero', o a lo que el concepto de 'verdadero' se ajusta, eso es una proposición. Es así como si tuviésemos un concepto de verdadero y falso con cuya ayuda pudiésemos entonces determinar lo que es una proposición y lo que no lo es. Lo que engrana en el concepto de verdad (como en una rueda dentada), eso es una

proposición.

Pero ésta es sólo una mala figura. Es como si se dijera «El rey es la pieza a la que se puede anunciar jaque». Pero esto sólo puede querer decir que en nuestro juego de ajedrez sólo se da jaque al rey. Asimismo la proposición de que sólo una proposición puede ser verdadera solamente puede querer decir que predicamos «verdadero» y «falso» sólo de lo que llamamos una proposición. Y lo que es una proposición está en un sentido determinado por las reglas de formación oracional (de la lengua castellana, por ejemplo) y en otro sentido por el uso del signo en el juego de lenguaje. Y el uso de las palabras «verdadero» y «falso» puede ser también una parte constitutiva de ese juego; y entonces pertenece para nosotros a la proposición, pero no 'se ajusta' a ella. Asimismo podríamos también decir que dar jaque pertenece a nuestro concepto del rey del ajedrez (como, por así decirlo, una parte constitutiva del mismo). Decir que dar jaque no se ajusta a nuestro concepto de los peones significaría que un juego en el que se diese jaque a los peones, en el que, digamos, perdiese aquel que perdiera sus peones — que un juego así sería poco interesante, o tonto, o complicado, o algo por el estilo.

137. ¿Qué pasa cuando aprendemos a determinar el sujeto de la oración por medio de la pregunta «¿Quién o qué...?»?— Aquí hay ciertamente un 'ajustarse' del sujeto a esta pregunta; ¿pues cómo averiguaríamos si no cuál es el sujeto mediante la pregunta? Lo averiguamos de modo semejante a como averiguamos qué letra del alfabeto viene tras la 'K' recitándonos el alfabeto hasta la 'K'. ¿Hasta qué punto se ajusta entonces la 'L' a esta serie de letras?— Y en esa medida podría también decirse que «verdadero» y «falso» se ajustan a la proposición; y se podría enseñar a un niño a distinguir proposiciones de otras expresiones diciéndole: «Pregúntate si puedes decir 'es verdadero' después de ello. Si estas palabras ajustan, entonces es una proposición». (Y del mismo modo se hubiera podido decir: Pregúntate si puedes colocarlas palabras «Las cosas están así:» delante de ello).

138. ¿Pero no puedo ajustar el significado de una palabra que entiendo con el sentido de una proposición que entiendo? ¿O el significado de una palabra con el significado de otra? Ciertamente, si el significado es el uso que hacemos de la palabra, no tiene sentido ninguno hablar de tal ajuste. Ahora bien, entendemos el significado de una palabra cuando la oímos o pronunciamos; lo captamos de golpe; ¡y lo que captamos así seguramente que es algo distinto del 'uso',que es dilatado en el tiempo!

139. Cuando alguien me dice la palabra «cubo», por ejemplo, yo sé lo que significa. ¿Pero puede venirme a las mientes el empleo completo de la palabra, cuando la entiendo así?

Sí, pero por otro lado, ¿no está el significado de la palabra determinado también por este empleo? ¿Y no pueden entonces contradecirse estos modos de determinación? ¿Puede lo que captamos de golpe concordar con un empleo, ajustarse a él o no ajustarse a él? ¿Y cómo puede lo que se nos presenta en un instante, lo que nos viene a las mientes en un instante, ajustarse a un empleo?

¿Qué es lo que realmente nos viene a las mientes cuando entendemos una palabra?— ¿No es algo como una figura? ¿No puede ser una figura?

Bueno, supón que al oír la palabra «cubo» te viene a las mientes una figura. El dibujo de un cubo, pongamos por caso. ¿Hasta qué punto esta figura puede ajustarse a un empleo de la palabra «cubo» o no ajustarse a él?— Quizá digas: «eso es sencillo; — si me viene a las mientes esa figura y señalo, por ejemplo, un prisma triangular y digo que es un cubo, entonces este empleo no se ajusta a la figura.»— ¿Pero no se ajusta? He elegido el ejemplo intencionadamente de manera que sea muy fácil imaginarse un método de proyección según el cual la figura ajusta después de todo.

La figura del cubo nos insinuó ciertamente un determinado empleo, pero yo también podía emplearla de manera diferente.

140. ¿Pero entonces de qué tipo era mi error?; ¿del que podría expresarse así: yo creía que la figura me forzaba a un empleo determinado? ¿Cómo pude, pues, creer eso? ¿Qué es lo que he creído? ¿Acaso hay una figura, o algo semejante a una figura, que nos fuerce a una aplicación determinada, y mi error era por tanto una confusión?— Pues podríamos sentirnos inclinados a expresarnos también así: estamos a lo sumo bajo una compulsión psicológica, no lógica. Y entonces parece enteramente como si conociéramos dos tipos de casos.

¿Qué efectuó, pues, mi argumento? Nos hizo advertir (nos recordó) que bajo ciertas circunstancias estaríamos dispuestos a llamar también «aplicación de la figura cúbica» a otro proceso, además de aquel en el que habíamos pensado originalmente. Nuestra 'creencia en que la figura nos fuerza a una determinada aplicación' consistía, pues, en que sólo se nos ocurrió el primer caso y no otro. «Hay también otra solución», quiero decir: hay también algo distinto que estoy dispuesto a llamar «solución»; a lo que estoy dispuesto a aplicar esta y aquella figura, tal y cual analogía, etc.

Y ahora lo esencial es que veamos que al oír la palabra puede que nos venga a las mientes lo mismo y a pesar de todo ser distinta su aplicación. ¿Y tiene entonces el mismo significado las dos veces? Creo que lo negaríamos.

¿Tengo yo que saber si entiendo una palabra? ¿No sucede también que me imagino entender una palabra (no de modo distinto a como me imagino entender una regla de cálculo) y después resulta que no la había entendido? («Yo creía que sabía lo que quiere decir movimiento 'relativo' y 'absoluto', pero veo que no lo sabía.»)

a. «Creo que la palabra correcta en este caso es...». ¿No muestra esto que el significado de una palabra es lo que nos viene a las mientes y que es en cierto modo la figura exacta que queremos usar aquí? Imagina que yo eligiera entre las palabras «arrogante», «solemne», «soberbio», «venerable»;¿no es como si eligiera entre los dibujos de una carpeta?— No; que se hable de la palabra acertada no muestra la existencia de un algo que, etc. Más bien nos sentimos inclinados a hablar de este algo figurativo porque se puede sentir que una palabra es acertada; se elige frecuentemente entre palabras como entre figuras semejantes, pero no idénticas; porque frecuentemente se usan figuras en lugar de palabras o como ilustración de las palabras; etc.

b. Veo una figura: representa a un hombre viejo que apoyado en un bastón asciende por un camino empinado.— ¿Pero cómo? ¿No podría tener el mismo aspecto si estuviera resbalando

141. ¿Y qué pasa si nos viene a las mientes no sólo la figura del cubo, sino también el método de proyección? — ¿Cómo debo imaginarme eso? — Quizá de modo que veo ante mí un esquema del modo de proyección. Una figura, pongamos por caso, que muestra dos cubos conectados entre sí por medio de líneas de proyección.— ¿Pero me lleva esto sustancialmente más allá? ¿No puedo ahora imaginarme también diferentes aplicaciones de este esquema? — Sí, ¿pero no puede entonces también venirme a las mientes una aplicación? — Sí, por cierto; sólo que hemos de tener claridad acerca de nuestra aplicación de esta expresión. Supóngase que le expongo a alguno diferentes métodos de proyección para que él los aplique después; y preguntémonos en qué casos diríamos que le vino a las mientes el método de proyección al que yo me refiero.

Pues bien, reconocemos para esto manifiestamente dos tipos de criterios: Por un lado la figura (de cualquier género que sea) que le viene a las mientes en un cierto momento; por otro lado la aplicación que él — en el curso del tiempo — hace de esta imagen. (¿Y no resulta aquí claro que es absolutamente inesencial que esta figura le venga a las mientes en la imaginación y no como un dibujo o como un modelo colocado ante él; o también como un modelo fabricado por él?)

¿Pueden entonces entrar en colisión figura y aplicación? Bueno, pueden entrar en colisión en la medida en que la figura nos hace esperar un empleo diferente; porque los hombres hacen en general esta aplicación de esta figura.

Pretendo decir: Hay aquí un caso normal y casos anormales.

142. Sólo en los casos normales nos es claramente prescrito el uso de una palabra; sabemos, no tenemos duda, qué hemos de decir en este o aquel caso. Cuanto más anormal es el caso, más dudoso se vuelve lo que debemos decir entonces. Y si las cosas fueran totalmente distintas de cómo efectivamente son — si no hubiera, por ejemplo, ninguna expresión característica de dolor, de miedo, de alegría; si la regla se convirtiera en excepción y la excepción en regla; o si ambas se convirtieran en fenómenos de aproximadamente la misma frecuencia — entonces nuestros juegos de lenguaje normales perderían con ello su quid.— El procedimiento de poner una loncha de queso en la balanza y determinar el precio por la oscilación de la balanza perdería su quid si sucediese frecuentemente que tales lonchas crecen o encogen repentinamente sin causa aparente. Esta anotación se aclarará más cuando hablemos de cosas como la relación de la expresión con el sentimiento y similares.

143. Examinemos ahora este tipo de juego de lenguaje: B debe poner por escrito, siguiendo la orden de A, series de signos de acuerdo con una determinada ley de formación.

La primera de estas series debe ser la de los números naturales en el sistema decimal.— ¿Cómo aprende a entender este sistema?— En primer lugar se le escriben series de números a modo de muestra y se le exhorta a copiarlas. (No te choque la

---

hacia abajo en esa posición? Un marciano quizá describiera así la figura. Yo no necesito explicar porqué nosotros no la describimos así.

expresión «series de números»; ¡no se la emplea aquí incorrectamente!) Y ya hay aquí una reacción normal y una anormal por parte del aprendiz.— Tal vez guiemos su mano primero al copiar la serie del O al 9; pero luego la posibilidad de comprensión dependerá de que continúe escribiendo independientemente.— Y aquí podemos imaginarnos, por ejemplo, que copia ciertamente las cifras de modo independiente, pero no la serie, sino unas veces una y otras veces otra sin regla alguna. Y entonces ahí acaba la comprensión.— O también que él haga 'faltas' en el orden de la serie.— La diferencia entre éste y el primer caso es naturalmente de frecuencia.— O: él hace una falta sistemática, copia siempre, por ejemplo, sólo un número de cada dos; o copia la serie O, 1, 2, 3, 4, 5,... así: 1, O, 3, 2, 5, 4,... Aquí casi estaremos tentados a decir que nos ha entendido incorrectamente.

Pero obsérvese: No hay límite nítido entre una falta carente de regla y una sistemática. Es decir: entre lo que estás inclinado a llamar una «falta carente de regla» y una «sistemática».

Tal vez se lo pueda deshabituar de la falta sistemática (como de un vicio). O se pueda aceptar su modo de copiar y tratar de hacerle comprender el modo normal como una variedad, una variante, del suyo.— Y también aquí la capacidad de aprender de nuestro alumno puede quebrarse.

144.¿Qué significo cuando digo «aquí la capacidad de aprender de nuestro alumno puede quebrarse»? ¿Comunico esto por mi experiencia? Naturalmente que no. (Aunque yo haya tenido una experiencia así). ¿Qué hago, pues, con esa proposición? Me gustaría por cierto que dijeras: «Sí, es verdad, ¡podría pensarse eso, podría también suceder eso!»— ¿Pero trataba yo de advertirle a alguien que era capaz de imaginarse eso? — Yo trataba de poner esa figura ante su vista y su aceptación de esta figura consiste en que él esté ahora dispuesto a considerar de modo diferente un caso dado: a saber, a compararlo con esta serie de figuras. He alterado su modo de ver. (Matemáticos indios: «¡Mira esto!»).

145. El alumno escribe ahora la serie del O al 9 a nuestra satisfacción.— Y esto sólo será el caso si le sale bien con frecuencia, no si lo hace correctamente una vez entre cien intentos. Lo adentro más allá en la serie y llamo su atención hacia la recurrencia de la primera serie en las unidades; después hacia esa recurrencia en las decenas. (Lo que sólo quiere decir que empleo ciertos énfasis, subrayo signos, escribo unos bajo otros de tales y cuales modos, y cosas por el estilo).— Y entonces él continúa en algún punto la serie por sí mismo — o no lo hace.— ¿Pero por qué dices eso?; ¡eso es evidente!— Naturalmente, sólo pretendía decir: el efecto de cualquier explicación ulterior depende de su reacción.

Pero supongamos ahora que, tras algunos esfuerzos del maestro, él continúa la serie correctamente, es decir, como lo hacemos nosotros. Pues bien, ahora podemos decir:

Lo que hemos de decir para explicar la significación, quiero decir la importancia, de un concepto, son a menudo hechos naturales extremadamente generales, los cuales, a causa de su gran generalidad, apenas son mencionados jamás.

él domina el sistema.— ¿Pero hasta dónde tiene él que continuar la serie correctamente para que tengamos derecho a decirlo? Está claro: no puedes indicar aquí límite alguno.

146. Supongamos que ahora pregunto: «¿Ha entendido él el sistema si continúa la serie hasta el centésimo lugar?» O— si en nuestro juego de lenguaje primitivo no debo hablar de 'entender': ¿Ha interiorizado él el sistema si continúa correctamente la serie hasta allí?— Quizás ahí digas: Interiorizar el sistema (o también, entenderlo) no puede consistir en continuar la serie hasta este o hasta aquel número; eso es sólo la aplicación de la comprensión. La comprensión misma es un estado del cual brota el empleo correcto.

¿Y en qué se piensa ahí realmente? ¿No se piensa en la derivación de una serie a partir de su expresión algebraica? ¿O por lo menos en algo análogo?— Pero ahí es donde ya estábamos antes. Nos podemos imaginar, en efecto, más de una aplicación de una fórmula algebraica; y cada tipo de aplicación puede a su vez ser formulado algebraicamente, pero esto no nos lleva más allá.— La aplicación continúa siendo un criterio de comprensión.

147. «¿Pero cómo puede ser esto? ¡Cuando yo digo que entiende la ley de una serie, seguro que no lo digo sobre la base de la experiencia de haber aplicado hasta ahora la fórmula algebraica de tal y cual manera! Seguro que sé en todo caso por mí mismo que significo la serie de este y aquel modo; da igual hasta dónde la haya desarrollado de hecho.» — Quieres decir, pues: conoces la aplicación de la ley de la serie prescindiendo totalmente de un recuerdo de las aplicaciones efectivas a determinados números. Y quizá digas: «¡Evidentemente! Puesto que la serie es en efecto infinita y el trozo de serie que yo pude desarrollar, finito.»

148. ¿Pero en qué consiste este saber? Permítaseme preguntar: ¿Cuándo conoces esa aplicación? ¿Siempre? ¿Día y noche?, ¿O sólo mientras piensas efectivamente en la ley de la serie? Es decir: ¿La conoces como sabes el ABC y la tabla demultiplicar; o llamas 'saber' a un estado de conciencia o a un proceso — digamos un pensar-en-algo, o cosa por el estilo?

149. Si se dice que saber el ABC es un estado de la mente, se piensa en el estado de un aparato mental (quizá de nuestro cerebro) mediante el cual explicamos las manifestaciones de este saber. Un tal estado se llama una disposición. Pero no está libre de objeciones hablar aquí de un estado de la mente en tanto que debe haber dos criterios para ese estado; a saber, un conocimiento de la construcción del aparato independientemente de sus efectos. (Nada, sería, más desconcertante aquí que el uso de las palabras «consciente» e «inconsciente» para el contraste entre estado de conciencia y disposición. Pues este par de palabras oculta una diferencia gramatical).

150. La gramática de la palabra «saber» está evidentemente emparentada de cerca con la gramática de las palabras«poder», «ser capaz». Pero también emparentada de cerca con la de la palabra «entender». ('Dominar' una técnica).

151. Pero hay también este empleo de la palabra «saber»: decimos «¡Ahora lo

sé!» — y similarmente «¡Ahora puedo hacerlo!» y «¡Ahora lo entiendo!»

Imaginémonos este ejemplo: A apunta series de números;B lo mira y trata de hallar una ley en la secuencia de números. Si lo logra, exclama: «¡Ahora puedo continuar!»

— Esta capacidad, esta comprensión, es, pues, algo que sobreviene en un instante. Vamos, pues, a ver: ¿Qué es lo que sobrevino aquí?— A ha anotado los números 1, 5, 11, 19, 29; en este punto B dice que él sabe seguir. ¿Qué sucedió ahí? Pueden haber sucedido varias cosas; por ejemplo: Mientras A ponía lentamente un número tras otro, B se ocupaba de ensayar diversas fórmulas algebraicas sobre los números apuntados. Cuando A ha escrito el número 19, B ensayó la fórmula $a_n = n^2+n-l$; y el siguiente número confirmó su suposición.

O también: B no piensa en fórmulas. Mira con un cierto sentimiento de tensión cómo A anota sus números; a la vez le flotan toda clase de confusos pensamientos en la cabeza. Finalmente se pregunta «¿Cuál es la serie de las diferencias?» Encuentra: 4, 6, 8, 10 y dice: Ahora puedo seguir.

U observa y dice: «Sí, conozco esa serie» — y la continúa igual que lo hubiera hecho si A hubiese anotado la serie 1, 3, 5, 7, 9. — O no dice nada en absoluto y simplemente prosigue la serie. Quizá tenga una sensación que puede llamarse «¡eso es fácil!» (Una tal sensación es, por ejemplo, la de una leve y rápida aspiración de aliento, semejante a la de un ligero sobresalto).

152. ¿Pero son los procesos que aquí he descrito la comprensión?

Seguramente, «B entiende el sistema de la serie» no quiere decir simplemente: ¡a B se le ocurre la fórmula «a_n=...»! Pues es perfectamente imaginable que se le ocurra la fórmula y sin embargo no entienda. «Él entiende» ha de cumplir más cosas que: se le ocurre la fórmula. E igualmente, también más que cualquiera de esos procesos concomitantes, o manifestaciones, de la comprensión.

153. Tratamos, pues, de apresar el proceso mental de entender que parece ocultarse tras esos fenómenos concomitantes más gruesos y por ello más visibles. Pero no da resultado. O dicho más correctamente: no alcanza en absoluto a ser un intento real. Pues aun suponiendo que yo hubiese hallado algo que sucediera en todos esos casos de comprensión — ¿por qué habría de ser entonces eso la comprensión? Sí, ¡¿cómo pudo ocultarse el proceso de la comprensión, sien efecto dije «Ahora

---

a. «Entender una palabra»: un estado. ¿Pero un estado mental?— Llamamos estados mentales a la depresión, la excitación, el dolor. Haz este examen gramatical: Decimos
«Estuvo todo el día deprimido».
«Estuvo todo el día con gran excitación».
«Tuvo desde ayer un dolor ininterrumpido». — Decimos también «Entiendo esta palabra desde ayer». ¿Pero «ininterrumpidamente»?— Sí, puede hablarse de una interrupción de la comprensión. ¿Pero en qué casos? Compara: «¿Cuándo han disminuido tus dolores?» y «¿Cuándo has dejado de entender la palabra?»

b. ¿Qué pasa si se pregunta: Cuándo sabes jugar al ajedrez? ¿Siempre?, ¿o mientras haces una jugada? ¿Y conoces todo el juego mientras haces cada jugada?— ¡Y qué extraño que saber jugar al ajedrez necesite tan poco tiempo y una partida necesite tantísimo más!

entiendo» porque entendí?! Y si digo que está oculto — ¿cómo sé entonces dónde tengo que buscar? Está hecho un lío.

154. ¡Pero alto! — si «ahora entiendo el sistema» no dice lo mismo que «se me ocurre la fórmula...» (o «pronuncio la fórmula», «anoto la fórmula», etc.). — ¿Se sigue de ello que empleo la oración «ahora entiendo...», o «ahora puedo continuar», como descripción de un proceso que ocurre detrás o al lado del de pronunciar la fórmula?

Si algo ha de haber 'detrás del pronunciar la fórmula', son ciertas circunstancias que me justifican al decir que podría continuar — cuando se me ocurre la fórmula.

¡No pienses ni una sola vez en la comprensión como 'proceso mental'!— Pues ésa es la manera de hablar que te confunde. Pregúntate en cambio: ¿en qué tipo de caso, bajo qué circunstancias, decimos «Ahora sé seguir»?, quiero decir, cuando se me ha ocurrido la fórmula.—

En el sentido en el que hay procesos (incluso procesos mentales) característicos de la comprensión, la comprensión no es un proceso mental.

(La disminución y el aumento de una sensación dolorosa, la audición de una melodía, de una oración: procesos mentales).

155. Quise, pues, decir: Cuando él supo repentinamente seguir, cuando entendió el sistema, quizá tuviera una determinada vivencia — que acaso él describirá si se le pregunta«¿Cómo fue eso, qué sucedió cuando repentinamente captaste el sistema?», similarmente a como nosotros la hemos descrito antes — pero para nosotros lo que lo justifica al decir en tal caso que entiende, que sabe seguir, son las circunstancias bajo las que tuvo una vivencia de tal índole.

156. Esto se tornará más claro si interpolamos el examen de otra palabra, a saber, de la palabra «leer». Primeramente he de observar que, en este examen, no cuento como perteneciente a 'leer' la comprensión del sentido de lo leído; sino que leer es aquí la actividad de transformar en sonidos lo escrito o impreso; pero también de escribir al dictado, de transcribir lo impreso, de tocar siguiendo una partitura y cosas por el estilo.

El uso de esta palabra bajo las circunstancias de nuestra vida ordinaria nos es, naturalmente, muy bien conocido. Pero el papel que juega la palabra en nuestra vida, y con ello el juego de lenguaje en que la empleamos, serían difíciles de describir incluso a grandes rasgos. Un ser humano, un español pongamos por caso, ha pasado en la escuela, o en casa, por uno de los tipos de educación usuales entre nosotros y en el curso de esta educación ha aprendido a leer su lengua materna. Más tarde lee libros, cartas, el periódico, y otras cosas.

¿Qué sucede, pues, cuando él, por ejemplo, lee el periódico?. Sus ojos resbalan — como decimos — a lo largo de las palabras impresas, él las pronuncia — o las dice sólo para sí; en particular lee ciertas palabras captando su forma impresa como un todo, otras cuando su ojo ha captado las primeras sílabas, otras aún las lee sílaba por sílaba y alguna que otra quizá letra por letra. Diríamos también que ha leído una

oración si durante la lectura no la dice en voz alta ni para sí, pero después es capaz de repetir literalmente la oración o casi. Puede atender a lo que lee o también — como podríamos decir — funcionar como una máquina de leer; quiero decir, leer en voz alta y correctamente sin atender a lo que lee; quizá mientras su atención se fija en algo enteramente diferente (de modo que no es capaz de decir lo que ha leído si se le pregunta inmediatamente después).

Compara ahora con este lector a un principiante. Éste lee las palabras deletreándolas trabajosamente.— Acierta algunas palabras, sin embargo, por el contexto; o quizás ya sabe en parte el pasaje de memoria. El maestro dice entonces que no lee realmente las palabras (y en determinados casos que sólo finge leer).

Si pensamos en este modo de leer, en el modo de leer del principiante, y nos preguntamos en qué consiste el leer, nos sentimos inclinados a decir: es una peculiar actividad mental consciente.

Decimos también del alumno: «Sólo él, naturalmente, sabe si realmente lee o meramente dice las palabras de memoria». (Sobre estas proposiciones «Sólo él sabe...» aún hay que hablar).

Pero quiero decir: Hemos de admitir que — en lo tocante a la pronunciación de cualquiera de las palabras impresas — en la conciencia del alumno que 'finge' leer puede tener lugar lo mismo que en la conciencia del lector diestro que está 'leyendo'. La palabra «leer» se emplea de modo distinto cuando hablamos del principiante y cuando lo hacemos del lector diestro. Ahora bien, querríamos ciertamente decir:
Lo que sucede en el lector diestro y lo que sucede en el principiante cuando pronuncian la palabra no puede ser lo mismo. Y si no hay ninguna diferencia en lo que les es directamente consciente, entonces la habrá en el trabajo inconsciente de sus mentes; o también en el cerebro.— Quisiéramos, pues, decir: ¡Aquí hay en todo caso dos diferentes mecanismos! Y lo que sucede en ellos tiene que distinguir el leer del no leer.— Pero estos mecanismos son sólo hipótesis; modelos para la explicación, para el resumen, de lo que percibes.

157. Considera el siguiente caso: Seres humanos, u otros seres, son utilizados por nosotros como máquinas de leer. Son adiestrados para este fin. Quien los adiestra dice de uno que ya puede leer y de otros que aún no pueden. Toma el caso de un alumno que hasta ahora no ha participado: si se le muestra una palabra escrita producirá a veces algún tipo de sonido y aquí y allá sucede 'casualmente' que es más o menos exacto. Una tercera persona oye a este alumno en un caso así y dice 'Él lee'. Pero el maestro dice: «No, no lee; fue sólo una casualidad.»— Pero supongamos que este alumno, cuando se le presentan otras palabras, continúa reaccionando a ellas correctamente. Después de un tiempo el maestro dice: «¡Ahora puede leer!»— ¿Pero qué pasó con aquella primera palabra? ¿Debe el maestro decir: «Me había equivocado, él leía a pesar de todo» — o: «Él sólo ha comenzado a leer realmente después»?— ¿Cuándo ha comenzado a leer? ¿Cuál es la primera palabra que ha leído? Esta pregunta es aquí carente de sentido. A no ser que expliquemos: «La primera palabra

que uno 'lee' es la primera palabra de la primera serie de 50 palabras que lee correctamente» (o algo Similar).

Si empleamos, por otro lado, «leer» para una cierta vivencia de transición de signos a proferencias de sonidos, entonces , tiene buen sentido hablar de una primera palabra que él ha leído realmente. Él puede entonces decir, por ejemplo: «Con esta palabra tuve por vez primera el sentimiento: 'ahora leo'».

O también, en el caso diferente de una máquina de leer que, quizá a la manera de una pianola, tradujese signos en sonidos, podría decirse: «Sólo después de que le ha sucedido esto y aquello a la máquina — tales y cuales partes han sido conectadas a través de hilos — ha leído la máquina; el primer signo que ha leído fue...».

Pero en el caso de la máquina de leer viva, «leer» quería decir: reaccionar a signos escritos de tal y cual modo. Este concepto era por tanto enteramente independiente del de un mecanismo mental o de otro género.— Tampoco puede decir aquí el maestro del alumno: «Quizás él ya había leído esa palabra.» Pues no hay duda ninguna sobre lo que él ha hecho.— El cambio, cuando el alumno empezó a leer, fue un cambio de su conducta; y no tiene aquí ningún sentido hablar de una 'primera palabra en el nuevo estado'.

158. ¿Pero no estriba esto sólo en nuestro escaso conocimiento de los procesos que tienen lugar en el cerebro y en el sistema nervioso? Si los conociésemos más precisamente, veríamos qué conexiones han sido establecidas por el adiestramiento, y entonces, cuando mirásemos dentro de su cerebro, podríamos decir: «Ahora ha leído esta palabra, ahora se estableció la conexión lectora.» — Y tiene que ser presumiblemente así — ¿pues cómo podríamos si no estar tan seguros de que hubo una tal conexión? Eso presumiblemente es así a priori — ¿o es sólo probable? ¿Y cuan probable es?

Pregúntate ahora: ¿qué sabes de estas cosas? — Pero si es a priori, entonces esto quiere decir que es una forma de representación que no es muy convincente.

159. Pero cuando volvemos a pensar en ello nos sentimos tentados a decir: el único criterio real de que alguien lee es el acto consciente de leer, el leer los sonidos a partir de las letras. «¡Seguro que un ser humano sabe si lee o sólo finge leer!»— Supongamos que A quiere hacer creer a B que puede leer escritura cirílica. Aprende de memoria una oración rusa y la dice mirando las palabras impresas como si las leyera. Diremos ciertamente aquí que A sabe que no lee y siente justamente eso mientras finge leer. Pues hay naturalmente un conjunto de sensaciones más o menos características de leer una oración impresa; no es difícil recordar esas sensaciones: piensa en sensaciones de atascarse, de fijarse bien, de equivocarse al leer, de mayor y menor soltura de la secuencia de palabras, etc. E igualmente hay sensaciones características de recitar algo aprendido de memoria. Y A en nuestro ejemplo no tendrá ninguna de las sensaciones que son características de leer y quizá tenga una serie de sensaciones que son características del engaño.

160. Pero imagínate este caso: A alguien que puede leer con fluidez le damos a

leer un texto que nunca ha visto antes. Él nos lo lee en voz alta — pero con la sensación de decir algo aprendido de memoria (esto pudiera ser el efecto de una droga). ¿Diríamos en tal caso que él no lee el pasaje realmente? ¿Dejaríamos aquí, pues, que sus sensaciones valiesen como criterio de si lee o no?

O también: Cuando a un hombre que está bajo el influjo de una determinada droga se le presenta una serie de signos escritos, que no necesitan pertenecer a ningún alfabeto existente, él pronuncia palabras según el número de signos, como si los signos fuesen letras, y justamente con todas las marcas características y sensaciones de leer. (Experiencias semejantes las tenemos en los sueños; al despertar tal vez se diga: «Me pareció como si leyese los signos, aunque no había ningún signo»). En un caso así algunos estarían inclinados a decir que el hombre leyó esos signos. Otros, que no los leyó.— Supongamos que ha leído (o interpretado) de esta manera un grupo de seis signos como ARRIBA — ahora le mostramos los mismos signos en orden inverso y él lee ABIRRA, y en ulteriores ensayos siempre mantiene la misma interpretación de los signos: aquí estaríamos ciertamente inclinados a decir que él se arregla un alfabeto ad hoc y luego lee de acuerdo con él.

161. Y recuerda también que hay una serie continua de transiciones entre el caso en que alguien recita de memoria lo que debe leer y aquél en que lee cada palabra letra por letra sin ayudarse de la conjetura por el contexto ni del saber de memoria.

Haz este experimento: di la serie de los números de 1 a 12. Ahora mira la esfera de tu reloj y lee esa serie.— ¿A qué has llamado «leer» en este caso? Es decir: ¿qué has hecho para convertirlo en leer?

162. Ensayemos esta explicación: Alguien lee cuando deriva la reproducción del original. Y llamo Original' al texto que lee o copia; al dictado conforme al cual escribe; a la partitura que ejecuta; etc.— Si, por ejemplo, le hemos enseñado a alguien el alfabeto cirílico y cómo se pronuncia cada letra — cuando después le presentamos un pasaje y lo lee, pronunciando cada letra como le hemos enseñado — probablemente diremos entonces que él deriva el sonido de una palabra, a partir de la figura escrita, con ayuda de la regla que le hemos dado. Y éste es también un caso claro de leer. (Podríamos decir que le hemos enseñado la 'regla del alfabeto').

¿Pero por qué decimos que ha derivado las palabras habladas de las impresas? ¿Es que sabemos algo más que el hecho de que le hemos enseñado cómo se pronuncia cada letra y de que después él ha leído las palabras en voz alta? Quizá se responda: el alumno muestra que hace la transición de lo impreso a lo hablado con ayuda de la regla que le hemos dado.— Cómo puede mostrar eso, se torna más claro si cambiamos nuestro ejemplo por uno en el que el alumno, en vez de leer en voz alta el texto, tiene que copiarlo, tiene que pasar de escritura impresa a escritura manual. Pues en este caso podemos darle la regla en forma de una tabla; en una columna están las letras impresas, en la otra las letras cursivas. Y que él deriva la escritura de lo impreso se muestra en que consulta la tabla.

163. ¿Pero qué pasaría si él hiciese eso y al hacerlo siempre transcribiera una A

como una b, una B como una c, una C como una d, etc., y una Z como una a?— Seguro que también llamaríamos a esto una derivación de acuerdo con la tabla.— Ahora la usa, pudiéramos decir, de acuerdo con el segundo esquema de §86, en vez de según el primero.

Incluso una derivación que se reprodujese mediante un esquema de flechas carente de cualquier regularidad simple aún sería perfectamente una derivación de acuerdo con la tabla.

Pero supón que él no se atiene a un único modo de transcripción, sino que lo altera de acuerdo con una regla simple: Si ha transcrito una vez una A como una p, entonces escribe la siguiente A como una o, la siguiente como una p, etc.— ¿Pero dónde está el límite entre este procedimiento y uno irregular?

¿Pero quiere esto decir que la palabra «derivar» no tiene en realidad significado ninguno ya que parece que, cuando vamos tras él, se deshace en nada?

164. En el caso (162) estaba claramente ante nosotros el significado de la palabra «derivar». Pero nos dijimos que era solamente un caso muy especial de derivar, un estilo muy especial; que tenía que serle quitado si queremos reconocerla esencia del derivar. Así que le quitamos las envolturas especiales; pero entonces el derivar mismo desapareció.— Para encontrar la alcachofa real, la hemos despojado de sus hojas. Pues ciertamente (162) era un caso especial de derivar, pero lo esencial del derivar no estaba oculto bajo la superficie de este caso, sino que esta 'superficie' era un caso de la familia de casos de derivar.

Y así, empleamos también la palabra «leer» para una familia de casos. Y bajo diferentes circunstancias aplicamos diferentes criterios para decir que alguien lee.

165. ¡Pero leer — pudiéramos decir — es seguramente un proceso muy particular! Lee una página impresa y ya verás; sucede algo especial y algo altamente característico. — Bueno, ¿qué sucede cuando leo algo impreso? Veo palabras impresas y pronuncio palabras. Pero, naturalmente, eso no es todo; pues podría ver palabras impresas y pronunciar palabras y sin embargo no estar leyendo. Aun cuando las palabras que digo sean las que, según un alfabeto existente, deben derivarse de las impresas.— Y si dices que leer es una vivencia particular, entonces no juega en absoluto papel ninguno el que leas o no de acuerdo con alguna regla alfabética reconocida generalmente por los hombres.— ¿En qué consiste, pues, lo característico de la vivencia de leer? — Aquí quisiera decir: «Las palabras que pronuncio vienen de una manera especial.» A saber, no vienen como vendrían si yo, por ejemplo, las inventase.— Vienen por sí mismas.— Pero tampoco eso es suficiente; pues podrían ocurrírseme sonidos de palabras mientras miro las palabras impresas y, sin embargo, no por ello las habría leído. — Ahí yo podría decir incluso que tampoco las palabras habladas se me ocurren como si, por ejemplo, algo me las recordase. No quisiera, por ejemplo, decir: la palabra impresa «nada» siempre me recuerda el sonido «nada». — Por el contrario, las palabras habladas se deslizan en cierto modo al leer. Sí, no puedo en absoluto mirar una palabra alemana impresa sin

un proceso peculiar de oír interiormente su sonido.

166. Dije que las palabras habladas vienen al leer 'de una manera especial'; ¿pero de qué manera? ¿No es esto una ficción? Miremos las letras individuales y prestemos atención a cómo viene el sonido de la letra. Lee la letra A. Y bien, ¿cómo vino el sonido? — No sabemos en absoluto qué decir acerca de ello. ¡Ahora escribe una pequeña a latina! — ¿Cómo vino el movimiento de la mano al escribir? ¿De modo diferente de como vino el sonido en el experimento anterior? — He mirado la letra impresa y escrito la letra cursiva; no sé más. Ahora mira el signo y haz que con él se te ocurra un sonido; pronúncialo. A mí se me ocurrió el sonido 'U'; pero no podría decir que hubo una diferencia esencial en el modo en que vino ese sonido. La diferencia está en la distinta situación: Me había dicho de antemano que debía hacer que se me ocurriese un sonido; había una cierta tensión antes de que viniese el sonido. Y no dije el sonido 'U' automáticamente, como al ver la letra U. Tampoco me era familiar ese signo como las letras. Lo miré más bien tenso, con un cierto interés por su forma; pensé al hacerlo en una sigma invertida. Imagínate que ahora has de utilizar ese signo regularmente como una letra; de manera que te acostumbras a pronunciar un determinado sonido cuando lo ves, el sonido 'ch' pongamos por caso. ¿Podemos decir algo más sino que después de algún tiempo ese sonido viene automáticamente cuando miramos el signo? Es decir: ya no me pregunto al verlo «¿Qué clase de letra es ésta?» — tampoco, naturalmente, me digo «Quiero pronunciar el sonido 'ch' con este signo» — ni tampoco «Este signo me recuerda de algún modo el sonido 'sch'».

(Compara con esto la idea: la figura mnémica se distingue de otras figuras mentales por una especial marca característica).

167. ¿Qué hay, pues, de la proposición de que leer es 'un proceso muy particular'? Quiere decir presumiblemente que al leer siempre tiene lugar un proceso particular que reconocemos. — Pero si leo una vez una oración impresa y otra vez la escribo en alfabeto Morse — ¿tiene aquí lugar realmente el mismo proceso mental? — Por el contrario, hay, sin embargo, ciertamente una uniformidad en la vivencia de leer una página impresa. Pues el proceso es de hecho uniforme. Y es fácilmente comprensible que este proceso se diferencie, pongamos por caso, del de hacer que se nos ocurran palabras al mirar rayas arbitrarias. — Pues la mera visión de una línea impresa ya es extremadamente característica, es decir, una figura muy especial: Las letras todas de aproximadamente el mismo grosor, semejantes también en la forma, siempre repetidas; las palabras que en su mayor parte se repiten constantemente y nos resultan inmensamente bien conocidas, igual que caras bien conocidas. — Piensa en el malestar que sentimos cuando se

---

La gramática de la expresión: «Una muy particular» (atmósfera).
Se dice «Este rostro tiene una expresión muy particular», y acaso se busquen palabras que lo caractericen.

altera la ortografía de una palabra. (Y en los sentimientos aún más profundos que han suscitado las cuestiones de ortografía). Ciertamente, no todo signo se nos ha grabado profundamente. Un signo del álgebra de la lógica, por ejemplo, puede ser reemplazado por cualquier otro sin suscitar en nosotros una reacción profunda. —

Recuerda que la figura visual de la palabra nos es familiar en grado semejante a su figura sonora.

168. Además el ojo se desliza sobre la línea impresa de modo diferente que sobre una serie de garabatos y arabescos arbitrarios. (Pero no hablo aquí de lo que puede establecerse observando el movimiento de ojos del lector). El ojo se desliza, querría decirse, con particular falta de resistencia, sin quedarse colgado; y sin embargo no resbala. Y a la vez en la imaginación sucede un discurso involuntario. Así son las cosas cuando leo alemán y otras lenguas; impresas o escritas y en diferentes formas de escritura. — Pero de todo esto, ¿qué es esencial para el leer en cuanto tal? ¡No un rasgo que ocurra en todos los casos de leer! (Con el proceso que se da al leer impresos ordinarios compara la lectura de palabras que están totalmente impresas en mayúsculas, como sucede a veces con las soluciones de acertijos. ¡Qué proceso tan diferente! — O la lectura de nuestra escritura de derecha a izquierda).

169. ¿Pero no sentimos cuando leemos una especie de causación de nuestro discurso por las figuras de las palabras? — ¡Lee una oración! — y ahora mira la serie

$$\&8\S\neq\ \S\neq ?\beta^{+}\%8!'\S*$$

y di a la vez una oración. ¿No es palpable que en el primer caso la emisión estaba conectada con la vista de los signos y en el segundo corre sin conexión junto a la visión de los signos?

¿Pero por qué dices que sentimos una causación? La causación es seguramente lo que establecemos mediante experimentos, observando, por ejemplo, la coincidencia regular de procesos. ¿Cómo podría yo decir, pues, que sentí lo que se establece de esa manera mediante experimentos? (Es bien cierto que no sólo establecemos la causación mediante la observación de una coincidencia regular). Más bien pudiera decirse que siento que las letras son la razón por la que leo tal y cual. Pues si alguien me pregunta: «¿Por qué lees así?» — entonces yo lo fundamentaría mediante las letras que están ahí.

¿Pero qué debe significar sentir esa fundamentación que yo he proferido, pensado? Yo quisiera decir: siento al leer un cierto influjo de las letras sobre mí — pero no un influjo de aquella serie de arabescos arbitrarios sobre lo que digo. — ¡Comparemos de nuevo una letra individual con uno de esos arabescos! ¿Diría también yo que siento el influjo de «i» cuando leo esa letra? Hay naturalmente una diferencia entre decir el sonido-i a la vista de «i» o a la vista de «§». La diferencia es, por ejemplo, que a la vista de la letra sucede automáticamente la audición interior del

sonido-i, incluso contra mi voluntad; y cuando leo en voz alta la letra, su pronunciación es menos fatigosa que a la vista de «§». Esto es — así son las cosas cuando hago el experimento; pero, naturalmente, no es así cuando miro casualmente el signo «§» y a la vez pronuncio una palabra en que ocurre el sonido-i.

170. Nunca hubiésemos llegado a pensar que sentíamos el influjo de las letras sobre nosotros al leer, si no hubiéramos comparado el caso de las letras con el de rayas arbitrarías. Y notamos aquí ciertamente una diferencia. E interpretamos esta diferencia como influjo y falta de influjo.

Y justamente somos especialmente propensos a esa interpretación cuando leemos intencionadamente despacio — acaso para ver qué sucede al leer cuando, por así decirlo, nos dejamos guiar de manera totalmente intencional por las letras. Pero este 'dejarme guiar' solamente consiste a su vez en que mire bien las letras — y excluya quizá ciertos otros pensamientos.

Nos imaginamos que por medio de un sentimiento percibimos casi un mecanismo de conexión entre la figura de la palabra y el sonido que pronunciamos. Pero cuando hablo de la vivencia del influjo, de causación, de ser guiado, ello debe querer decir que, por así decirlo, siento el movimiento de la palanca que conecta la vista de las letras con el discurso.

171. Hubiera podido expresar con palabras, de diversas maneras acertadas, mi vivencia al leer una palabra. Así podría decir que lo escrito me inspira el sonido. — Pero también que letra y sonido forman una unidad — una especie de aleación. (Hay una fusión semejante, por ejemplo, entre los rostros de hombres famosos y el sonido de sus nombres. Nos parece que ese nombre es la única expresión correcta para ese rostro). Cuando siento esa unidad, podría decir: veo, u oigo, el sonido en la palabra escrita. —

Pero prueba ahora a leer un par de oraciones impresas como lo haces ordinariamente cuando no piensas en el concepto de leer; y pregúntate si has tenido al leer esas vivencias de unidad, de influjo, etc. — ¡No digas que las has tenido inconscientemente! ¡No nos dejemos tampoco seducir por la figura que sugiere que esos fenómenos se revelan 'inspeccionando más de cerca'! Si debo describir el aspecto que un objeto tiene de lejos, no hago la descripción más exacta diciendo lo que se advierte inspeccionándolo más de cerca.

172. ¡Pensemos en la vivencia de ser guiado! Preguntémonos: ¿En qué consiste esta vivencia cuando, por ejemplo, es guiado nuestro camino? — Imagínate estos casos:

Estás en un estadio con los ojos vendados y eres conducido de la mano por alguien, ya a la izquierda, ya a la derecha; tienes que estar siempre a la espera del tirón de su mano y que prestar también atención a no tropezar por un tirón inesperado.

O también: alguien te guía de la mano a la fuerza adonde no quieres ir.

O: eres guiado en el baile por tu pareja; te haces tan receptivo como es posible a

fin de adivinar su intención y seguir la más ligera presión.

O: alguien te guía para dar un paseo; vais conversando; dondequiera que va él, vas también tú.

O: caminas a lo largo de un sendero, te dejas llevar por él.

Todas estas situaciones son semejantes entre sí: ¿pero qué es lo común a todas las vivencias?

173.«¡Pero ser guiado es seguramente una vivencia particular!» — La respuesta a esto es: Piensas ahora en una vivencia particular de ser guiado.

Si quiero figurarme la vivencia del que en uno de los ejemplos anteriores es guiado al escribir por el texto impreso y la tabla, me imagino el consultar 'a conciencia', etc. Asumo al hacerlo una particular expresión facial (por ejemplo, la de un contable concienzudo). En esta figura es muy esencial el cuidado; en otra lo sería la exclusión de toda volición propia. (Pero imagínate que alguna cosa que el hombre corriente hace con signos de falta de atención va acompañada de la expresión — ¿y por qué no de los sentimientos? — de cuidado. — ¿Es él ahora cuidadoso? Imagínate quizás al criado dejando caer al suelo la bandeja del té con todo lo que hay en ella con los signos externos de cuidado). Si me figuro esa vivencia particular, me parece como la vivencia de ser guiado (o de leer). Pero ahora me pregunto: ¿Qué haces? — Miras cada signo, pones esta cara, escribes las letras con deliberación (etc.). — ¿Es ésta, pues, la vivencia de ser guiado? — Ahí querría decir: «No, no es ésa; es algo más interior, más esencial.» — Es como si primeramente todos estos procesos más o menos inesenciales estuvieran revestidos de una atmósfera particular que se disipa cuando los miro de cerca.

174. Pregúntate cómo trazas 'con deliberación' una línea paralela a una línea dada — y otra vez, con deliberación, una oblicua a ella. ¿Cuál es la vivencia de deliberación? Aquí se te ocurre al instante una mirada, un gesto particular — y entonces quisieras decir: «y es justamente una particular vivencia interior. (Con lo que, naturalmente, no has dicho nada más).

(Hay ahí una conexión con la pregunta por la esencia de la intención, de la voluntad).

175. Haz un garabato arbitrario sobre el papel. Y ahora cópialo al lado, déjate guiar por él. Quisiera decir: «¡Seguro! Ahora me he dejado guiar. ¿Pero qué cosa característica ha sucedido al hacerlo?. Si digo lo que ha sucedido, ya no lo encuentro característico.»

Pero ahora advierte esto: Mientras me dejo guiar, todo es muy simple, no advierto nada especial; pero después, cuando me pregunto qué ha sucedido entonces, parece que ha sido algo indescriptible. Después ninguna descripción me satisface. No puedo, por así decirlo, creer que haya meramente mirado, puesto esa cara y trazado la raya. — ¿Pero es que me acuerdo de algo más? No; y, sin embargo, me parece que tendría que haber habido algo más; y en particular cuando me digo las palabras «guiar», "influjo» y similares. «Pues seguro que he sido guiado», me digo. — Sólo entonces

surge la idea de ese influjo etéreo, intangible.

176. Tengo, cuando pienso ulteriormente en la vivencia, el sentimiento de que lo esencial en ella es una Vivencia de un influjo', de una conexión — en contraposición a cualquier mera simultaneidad de fenómenos: Pero al mismo tiempo no quisiera llamar «vivencia del influjo» a ningún fenómeno experimentado. (Aquí se contiene la idea: la voluntad no es un fenómeno). Quisiera decir que he experimentado el 'por que'; y sin embargo no quiero llamar «vivencia del porque» a ningún fenómeno.

177. Quisiera decir: «Experimento el porque». Pero no porque me acuerde de esa vivencia, sino porque, al reflexionar sobre lo que experimento en un caso así, lo contemplo a través del medio del concepto 'porque' (o 'influjo', o 'causa' o 'conexión'). — Pues ciertamente es correcto decir que he trazado esta línea bajo el influjo de la original; pero esto no consiste simplemente en lo que siento al trazar la línea — sino, bajo ciertas circunstancias, en trazarla, por ejemplo, paralela a la otra; aunque tampoco esto a su vez es en general esencial del ser guiado. —

178. Decimos también: «Ves por cierto que me dejo guiar por él» — ¿y qué es lo que ve quien ve esto?

Cuando me digo a mí mismo: «pero yo soy guiado» — hago quizá un movimiento con la mano que expresa el guiar. — Haz un movimiento así con la mano, como si estuvieras encaminando a alguien, y pregúntate entonces en qué consistía el carácter de guía de este movimiento. Pues no habías por cierto guiado a nadie aquí. Y sin embargo quisieras llamar al movimiento un movimiento de 'guiar'. Así pues, en este movimiento, y sensación, no se contenía la esencia del guiar y sin embargo te impelía a usar ese nombre. Es sólo una forma fenoménica del guiar la que nos impone esa expresión.

179. Regresemos a nuestro caso (151). Está claro: no diríamos que B tiene derecho a decir las palabras «Ahora sé seguir» porque se le ha ocurrido la fórmula — a no ser que la experiencia enseñase que existe una conexión entre la ocurrencia — emisión, inscripción — de la fórmula y la continuación efectiva de la serie. Y es patente que existe una tal conexión. — Y ahora pudiera pensarse que la oración «Puedo continuar» dice tanto como: «Tengo una vivencia que la experiencia enseña que lleva a continuar la serie.» ¿Pero quiere decir esto B cuando dice que puede continuar? ¿Le viene a las mientes esa oración al hacerlo, o está dispuesto a darla como explicación de lo que quiso decir?

No. Las palabras «Ahora sé seguir» fueron aplicadas correctamente cuando se le ocurrió la fórmula: esto es, bajo ciertas circunstancias. Por ejemplo, cuando aprendió álgebra, ya había utilizado antes tales fórmulas. — Pero no quiere esto decir que ese enunciado sea sólo una abreviatura de la descripción de las circunstancias completas que forman el escenario de nuestro juego de lenguaje. — Piensa en cómo aprendemos a usar las expresiones «ahora sé seguir», «ahora puedo continuar», etc.; en qué familia de juegos de lenguaje aprendemos su uso.

Podemos imaginarnos también el caso en el que nada sucediese en la mente de B

excepto el que dijera de repente «Ahora sé seguir» — acaso con un sentimiento de alivio; y que ahora continuase la serie efectivamente sin utilizar la fórmula. Y también en este caso diríamos — bajo ciertas circunstancias — que él sabía seguir.

180. Así se usan estas palabras. Sería en este último caso, por ejemplo, enteramente descaminado llamar a las palabras una «descripción de un estado mental». — Más bien se las podría llamar una «señal»; y juzgar si fue correctamente aplicada por lo que él hizo a continuación.

181. Para entender esto, tenemos también que considerar lo siguiente: Supongamos que B dice que sabe seguir — pero cuando quiere continuar se atasca y no puede: ¿Debemos entonces decir que él había dicho injustamente que podía continuar, o por el contrario: que él había podido continuar entonces, sólo que no puede ahora? — Es claro que diríamos diferentes cosas en diferentes casos. (Considera ambos tipos de casos).

182. La gramática de «ajustar», «poder» y «entender».Ejercicios: 1) ¿Cuándo se dice que un cilindro C ajusta en un cilindro hueco H? ¿Sólo mientras C está metido en H? 2) Se dice a veces: C ha dejado de ajustar en H en tal y cual momento. En un caso así, ¿qué criterios se emplean para decir qué ha sucedido en ese momento? 3) ¿Cuáles se considera que son los criterios para decir que un cuerpo ha alterado su peso en un momento determinado, si en ese momento no estaba sobre la balanza? 4) Ayer sabía el poema de memoria; hoy ya no lo sé. ¿En qué caso tiene sentido la pregunta:
«Cuándo he dejado de saberlo de memoria»? 5) Alguien me pregunta: «¿Puedes levantar este peso?» Respondo «Sí». Ahora dice él «¡Hazlo!» — y no puedo. ¿Bajo qué tipo de circunstancias se admitiría la justificación: «Cuando respondí 'Sí' podía, sólo que ahora no puedo»?

Los criterios que admitimos para 'ajustar', 'poder', 'entender' son más complicados de lo que pudiera parecer a primera vista. Es decir, el juego con estas palabras, su empleo en el tráfico lingüístico cuyo medio son, es más intrincado — el papel de estas palabras en nuestro lenguaje es mis diferente — de lo que estamos tentados a creer.

(Este papel es el que tenemos que entender para resolver paradojas filosóficas. Y por eso usualmente no basta para ello una definición; y mucho menos basta hacer constar que una palabra es 'indefinible').

183. ¿Y qué — la oración «Ahora puedo continuar» quería decir en el caso (151) lo mismo que «Ahora se me ha ocurrido la fórmula», o algo diferente? Podemos decir que esta oración, bajo estas circunstancias, tiene el mismo sentido (rinde lo mismo) que aquélla. Pero también que, en general, estas dos oraciones no tienen el mismo sentido. Decimos también: «Ahora puedo continuar, quiero decir, conozco la fórmula»; como decimos: «Puedo andar, o sea, tengo tiempo»; pero también: «Puedo nadar, o sea, ya estoy bastante fuerte»; o: «Puedo andar, por lo que hace al estado de mis piernas», a saber, cuando contrastamos esta condición del

andar con otras condiciones. Pero hemos aquí de guardarnos de creer que hay, correspondiente a la naturaleza del caso, una totalidad de condiciones (por ejemplo, para que alguien ande) de modo que, por así decirlo, no podría sino andar si todas se cumpliesen.

184. Quiero acordarme de una melodía y no me viene; de repente digo «¡Ahora la sé!» y la canto. ¿Cómo fue que la supe repentinamente? ¡Seguro que no pudo ocurrírseme entera en ese momento! — Quizá digas: «Es un sentimiento particular, como si estuviera ahí» — ¿pero está ahí? ¿Qué pasa si ahora comienzo a cantarla y quedo atascado? — ¿Y no podía sin embargo estar seguro en aquel momento de que la sabía? Así que después de todo estaba ahí en algún sentido — ¿Pero en qué sentido? Dices bien que la melodía está ahí si, pongamos, la canta entera o la escucha interiormente desde el principio hasta el fin. Naturalmente, no niego que pueda dársele un sentido enteramente distinto al enunciado de que la melodía está ahí — por ejemplo, que yo tenga un papel en el que esté escrita. — ¿Y en qué consiste el que él esté 'seguro' de que la sabe? Puede, naturalmente, decirse: Si alguien dice con convicción que ahora sabe la melodía, entonces está entera (de algún modo) en su mente en ese instante — y ésta es una explicación de las palabras: «la melodía está entera en su mente».

185. Volvamos ahora a nuestro ejemplo (143). El alumno domina ahora — juzgado por los criterios ordinarios — la serie de los números naturales. Le enseñamos ahora también a anotar otras series de números cardinales y hacemos que él, por ejemplo, a una orden de la forma «+n» anote series de la forma

O, n, 2n, 3n,

etc.; así a la orden « + 1» anota la serie de los números cardinales. — Supongamos que hemos hecho nuestros ejercicios y pruebas al azar de su comprensión en el terreno numérico hasta 1000.

Hacemos ahora que el alumno continúe una serie (pongamos « + 2») por encima de 1000 — y él escribe: 1000, 1004, 1008, 1012.

Le decimos: «¡Mira lo que has hecho!» — Él no nos entiende. Decimos: «Debías sumar dos; ¡mira cómo has empezado la serie!» — Él responde: «¡Sí! ¿No es correcta? Pensé que debía hacerlo así.» — O supón que dijese, señalando la serie: «¡Pero si he proseguido del mismo modo!» — De nada nos serviría decir «¿Pero es que no ves...?» — y repetirle las viejas explicaciones y ejemplos. — Pudiéramos decir quizá en tal caso: Esta persona entiende por naturaleza esa orden, con nuestras explicaciones, como nosotros entenderíamos la orden: «Suma siempre 2 hasta 1000, 4 hasta 2000, 6 hasta 3000, etc.».

Este caso sería semejante al de una persona que por naturaleza reaccionase a un gesto demostrativo de la mano mirando en la dirección que va de la punta del dedo a la muñeca en vez de en dirección a la punta del dedo.

186. «Lo que dices viene a ser, pues, que se necesita una nueva intelección — intuición — para acatar correctamente la orden « + n» en cada nivel.» — ¡Para acatar correctamente!¿Cómo se decide cuál es el paso correcto en un punto determinado? — «El paso correcto es el que concuerda con la orden — tal como fue significada.» — Así en el momento en que diste la orden '+2' significabas que él tenía que escribir 1.002 después de 1.000 — ¿y significabas también entonces que él tenía que escribir 1.868 después de 1.866 y 100.036 después de 100.034, etc. — un número infinito de tales proposiciones? — «No; yo significaba que él tenía que escribir el sucesor del sucesor tras cada número que escribiera; y de esto se sigue el lugar de todas esas proposiciones.» — Pero ésa es precisamente la cuestión, qué se sigue, en cualquier lugar, de esa proposición. O también — qué debemos llamar, en cualquier lugar, «concordancia» con esa proposición (y también con la intención significativa que has dado entonces a la proposición — sea lo que fuere en lo que haya podido consistir). Más correcto que decir que se necesita una intuición en cada punto, sería casi decir: se necesita una nueva decisión en cada punto.

187. «¡Pero yo ya sabía entonces, cuando di la orden, que él debía escribir 1.002 después de 1.000!» — Ciertamente; y hasta puedes decir que lo significabas entonces; sólo que no debes dejarte desorientar por la gramática delias palabras «saber» y «significar». Pues no pretendes haber pensado entonces en el paso de 1.000 a 1.002 — y aunque pensases en ese paso, no pensaste sin embargo en otros. Tu«Yo ya sabía entonces...» quiere acaso decir: «Si se me hubiese preguntado entonces qué número debe él escribir después de 1.000, habría respondido '1.002'». Y eso no lo dudo. Es éste un supuesto más bien del tipo de este otro: «Si él hubiese caído entonces en el agua, yo habría saltado tras él». — ¿En dónde reside lo erróneo de tu idea?

188. Aquí quisiera decir ante todo: Tu idea era que este significar la orden ya ha dado a su modo todos esos pasos: tu mente echó, en cierta manera, a volar al significar y dio todos los pasos antes de que llegaras corporalmente a éste o aquél.

Estabas, pues, inclinado a expresiones como: «Los pasos ya han sido realmente dados; incluso antes de que los diese por escrito, oralmente o en el pensamiento.» Y parecía como si estuviesen de una manera singular predeterminados, anticipados — como sólo el significar puede anticipar la realidad.

189. «¿Pero no están los pasos determinados, pues, por la fórmula algebraica?» — La pregunta contiene un error.

Empleamos la expresión: «los pasos están determinados por la fórmula...». ¿Cómo se emplea? — Podemos quizás decir que los seres humanos son llevados por su educación (adiestramiento) a emplear la fórmula $y = x^2$ de manera que todos calculen siempre el mismo número para y cuando sustituyen el mismo número por x. O podemos decir: «Estos seres humanos están adiestrados de manera que todos den siempre el mismo paso a la orden '+3' en el mismo nivel.» Podríamos expresar esto

así: «La orden '+3' determina completamente para estos seres humanos cada paso de un número al siguiente.» (En contraste con otros seres humanos que no saben qué tienen que hacer al recibir esa orden; o que ciertamente reaccionan a ella con completa seguridad, pero cada uno de modo diferente).

Podemos por otro lado contrastar entre sí diferentes géneros de fórmulas y sus diferentes géneros de empleo apropiados (diferentes géneros de adiestramiento). Llamamos entonces a fórmulas de un determinado género (y con el apropiado modo de empleo) «fórmulas que determinan un número y para uno dado x», y a fórmulas de otro género «las que no determinan el número y para uno dado x». ($y = x^2$ Sería del primer género, $y \neq x^2$ del segundo). La proposición «La fórmula... determina un número y» es entonces un enunciado sobre la forma de la fórmula — y ahora hay que distinguir una proposición como ésta: «La fórmula que he anotado determina y» o «Aquí hay una fórmula que determina y» — de una proposición del género: «La fórmula $y = x^2$ determina el número y para un x dado». La pregunta «¿Hay ahí una fórmula que determina y?» quiere decir entonces lo mismo que: «¿Hay ahí una fórmula de este género o de aquel género?» — pero lo que debemos hacer con la pregunta «¿Es $y = x^2$ una fórmula que determina y para un x dado?» no está claro sin más. Podría dirigirse acaso esta pregunta a un alumno para comprobar si entiende el empleo de la palabra «determinar»; o podría ser un problema de matemáticas demostrar en un sistema determinado que x sólo tiene un cuadrado.

190. Puede ahora decirse: «El modo en que se significa la fórmula determina qué pasos hay que dar.» ¿Cuál es el criterio del modo en que se significa la fórmula? Tal vez el modo y manera en que la usamos continuamente, en que senos enseñó a usarla.

Le decimos, por ejemplo, a alguien que usa un signo que nos es desconocido: «Si con 'x!2' significas x^2, entonces obtienes este valor para y, si con ello significas 2x, aquél». Pregúntate ahora: ¿Cómo se significa con «x!2» lo uno o lo otro?

Así es como el significar puede determinar de antemano los pasos.

191. «Es como si pudiéramos captar de golpe el empleo total de la palabra». — ¿Como qué por ejemplo? — ¿Es que no se puede — en cierto sentido — captar de golpe? ¿Y en qué sentido no puedes hacerlo? — Es precisamente como si pudiéramos 'captarlo de golpe' en un sentido aún más directo. — ¿Pero tienes un modelo para esto? No. Es sólo que senos brinda esta forma de expresión como el resultado de diferentes figuras que se cruzan.

192. No tienes modelo ninguno de este hecho superlativo, pero eres seducido a usar una super-expresión. (Podría llamársela un superlativo filosófico).

193. La máquina como símbolo de su modo de operar: La máquina — pudiera yo decir primeramente — parece tener ya en sí su modo de operar. ¿Qué quiere decir esto? — Al conocer la máquina, todo lo restante, es decir, los movimientos, parece estar ya totalmente determinado.

Hablamos como si estas partes sólo pudieran moverse así, como si no pudieran hacer

otra cosa. ¿Cómo es esto — olvidamos, pues, la posibilidad de que se tuerzan, rompan, fundan, etc.? Sí; no pensamos en absoluto en esto en muchos casos. Usamos una máquina, o la figura de una máquina, como símbolo de un determinado modo de operar. Le transmitimos a alguien, por ejemplo, esta figura y suponemos que él derivará de ella los fenómenos del movimiento de las partes. (Igual que podemos transmitirle a alguien un número diciéndole que es el vigésimo quinto de la serie 1, 4, 9, 16,..).

«La máquina parece tener ya en sí su modo de operar»quiere decir: nos sentimos inclinados a comparar los futuros movimientos de la máquina en su determinación con objetos que están ya en un cajón y son entonces sacados por nosotros. Pero no hablamos así cuando se trata de predecir el comportamiento efectivo de una máquina. Ahí no olvidamos, generalmente, la posibilidad de deformación de las partes, etc.— Pero lo hacemos cuando nos asombramos de cómo podemos emplear la máquina como símbolo de una forma de movimiento — puesto que también puede moverse de modo totalmente distinto.

Podríamos decir que la máquina, o su figura, es el comienzo de una serie de figuras que hemos aprendido a derivar de esa figura.

Pero cuando reflexionamos sobre el hecho de que la máquina también habría podido moverse de modo distinto, puede entonces parecer como si su modo de moverse debiera, en la máquina como símbolo, estar contenido de manera aún más determinada que en la máquina efectiva. Como si no fuera suficiente que éstos fueran los movimientos empíricamente predeterminados, sino que debieran en realidad — en un sentido misterioso — estar ya presentes. Y es bien cieno: el movimiento de la máquina en cuanto símbolo está predeterminado en un sentido diferente que el de cualquier máquina efectiva dada.

194. ¿Cuándo se piensa, pues: la máquina tiene ya en sí Sus movimientos posibles de algún modo misterioso? — Bien, cuando se filosofa. ¿Y qué nos induce a pensar eso? El modo en que hablamos de máquinas. Decimos, por ejemplo, que la máquina tiene (posee) estas posibilidades de movimiento; hablamos de la máquina idealmente rígida que sólo podría moverse de tal y cual manera. — ¿Qué es esa posibilidad de movimiento? No es el movimiento, pero no parece ser tampoco la mera condición física del movimiento — el que, pongamos, entre cojinete y clavija haya margen de espacio, que la clavija no ajuste muy estrechamente en el cojinete. Pues ésta es por cierto la condición empírica del movimiento, pero podría imaginarse también la cosa de otro modo. La posibilidad de movimiento debe ser más bien como una sombra del movimiento mismo. ¿Pero conoces una sombra tal? Y por sombra entiendo no alguna figura del movimiento — pues esa figura no tendría que ser la figura de ese movimiento precisamente. (¡Mira qué altas van aquí las olas del lenguaje!)

Las olas se calman tan pronto como nos preguntamos: ¿Cómo usamos la frase «posibilidad de movimiento» cuando hablamos de una máquina?. ¿Pero de dónde vienen entonces las ideas extrañas? Bueno, te mostré la posibilidad de movimiento tal

vez mediante una figura del movimiento: 'así que la posibilidad es algo semejante a la realidad'. Decimos:«no se mueve aún, pero tiene ya la posibilidad de moverse»
— 'así que la posibilidad es algo muy próximo a la realidad'.
Podemos por cierto dudar si tal o cual condición física hace posible este movimiento, pero nunca discutimos si ésta es la posibilidad de este o de aquel movimiento: 'así que la posibilidad de movimiento está con el movimiento mismo en una relación singular; más estrecha que la de la figura con su objeto'; pues puede dudarse si ésta es la figura de este o aquel objeto. Decimos «La experiencia enseñará si esto da a la clavija esta posibilidad de movimiento», pero no decimos «La experiencia enseñará si eso es la posibilidad de movimiento»; 'así que no es un hecho empírico el que esta posibilidad sea la posibilidad de este movimiento precisamente'.

Prestamos atención a nuestros propios modos de expresión concernientes a estas cosas, pero no los entendemos, sino que los malinterpretamos. Somos, cuando filosofamos, como salvajes, hombres primitivos, que oyen los modos de expresión de hombres civilizados, los mal interpretan y luego extraen las más extrañas conclusiones de su interpretación.

195. «Pero no quiero decir que lo que hago ahora (al captar un sentido) determine causal y empíricamente el empleo futuro, sino que, de una extraña manera, este mismo empleo está, en algún sentido, presente.» — ¡Pero lo está 'en algún sentido'! Realmente en lo que dices sólo es incorrecta la expresión «de una extraña manera». Lo restante es correcto; y la oración sólo parece extraña cuando nos imaginamos para ella un juego de lenguaje distinto de aquel en que la empleamos efectivamente. (Alguien me dijo que de niño se había asombrado de que el sastre pudiese coser un vestido' — pensaba él que eso quería decir que un vestido era producido por mero cosido, cosiendo hilo a hilo).

196. El empleo incomprendido de la palabra se interpreta como expresión de un proceso extraño. (Como se piensa en el tiempo como un medio extraño, en el alma como una sustancia extraña).

197. «Es como si pudiéramos captar de golpe el empleo total de la palabra.» — Decimos, por cierto, que lo hacemos. Es decir, describimos a veces lo que hacemos con estas palabras. Pero no hay nada asombroso, nada extraño, en lo que sucede. Se vuelve extraño cuando somos llevados a pensar que el desarrollo futuro tiene que estar ya presente de alguna manera en el acto de captar y sin embargo no está presente. — Pues decimos que no hay duda de que entendemos esa palabra y que, por otro lado, su significado reside en su empleo. No hay duda de que ahora quiero jugar al ajedrez; pero el ajedrez es el juego que es en virtud de todas sus reglas (etc.). ¿No sé, pues, a qué quiero jugar hasta que he jugado?, o por el contrario, ¿están contenidas todas las reglasen mi acto de intención? ¿Es la experiencia la que me enseña que de este acto de intención se sigue ordinariamente este, tipo de juego?, ¿no puedo, pues, estar seguro de lo que intento hacer? Y si esto es un sin sentido — ¿qué clase de conexión super-rígida existe entre el acto de intención y lo intentado?

— ¿Dónde se efectúa la conexión entre el sentido de las palabras «Juguemos una partida de ajedrez!» y, todas las reglas del juego? — Bueno, en el catálogo de reglas del juego, en la instrucción ajedrecística, en la práctica cotidiana del juego.

198. «¿Pero cómo puede una regla enseñarme lo que tengo que hacer en este lugar? Cualquier cosa que haga es, según alguna interpretación, compatible con la regla.» — No, no es eso lo que debe decirse. Sino esto: Toda interpretación pende, juntamente con lo interpretado, en el aire; no puede servirle de apoyo. Las interpretaciones solas no determinan el significado.

«Así pues, ¿cualquier cosa que yo haga es compatible con la regla?» — Permítaseme preguntar esto: ¿Qué tiene que ver la expresión de la regla — el indicador de caminos, por ejemplo — con mis acciones? ¿Qué clase de conexión existe ahí? — Bueno, quizás ésta: he sido adiestrado para una determinada reacción a ese signo y ahora reacciono así.

Pero con ello sólo has indicado una conexión causal, sólo has explicado cómo se produjo el que ahora nos guiemos por el indicador de caminos; no en qué consiste realmente ese seguir-el-signo. No; he indicado también que alguien se guía por un indicador de caminos solamente en la medida en que haya un uso estable, una costumbre.

199. ¿Es lo que llamamos «seguir una regla» algo que pudiera hacer sólo un hombre sólo una vez en la vida? — Y ésta es naturalmente una anotación sobre la gramática de la expresión «seguir una regla».

No puede haber sólo una única vez en que un hombre siga una regla. No puede haber sólo una única vez en que se haga un informe, se dé una orden, o se la entienda, etc. — Seguir una regla, hacer un informe, dar una orden, jugar una partida de ajedrez son costumbres (usos, instituciones).

Entender una oración significa entender un lenguaje. Entender un lenguaje significa dominar una técnica.

200. Es, naturalmente, imaginable que en una tribu que no conoce el juego dos personas se sienten ante un tablero de ajedrez y ejecuten los movimientos de una partida de ajedrez; e incluso con todos los fenómenos mentales concomitantes. Y si nosotros lo viésemos, diríamos que juegan al ajedrez. Pero imagínate ahora una partida de ajedrez traducida mediante ciertas reglas en una serie de acciones que no estamos habituados a asociar con un juego — digamos una preferencia de gritos y patadas con los pies. Y ellos dos deben ahora, en vez de jugar a la forma de ajedrez que nos es familiar, gritar y dar patadas; y justamente de modo que ese proceso pueda traducirse mediante reglas apropiadas en una partida de ajedrez. ¿Estaríamos aún entonces inclinados a decir que juegan un juego; y con qué derecho podría decirse?

201. Nuestra paradoja era ésta: una regla no podía determinar ningún curso de acción porque todo curso de acción puede hacerse concordar con la regla. La respuesta era: Si todo puede hacerse concordar con la regla, entonces también puede hacerse discordar. De donde no habría ni concordancia ni desacuerdo.

Que hay ahí un malentendido se muestra ya en que en este curso de pensamientos damos interpretación tras interpretación; como si cada una nos contentase al menos por un momento, hasta que pensamos en una interpretación que está aún detrás de ella. Con ello mostramos que hay una captación de una regla que no es una interpretación, sino que se manifiesta, de caso en caso de aplicación, en lo que llamamos «seguir la regla» y en lo que llamamos «contravenirla».

De ahí que exista una inclinación a decir: toda acción de acuerdo con la regla es una interpretación. Pero solamente debe llamarse «interpretación» a esto: sustituir una expresión de la regla por otra.

202. Por tanto 'seguir la regla' es una práctica. Y creer seguir la regla no es seguir la regla. Y por tanto no se puede seguir 'privadamente' la regla, porque de lo contrario creer seguir la regla sería lo mismo que seguir la regla.

203. El lenguaje es un laberinto de caminos. Vienes de un lado y sabes por dónde andas; vienes de otro al mismo lugar y ya no lo sabes.

204. Puedo tal vez, tal y como están las cosas, inventar un juego que nunca sea jugado por nadie. — ¿Pero sería también posible esto: La humanidad nunca ha jugado ningún juego; pero una vez alguien inventó un juego — que luego en verdad nunca fue jugado?

205. «Esto es por cierto lo curioso de la intención, del proceso mental: que para ella no es necesaria la existencia de la costumbre, de la técnica. Que, por ejemplo, es imaginable que, en un mundo en el que ordinariamente no se jugase nunca, dos personas jugasen una partida de ajedrez, e incluso sólo el comienzo de una partida de ajedrez — y fuesen entonces interrumpidas.»

¿Pero no está el ajedrez definido por sus reglas? ¿Y cómo están presentes esas reglas en la mente del que intenta jugar al ajedrez?

206. Seguir una regla es análogo a: obedecer una orden. Se nos adiestra para ello y se reacciona a ella de determinada manera. ¿Pero qué pasa si uno reacciona así y el otro de otra manera a la orden y al adiestramiento? ¿Quién está en lo correcto?

Imagínate que llegas como explorador a un país desconocido con un lenguaje que te es totalmente extraño. ¿Bajo qué circunstancias dirías que la gente de allí da órdenes, entiende órdenes, obedece, se rebela contra órdenes, etc.?

El modo de actuar humano común es el sistema de referencia por medio del cual interpretamos un lenguaje extraño.

207. Imaginémonos que la gente de ese país ejecutase las acciones humanas ordinarias y al hacerlo se sirviese, al parecer, de un lenguaje articulado. Si se observa su animación, es comprensible, nos parece 'lógica'. Pero si tratamos de aprender su lenguaje, encontramos que es imposible. No hay concretamente entre ellos ninguna conexión regular delo dicho, de los sonidos, con las acciones; pero con todo, estos sonidos no son superfluos; pues si, por ejemplo, amordazamos a una de estas personas, ello tiene las mismas consecuencias que entre nosotros: sin esos sonidos sus acciones caen en confusión — como me gusta expresarlo.

¿Debemos decir que esa gente tiene un lenguaje: órdenes, informes, etc.?

Para lo que llamamos «lenguaje» falta la regularidad.

208. ¿Así pues, explico lo que quieren decir «orden» y«regla» por medio de «regularidad»? — ¿Cómo le explico a alguien el significado de «regular», «uniforme», «igual»? — A uno que, pongamos, sólo habla francés le explicaré estas palabras mediante las correspondientes francesas. Pero a quien aún no está provisto de estos conceptos le enseñaré a usar las palabras mediante ejemplos y mediante ejercicios. — Y al hacerlo no le comunico menos de lo que yo mismo sé.

Le mostraré, pues, en esta instrucción colores iguales, longitudes iguales, formas iguales, le haré hallarlos y producirlos, etc. Lo instruiré, por ejemplo, en continuar 'uniformemente' una serie ornamental a una determinada orden. — Y también en continuar progresiones. Así por ejemplo a la vista de — ha de proseguir así:

Yo se lo hago antes, él me lo hace después; y lo influyo mediante manifestaciones de acuerdo, de rechazo, de expectación, de estímulo. Lo dejo hacer o lo detengo; etc.

Imagina que eres testigo de semejante instrucción. Ninguna palabra se explicaría por medio de ella misma, no habría ningún círculo lógico.

También las expresiones «etcétera» y «etcétera ad inflnitum» llegan a explicarse en esta instrucción. Puede servir para ello entre otras cosas un gesto. El gesto que significa «¡prosigue así!» o «etcétera» tiene una función comparable a la de señalar un objeto o un lugar.

Ha de distinguirse el «etc.» que es una abreviatura de la grafía, del que no lo es. El «etc. ad inf.» no es una notación abreviada de la grafía. El que no podamos anotar todos los lugares de π no es una insuficiencia humana, como creen a veces los matemáticos.

Una instrucción que quiere atenerse a los ejemplos presentados se diferencia de una que 'apunta más allá' de ellos.

209. «¿Pero entonces no alcanza la comprensión más allá de todos los ejemplos?» — ¡Una expresión muy rara y enteramente natural! —

¿Pero es esto todo? ¿No hay una explicación aún más profunda; o no ha de ser más profunda al menos la comprensión de la explicación? — Bueno, ¿tengo yo mismo, pues, una comprensión más profunda? ¿Tengo más de lo que doy en la explicación? — ¿Pero entonces de dónde viene el sentimiento de que tenía más?

¿Es como cuando interpreto lo no limitado como una longitud que alcanza más allá de toda longitud?

210. «¿Pero le explicas realmente lo que tú mismo entiendes? ¿No le dejas adivinar lo esencial? Le das ejemplos — pero él tiene que adivinar su tendencia, y por tanto tu intención.» — Toda explicación que yo pueda darme se la doy también a él. — «Él adivina lo que yo significo» querría decir: le vienen a las mientes diversas interpretaciones de mi explicación y él da con una de ellas. Él podría, pues, preguntar en este caso; y yo podría responderle y le respondería.

211. «Lo instruyas como lo instruyas para que prosiga la serie de ornamentos —

¿cómo puede saber cómo tiene que continuar por sí mismo?» — Bueno, ¿cómo lo sé yo? — Si esto quiere decir «¿Tengo razones?», la respuesta es: las razones pronto se me agotan. Y entonces actuaré sin razones.

212. Cuando alguien a quien temo me da la orden de continuar la serie, actúo presto, con perfecta seguridad, y la falta de razones no me perturba.

213. «Pero este comienzo de la serie pudiera obviamente interpretarse de diversas maneras (por ejemplo, mediante expresiones algebraicas) y así tienes primero que elegir una de esas interpretaciones.» — ¡De ningún modo! Era posible, bajo ciertas circunstancias, una duda. Pero esto no es decir que yo haya dudado o incluso que pudiera dudar. (En conexión con esto está lo que hay que decir sobre la 'atmósfera' psicológica de un proceso).

¿Sólo la intuición puede apartar esa duda? — Si ella es una voz interior — ¿cómo sé cómo debo seguirla? ¿Y cómo sé que no me descamina? Pues, si puede encaminarme rectamente, también puede descaminarme.

((La intuición como excusa innecesaria).)

214. Si es necesaria una intuición para desarrollar la serie 1 2 3 4..., también lo es para desarrollar la serie 2 2 2 2...

215. ¿Pero no es por lo menos igual: igual?

Para la igualdad parecemos tener un paradigma infalible en la igualdad de una cosa consigo misma. Pretendo decir: «Aquí no puede haber diferentes interpretaciones. Cuando ve una cosa ante sí, ve también la igualdad.»

¿Así que dos cosas son iguales cuando son como una cosa? ¿Y cómo debo entonces aplicar lo que me muestra la una cosa al caso de las dos?

216. «Una cosa es idéntica consigo misma.» — No hay más bello ejemplo de una proposición inútil que no obstante está conectada con un juego de la imaginación. Es como si, en la imaginación, metiésemos la cosa en su propia forma y viésemos que ajusta.

Podríamos también decir: «Toda cosa ajusta en sí misma.» — O de otro modo: «Toda cosa ajusta dentro de su propia forma.» Al hacerlo uno mira una cosa y se imagina que ajusta exactamente dentro del espacio que estaba vacío para ella.

¿'Ajusta' esta mancha en su contorno en blanco? — Pero así es exactamente como veríamos las cosas si en su lugar hubiera habido primero un hueco y luego ella ajustase dentro. Con la expresión «ella ajusta» no describimos simplemente esta figura. Ni simplemente esta situación.

«Toda mancha de color ajusta exactamente en su contorno» es una forma un tanto especializada de la ley de identidad.

217. «¿Cómo puedo seguir una regla?» — si ésta no es una pregunta por las causas, entonces lo es por la justificación de que actúe así siguiéndola.

Si he agotado los fundamentos, he llegado a roca dura y mi pala se retuerce. Estoy entonces inclinado a decir: «Así simplemente es como actúo».

(Recuerda que a veces requerimos explicaciones no por su contenido, sino por la

forma de la explicación. Nuestro requisito es arquitectónico; la explicación, una suerte de falsa moldura que nada soporta).

218. ¿De dónde viene la idea de que el comienzo de la serie es un trozo visible de raíles invisiblemente tendidos hasta el infinito? Bueno, en vez de la regla podríamos imaginarnos raíles. Y a la aplicación ilimitada de la regla corresponden raíles infinitamente largos.

219. «Todos los pasos ya están realmente dados» quiere decir: ya no tengo elección. La regla, una vez estampada con un determinado significado, traza las líneas de su prosecución a través de todo el espacio. — Pero si algo así fuese realmente el caso, ¿de qué me valdría?

No; mi descripción sólo tenía sentido si se entendía simbólicamente. — Así es como me parece — debí decir. Cuando sigo la regla, no elijo. Sigo la regla ciegamente.

220. ¿Pero qué finalidad tiene esa proposición simbólica? Debía poner de manifiesto una diferencia entre dependencia causal y dependencia lógica.

221. Mi expresión simbólica era realmente una descripción mitológica del uso de una regla.

222. «La línea me inspira cómo debo avanzar». — Pero esto es naturalmente sólo una figura. Y si juzgo que me inspira esto o aquello, más bien irresponsablemente, entonces no diría que la sigo como una regla.

223. No se siente que siempre se haya de estar a la espera de la seña (la insinuación) de la regla. Al contrario. No sentimos curiosidad por saber lo que vaya a decirnos ahora, sino que siempre nos dice lo mismo y hacemos lo que nos dice.

Se le podría decir a quien se adiestra: «Mira, yo siempre hago lo mismo: yo...».

224. La palabra «concordancia» y la palabra «regla» están emparentadas la una con la otra; son primas. Si le enseño a alguien el uso de la una, le enseño con ello también el uso de la otra.

225. El empleo de la palabra «regla» está entretejido con el empleo de la palabra «igual». (Como el empleo de «proposición» con el empleo de «verdadera»).

226. Supón que alguien sigue la serie 1, 3, 5, 7,... poniendo la serie de $2X+1$. [2] Y él se pregunta: «¿pero siempre hago lo mismo o algo diferente cada vez?»

Quien todos los días promete «Mañana te visitaré» — ¿dice cada día lo mismo o cada día algo diferente?

227. ¿Tendría sentido decir: «Si cada vez hiciese algo diferente, no diríamos que sigue una regla»? Esto no tiene sentido alguno.

228. «¡Una serie tiene para nosotros una sola cara!» — Bien; ¿pero cuál? Está por cierto la algebraica y la de un trozo del desarrollo. ¿O hay en ella más que eso? — «¡Pero en ello ya está todo!» — Pero eso no es una constatación sobre el trozo de la serie ni sobre algo que divisemos en él, sino la expresión de que miramos sólo

---

[2] Los MSS. dicen:... la serie $\chi = 1, 3, 5, 7, \ldots$ poniendo la serie de $x^2 + 1$. (N. de los eds.)

a la regla en busca de, instrucción y actuamos sin apelar a ninguna instrucción ulterior.

229. Creo percibir en el trozo de la serie un dibujo muy fino, un rasgo característico, que sólo necesita el 'y así sucesivamente' para alcanzar lo infinito.

230. «La línea me inspira cómo debo avanzar»: esto sólo parafrasea: es mi última instancia para saber cómo debo avanzar.

231. «¡Pero seguro que ves...!» Bueno, ésta es justamente la manifestación característica de alguien que se ve compelido por la regla.

232. Supón que una regla me inspira cómo debo seguirla; es decir, cuando recorro la línea con los ojos, una voz interior me dice: «¡Tira así!» — ¿Cuál es la diferencia entre este proceso de seguir una especie de inspiración y el de seguir una regla? Pues seguro que no son lo mismo. En el caso de la inspiración aguardo instrucciones. No podré enseñarle a otro mi 'técnica' de seguir la línea. A no ser que le enseñe una especie de saber escuchar, de receptividad. Pero entonces no puedo, naturalmente, exigir que él siga la línea como yo.

Estas no son mis experiencias de actuar de acuerdo con una inspiración y de acuerdo con una regla, sino anotaciones gramaticales.

233. Se podría también imaginar una instrucción semejante en una especie de aritmética. Los niños podrían entonces calcular, cada uno a su modo — en la medida en que escuchasen sólo la voz interna y la siguiesen. Este calcular sería como un componer.

234. ¿Pero no podríamos también calcular como calculamos (concordando todos, etc.) y sin embargo tener en cada paso el sentimiento de ser guiados por la regla como por encanto; asombrándonos quizá de que concordemos? (Dando gracias tal vez a la deidad por esta concordancia).

235. ¡En esto se ve meramente todo lo que pertenece a la fisonomía de aquello que llamamos en la vida cotidiana«seguir una regla»!

236. Los artistas del cálculo que llegan al resultado correcto, pero no pueden decir cómo. ¿Debemos decir que no calculan? (Una familia de casos).

237. Imagínate que alguien siguiese una línea a modo de regla de esta manera: Sostiene un compás y lleva una de sus puntas a lo largo de la línea-regia, mientras que la otra punta traza la línea que sigue la regla. Y mientras se mueve así a lo largo de la regla, altera la abertura del compás, aparentemente con gran precisión, mirando siempre a la regla como si ésta determinase su acción. Ahora bien, nosotros que lo observamos no vemos ninguna clase de regularidad en este abrir y cerrar el compás. No podemos aprender de él su modo de seguir la línea. Aquí tal vez diríamos realmente: «El original parece inspirarle cómo ha de avanzar. Pero no es una regla.»

238. Para que pueda parecerme que la regla ha producido todas sus consecuencias por anticipado, éstas tienen que ser para mí obvias. Tan obvias como es para mí llamar«azul» a este color. (Criterios de que esto sea para mí obvio').

239. ¿Cómo sabrá él qué color tiene que elegir cuando oye «rojo»? — Muy sencillo: debe tomar el color cuya figurase le ocurre al oír la palabra. — ¿Pero cómo sabrá qué colores aquel 'cuya figura se le ocurre'? ¿Se necesita un criterio ulterior para ello? (Hay por cierto un proceso de elegir el color que se le ocurre a uno con la palabra...)

«'Rojo' significa el color que se me ocurre al oír la palabra 'rojo'» — sería una definición. No una explicación de la esencia del designar por medio de una palabra.

240. No estalla disputa alguna (entre matemáticos, pongamos por caso) acerca de si se ha procedido conforme a la regla o no. Por ejemplo, no se llega a las manos por ello. Pertenece al entramado sobre el que funciona nuestro lenguaje (dando, por ejemplo, una descripción).

241. «¿Dices, pues, que la concordancia de los hombres decide lo que es verdadero y lo que es falso?» — Verdadero y falso es lo que los hombres dicen; y los hombres concuerdan en el lenguaje. Ésta no es una concordancia de opiniones, sino de forma de vida.

242. A la comprensión por medio del lenguaje pertenece no sólo una concordancia en las definiciones, sino también (por extraño que esto pueda sonar) una concordancia en los juicios. Esto parece abolir la lógica; pero no lo hace. — Una cosa es describir los métodos de medida y otra hallar y formular resultados de mediciones. Pero lo que llamamos «medir» está también determinado por una cierta constancia en los resultados de mediciones.

243. Un hombre puede animarse a sí mismo, darse órdenes, obedecerse, censurarse, castigarse, formularse una pregunta y responderla. Se podría también imaginar incluso hombres que hablasen sólo en monólogo. Acompañarían sus actividades hablando consigo mismos. — Un explorador que los observase y escuchase sus discursos podría conseguir traducir su lenguaje al nuestro. (Estaría por ello en situación de predecir correctamente las acciones de esas personas, pues también las oiría formar resoluciones y decisiones.)

¿Pero sería también imaginable un lenguaje en el que uno pudiera anotar o expresar sus vivencias internas — sus sentimientos, estados de ánimo, etc. — para su uso propio? — ¿Es que no podemos hacerlo en nuestro lenguaje ordinario? — Pero no es eso lo que quiero decir. Las palabras de este lenguaje deben referirse a lo que sólo puede ser conocido por el hablante, a sus sensaciones inmediatas, privadas. Otro no puede, por tanto, entender este lenguaje.

244. ¿Cómo se refieren las palabras a las sensaciones? — En eso no parece haber problema alguno; ¿pues no hablamos cotidianamente de sensaciones y las nombramos?¿Pero cómo se establece la conexión del nombre con lo nombrado? La pregunta es la misma que ésta, ¿cómo aprende un hombre el significado de los nombres de sensaciones? Por ejemplo, de la palabra «dolor». Aquí hay una posibilidad: Las palabras se conectan con la expresión primitiva, natural, de la sensación y se ponen en su lugar. Un niño se ha lastimado y grita; luego los adultos le

hablan y le enseñan exclamaciones y más tarde oraciones. Ellos le enseñan al niño una nueva conducta de dolor.

«¿Dices, pues, que la palabra 'dolor' significa realmente el gritar?» — Al contrario; la expresión verbal del dolor reemplaza al gritar y no lo describe.

245. ¿Pues cómo puedo siquiera pretender colocarme con el lenguaje entre la manifestación del dolor y el dolor?

246. ¿Hasta qué punto son mis sensaciones privadas? — Bueno, sólo yo puedo saber si realmente tengo dolor; el otro sólo puede presumirlo. — Esto es en cierto modo falso y en otro un sin sentido. Si usamos la palabra «saber» como se usa normalmente (¡y cómo si no debemos usarla!) entonces los demás saben muy frecuentemente cuándo tengo dolor. — Sí, ¡pero no, sin embargo, con la seguridad conque yo mismo lo sé! — De mí no puede decirse en absoluto (excepto quizá en broma) que sé que tengo dolor. ¿Pues qué querrá decir esto, excepto quizá que tengo dolor?

No puede decirse que los demás saben de mi sensación sólo por mi conducta — pues de mí no puede decirse que sepa de ella. Yo la tengo.

Esto es correcto: tiene sentido decir de otros que están en duda sobre si yo tengo dolor; pero no decirlo de mí mismo.

247. «Sólo tú puedes saber si tuviste la intención.» Se le podría decir esto a alguien al explicarle el significado de la palabra «intención». Pues quiere decir entonces: así es como la usamos.

(Y «saber» quiere decir aquí que la expresión de incertidumbre carece de sentido.)

248. La proposición «Las sensaciones son privadas» es comparable a: «Los solitarios los juega uno solo.»

249. ¿Estamos quizá precipitándonos al suponer que la sonrisa del niño de pecho no es fingimiento? — ¿Y en qué experiencia se apoya nuestra suposición?

(Mentir es un juego de lenguaje que requiere ser aprendido como cualquier otro.)

250. ¿Por qué no puede un perro simular dolor? ¿Es demasiado honrado? ¿Se podría enseñar a un perro a simular dolor? Quizá se le pudiera enseñar a que en determinadas ocasiones ladrase como si sintiera dolor sin tener dolor. Pero para una auténtica simulación aún le falta a esta conducta el entorno apropiado.

251. ¿Qué se significa al decir: «No puedo imaginármelo contrario de esto» o «¿Cómo sería si fuese de otro modo?»? — Por ejemplo, cuando alguien ha dicho que mis imágenes son privadas; o que sólo yo mismo puedo saber si siento un dolor; y cosas parecidas.

«No puedo imaginarme lo contrario» no quiere decir aquí naturalmente: mi capacidad de imaginación no alcanza ahí. Nos defendemos con estas palabras contra algo que por su forma nos parece una proposición empírica, pero que es en realidad una proposición gramatical.

¿Pero por qué digo «No puedo imaginarme lo contrario»? ¿Por qué no: «No puedo imaginarme lo que dices»?

Ejemplo: «Toda vara tiene longitud». Esto quiere tal vez decir: llamamos a algo (o a esto) «la longitud de una vara» — pero a nada «la longitud de una esfera». Ahora bien, ¿puedo imaginarme que 'toda vara tiene longitud'? Bueno, me imagino simplemente una vara; y eso es todo. Sólo que esa figura juega en conexión con esa proposición un papel totalmente distinto del de una figura en conexión con la proposición «Esta mesa tiene la misma longitud que la de allí». Pues aquí entiendo lo que quiere decir hacerse una figura de lo contrario (y no tiene por qué ser una figura de la imaginación).

Pero la figura unida a la proposición gramatical sólo podría mostrar, digamos, lo que se llama «longitud de una vara». ¿Y qué debería ser la figura opuesta a ella?

((Anotación sobre la negación de una proposición a priori.))

252. A la proposición «Este cuerpo tiene extensión» podríamos responder: «¡Absurdo!» — pero tendemos a responder: «¡Ciertamente!» — ¿Por qué?

253. «Otro no puede tener mis dolores.» — ¿Qué son mis dolores? ¿Qué cuenta aquí como criterio de identidad? Considera lo que hace posible, en el caso de objetos físicos, hablar de «dos exactamente iguales». Por ejemplo, decir:«Esta silla no es la misma que viste ayer aquí, pero es una exactamente igual».

Hasta donde tenga sentido decir que mi dolor es el mismo que el suyo, hasta ahí podremos también tener ambos el mismo dolor. (Y sería también imaginable que dos hombres sintiesen dolor en el mismo — no meramente en homólogo — lugar. En gemelos siameses, por ejemplo, podría darse este caso.)

He visto cómo, en una discusión sobre este tema, alguien se golpeaba el pecho y decía: «¡Pero otro no puede sin embargo tener ESTE dolor!» — La respuesta a esto es que no se define ningún criterio de identidad mediante la acentuación enfática de la palabra «este». El énfasis nos sugiere más bien el caso en que un criterio semejante nos es familiar, pero nos ha de ser recordado.

254. También la sustitución de la palabra «igual» por«idéntico» (por ejemplo) es un típico recurso en filosofía. Como si hablásemos de matices de significado y se tratase sólo de acertar con el matiz correcto de nuestras palabras. Y sólo se trata de eso en filosofía allí donde nuestra tarea es describir con exactitud psicológica la tentación de usar un determinado modo de expresión. Lo que 'estamos tentados a decir' en un caso así no es naturalmente filosofía, sino que es su materia prima. Así, por ejemplo, lo que un matemático está inclinado a decir sobre la objetividad y la realidad de los hechos matemáticos no es filosofía de la matemática, sino algo que la filosofía tendría que tratar.

255. El filósofo trata una pregunta como una enfermedad.

256. ¿Qué pasa, pues, con el lenguaje que describe mis vivencias internas y que sólo yo mismo puedo entender?¿Cómo designo mis sensaciones con palabras? — ¿Del modo en que lo hacemos ordinariamente? ¿Están entonces mis palabras de sensaciones conectadas con mis manifestaciones naturales de sensaciones? — En

este caso mi lenguaje no es 'privado'. Otro podría entenderlo tan bien como yo. — ¿Pero y si yo no poseyese ninguna manifestación natural de la sensación, sino sólo la sensación? Y ahora asocio simplemente nombres con las sensaciones y empleo esos nombres en una descripción. —

257. «¿Cómo sería si los hombres no manifestasen su dolor (no gimiesen, no contrajesen el rostro, etc.)? Entonces no se le podría enseñar a un niño el uso de la expresión dolor de muelas'.» — Bueno, ¡supongamos que el niño es un genio e inventa él mismo un nombre para la sensación! — Pero entonces no podría ciertamente hacerse entender con esa palabra. — ¿Así es que él entiende el nombre pero no puede explicarle a nadie su significado? — ¿Pero qué quiere decir que él 'ha nombrado su dolor'? — ¡¿Cómo ha hecho eso: nombrar el dolor?! Y, sea lo que fuere lo que hizo, ¿qué finalidad tenía? — Cuando se dice «Él ha dado un nombre a la sensación», se olvida que ya tiene que haber muchos preparativos en el lenguaje para que el mero nombrar tenga un sentido. Y cuando hablamos de que alguien da un nombre al dolor, lo que ya está preparado es la gramática de la palabra «dolor»; ella muestra el puesto en que se coloca la nueva palabra.

258. Imaginémonos este caso. Quiero llevar un diario sobre la repetición de una determinada sensación. Con ese fin la asocio con el signo «S» y en un calendario escribo este signo por cada día que tengo la sensación. En primer lugar observaré que no puede formularse una definición del signo. — ¡Pero aún puedo darme a mí mismo una especie de definición ostensiva! — ¿Cómo?, ¿puedo señalar la sensación? — No en el sentido ordinario. Pero hablo, o anoto el signo, y a la vez concentro mi atención en la sensación — como si la señalase internamente. — ¿Pero para qué esta ceremonia?, ¡pues sólo algo así parece ser! Una definición sirve por cierto para establecer el significado de un signo. — Bien, esto ocurre precisamente al concentrar la atención; pues, por ese medio, me imprimo la conexión del signo con la sensación. — «Me la imprimo», no obstante, sólo puede querer decir: este proceso hace que yo me acuerde en el futuro de la conexión correcta. Pero en nuestro caso yo no tengo criterio alguno de corrección. Se querría decir aquí: es correcto lo que en cualquier caso me parezca correcto. Y esto sólo quiere decir que aquí no puede hablarse de 'correcto'.

259. ¿Son las reglas del lenguaje privado impresiones de reglas? — La balanza en la que se pesan las impresiones no es la impresión de una balanza.

260. «Bueno, creo que ésta es de nuevo la sensación S.» — ¡Quizá crees creerlo!

¿Entonces el que asentó el signo en el calendario no se ha notificado nada en absoluto? — No tomes como evidente que alguien se notifica algo cuando asienta signos — por ejemplo, en un calendario. Pues una nota tiene una función; y la «S» no tiene, hasta aquí, ninguna.

(Uno puede hablarse a sí mismo. — ¿Se habla a sí mismo aquel que habla cuando ningún otro está presente?)

261. ¿Qué razón tenemos para llamar a «S» el signo de una sensación? Pues «sensación» es una palabra de nuestro lenguaje común, no de uno inteligible para mí solo. El uso de esta palabra necesita, pues, una justificación que todos entiendan. — Y tampoco serviría de nada decir: no tiene porqué ser una sensación-, cuando él escribe «S», tiene algo — es todo lo que podemos decir. Pero «tener» y «algo»pertenecen también al lenguaje común. — Se llega así filosofando al resultado de que aún se quisiera proferir sólo un sonido inarticulado. — Pero un sonido semejante es una expresión solamente en un juego de lenguaje determinado, que entonces habría que describir.

262. Podría decirse: Quien se ha dado una explicación privada de una palabra tiene entonces que proponerse en su interior usar la palabra de tal y cual manera. ¿Y cómo se lo propone? ¿Debo suponer que inventa la técnica de esa aplicación; o que ya la ha encontrado hecha?

263. «Yo puedo, no obstante, proponerme (en mi interior) llamar en el futuro 'dolor' a ESTO.» — «¿Pero seguro que te lo has propuesto? ¿Estás seguro de que era suficiente para ello concentrar la atención en lo que sientes?» — Extraña pregunta. —

264. «Una vez que sabes qué designa la palabra, la entiendes, conoces su entera aplicación.»

265. Imaginémonos una tabla que existiese sólo en nuestra imaginación; algo así como un diccionario. Mediante un diccionario se puede justificar la traducción de una palabra X por una palabra Y. ¿Pero debemos también decir que se trata de una justificación cuando esta tabla sólo se consulta en la imaginación? — «Bueno, entonces es precisamente una justificación subjetiva.» — Pero la justificación consiste, por cierto, en apelar a una instancia independiente. — «Pero seguramente que yo puedo también apelar de un recuerdo a otro. Yo no sé (por ejemplo) si he retenido correctamente la hora de salida del tren, y para controlarla hago memoria de la figura de la página del horario de trenes. ¿No tenemos aquí el mismo caso?» — No; pues este proceso tiene que provocar realmente el recuerdo correcto. Si la figura mental del horario de trenes no pudiera comprobarse ella misma en cuanto a su corrección, ¿cómo podría confirmar la corrección del primer recuerdo? (Como si alguien comprase varios ejemplares del periódico de hoy para cerciorarse de la verdad de lo escrito.)

Consultar una tabla en la imaginación es tan poco consultar una tabla, como la imagen del resultado de un experimento imaginado es el resultado de un experimento.

266. Puedo mirar el reloj para ver qué hora es. Pero también puedo mirar la esfera de un reloj para adivinar qué hora es, o desplazar con este fin la manecilla de un reloj hasta el lugar que me parece correcto. Así la figura del reloj puede utilizarse de más de una manera para determinar el tiempo. (Mirar el reloj en la imaginación).

267. Supongamos que quisiera justificar la elección delas dimensiones de un

puente que se construye en mi imaginación haciendo primero pruebas de resistencia con el material del puente en la imaginación. Esto naturalmente sería la imaginación de lo que se llama justificación de la elección delas dimensiones de un puente. ¿Pero lo llamaríamos también una justificación de la imaginación de una elección de dimensiones?

268. ¿Por qué no puede mi mano derecha donar dinero a mi mano izquierda? — Mi mano derecha puede ponerlo en mi mano izquierda. Mi mano derecha puede escribir un documento de donación y mi mano izquierda un recibo. — Perolas ulteriores consecuencias prácticas no serían las de una donación. Cuando la mano izquierda ha tomado el dinero dela derecha, etc., uno se preguntará: «Bueno, ¿y luego qué?» Y lo mismo podría preguntarse si alguien se hubiese dado una explicación privada de una palabra; quiero decir, si hubiese dicho para sí una palabra y a la vez hubiese dirigido su atención a una sensación.

269. Acordémonos de que hay ciertos criterios de conducta para saber que alguien no entiende una palabra: que no le dice nada, que no sabe qué hacer con ella. Y criterios de que 'cree entender' la palabra, de que conecta un significado con ella, pero no el correcto. Y finalmente criterios deque entiende correctamente la palabra. En el segundo caso podría hablarse de una comprensión subjetiva. Y podríamos llamar «lenguaje privado» a los sonidos que ningún otro entiende pero yo 'parezco entender'.

270. Imaginémonos ahora un empleo de la inscripción del signo «S» en mi diario. Yo hago la siguiente experiencia: Siempre que tengo una determinada sensación, un manómetro me muestra que mi presión sanguínea sube. De este modo me vuelvo capaz de afirmar una subida de mi presión sanguínea sin la ayuda de aparato alguno. Y ahora parece ser enteramente indiferente el que haya reconocido la sensación correcta o no. Supongamos que me equivoco regularmente en su identificación: no importa en absoluto. Y esto muestra ya que el supuesto de este error era sólo una apariencia.(Giramos, por así decirlo, un botón con el que parecía que se podía regular algo en la máquina; pero era un mero adorno no conectado en absoluto con el mecanismo.)

¿Y qué razón tenemos aquí para llamar a «S» la designación de una sensación? Quizás el modo en que se emplea este signo en este juego de lenguaje. — ¿Y por qué una «sensación determinada», por tanto la misma cada vez? Bueno, ¿no suponemos que escribimos «S» cada vez?

271. «Imagínate un hombre que no pudiera retener en la memoria qué significa la palabra 'dolor' — y que por ello llamase constantemente así a algo diferente — ¡pero que no obstante usase la palabra en concordancia con los indicios y presuposiciones ordinarios del dolor!» — que la usase, pues, como todos nosotros. Aquí quisiera decir: una rueda que puede girarse sin que con ella se mueva el resto, no pertenece a la máquina.

272. Lo esencial de la vivencia privada no es realmente que cada uno de nosotros

posee su propio ejemplar, sino que ninguno sabe si el otro tiene también esto o algo distinto. Sería también posible — aunque no verificable — la suposición de que una parte de la humanidad tuviese una sensación de rojo y otra parte otra.

273. ¿Qué hay, pues, de la palabra «rojo»? — ¿debo decir que designa algo 'confrontado a todos nosotros' y que cada uno debiera realmente tener otra palabra además de ésta para designar su propia sensación de rojo? ¿O es de este modo: la palabra «rojo» designa algo que nos es conocido en común; y, además, para cada uno algo que sólo le es conocido a él? (O quizá mejor: se refiere a algo que sólo le es conocido a él.)

274. No nos ayuda nada para captar la función de «rojo»decir que «se refiere a» en vez de que «designa» lo privado; pero es la expresión psicológicamente más acertada de una determinada vivencia al filosofar. Es como si al pronunciar la palabra echase una mirada de reojo a la sensación propia, como para decirme: sé perfectamente lo que quiero decir con ella.

275. Mira el azul del cielo y dite a ti mismo «¡Qué azules el cielo!» — Cuando lo haces espontáneamente — no con intenciones filosóficas — no te viene la idea de que esa impresión de color te pertenezca sólo a ti. Y no tienes reparo en dirigirle esa exclamación a otra persona. Y si señalas algo al tiempo que dices las palabras, se trata del cielo. Quiero decir: No tienes el sentimiento de señalar-a-ti-mismo que acompaña al 'nombrar la sensación' cuando se medita sobre el 'lenguaje privado'. Tampoco piensas que propiamente deberías señalar el color no con la mano, sino sólo con la atención. (Considera lo que quiere decir «señalar algo con la atención».)

276. «¿Pero no significamos al menos algo totalmente definido cuando miramos a un color y nombramos la impresión de color?» Es formalmente como si desprendiésemos la impresión de color, como una membrana, del objeto visto.(Esto debiera provocar nuestras sospechas.)

277. ¿Pero cómo es posible sentirse tentado a creer que con una palabra se significa una vez el color conocido de todos — y otra la 'impresión visual' que yo ahora recibo?

¿Cómo puede existir aquí siquiera una tentación? — No presto en estos casos el mismo tipo de atención al color. Cuando significo la impresión de color que (como quisiera decir) me pertenece a mí solo, me enfrasco en el color — aproximadamente como cuando 'no puedo saciarme' de un color. De ahí que sea fácil producir esa vivencia cuando se mira un color brillante o una combinación de colores que se nos queda grabada.

278. «Yo sé qué apariencia me presenta el color verde» — bueno, ¡seguro que esto tiene sentido! — Ciertamente; ¿en qué empleo de la proposición estás pensando?

279. ¡Imagínate que alguien dijese: «¡Pero yo sé qué alto soy!», y a la vez llevara la mano como señal a su coronilla!

280. Alguien pinta una figura para mostrar cómo se imagina una escena teatral. Y ahora digo: «Esta figura tiene una doble función; comunica a los demás algo, tal como comunican algo las figuras o las palabras — pero para el comunicador es además una representación (¿o comunicado?) de otro tipo: para él es la figura de su imagen como no puede serlo para ningún otro. Su impresión privada de la figura le dice lo que se ha imaginado, en un sentido en el que la figura no puede hacerlo para los demás.» — ¿Y con qué derecho hablo en estos dos casos de representación, o comunicación — si es que estas palabras se aplicaban correctamente en el primer caso?

281. «¿Pero lo que tú dices no viene a ser que no hay, por ejemplo, ningún dolor sin conducta de dolor?» — Viene a ser esto: sólo de seres humanos vivos y de lo que se les asemeja (se comporta de modo semejante) podemos decir que tienen sensaciones, ven, están ciegos, oyen, están sordos, son conscientes o inconscientes.

282. «¡Pero en los cuentos de hadas también la olla ve y oye!» (Cierto, pero también puede hablar.)

«Pero el cuento de hadas solamente inventa lo que no es el caso; no habla sin sentido.» — No es tan sencillo. ¿Es falso, o sin sentido, decir que habla una olla? ¿Nos figuramos claramente bajo qué circunstancias diríamos que habla una olla?

(Tampoco un poema sin sentido es un sinsentido a la manera en que lo es el balbuceo de un niño.)

Sí; decimos de cosas inanimadas que tienen dolor: al jugar con muñecas, por ejemplo. Pero este empleo del concepto de dolor es secundario. Imaginémonos el caso en que la gente dijese sólo de cosas inanimadas que tienen dolor; ¡que compadeciese sólo a muñecas! (Cuando los niños juegan al ferrocarril, su juego está conectado con su conocimiento del ferrocarril. Pero los niños de una tribu que desconoce el ferrocarril podrían haber tomado ese juego de otros y jugarlo sin saber que con él se imitaba algo. Podría decirse que el juego no tiene para ellos el mismo sentido que para nosotros.)

283.¿De dónde nos viene tan siquiera la idea de que seres, objetos, pueden sentir algo?

¿Me ha llevado a ella mi educación haciéndome prestar atención a los sentimientos que hay en mí, y luego transfiero la idea a los objetos que están fuera de mí? ¿Reconozco que hay algo (en mí) que puedo llamar «dolor» sin entrar en conflicto con el uso verbal de los demás? — No transfiero mi idea a piedras y plantas, etc.

¿No podría imaginar que yo tuviera tremendos dolores y me convirtiera, mientras persisten, en una piedra? Sí, ¿cómo sé, cuando cierro los ojos, si no me he convertido en una piedra? — Y si esto ha sucedido, ¿hasta qué punto tendrá dolor la piedra? ¿Hasta qué punto puede afirmarse esto de la piedra? ¡¿Y, después de todo, por qué debe tener el dolor un portador?!

¿Y puede decirse de la piedra que tiene alma y que ésta tiene dolor? ¿Y qué tiene que ver un alma, qué tienen que ver los dolores, con una piedra?

Sólo de lo que se comporta como un ser humano se puede decir que tiene dolor.

Pues uno tiene que decirlo de un cuerpo o, si quieres, de un alma que un cuerpo tiene. ¿Y cómo puede un cuerpo tener un alma?

284.¡Mira una piedra e imagínate que tiene sensaciones! — Uno se dice: ¿Cómo se puede siquiera llegar a la idea de

adscribirle una sensación a una cosa? ¡Igualmente se la podría adscribir a un número! — Y ahora mira una mosca retorciéndose y al momento esa dificultad ha desaparecido y el dolor parece poder agarrar aquí, donde antes todo era, por así decirlo, liso para él.

Y así también un cadáver nos parece totalmente inaccesible al dolor. — Nuestra actitud hacia lo vivo no es la misma que hacia lo muerto. Todas nuestras reacciones son diferentes. — Si alguien dijese: «Esto no puede consistir simplemente en que lo vivo se mueve de tal y cual manera y lo muerto no» — entonces quiero significarle que se da aquí un caso de transición 'de la cantidad a la cualidad'.

285. Piensa en el reconocimiento de expresiones faciales. O en la descripción de expresiones faciales — ¡que no consiste en dar las medidas del rostro! Piensa también en cómo se puede imitar el rostro de un hombre sin ver el propio en un espejo.

286. ¿Pero no es absurdo decir de un cuerpo que tiene dolor? — ¿Y por qué se siente un absurdo en esto? ¿En qué sentido no siente dolor mi mano, sino yo en mi mano?

Qué clase de cuestión es ésta: ¿Es el cuerpo el que siente dolor? — ¿Cómo ha de decidirse? ¿Qué hace válido decir que no es el cuerpo? — Bueno, algo así: Si alguien tiene un dolor en la mano, no es la mano la que lo dice (a no ser que lo escriba) y no se le habla a la mano para consolarla, sino al paciente; se le mira a los ojos.

287. ¿Qué me mueve a sentir compasión por este hombre? ¿Cómo se muestra cuál es el objeto de la compasión?(La compasión, puede decirse, es una forma de convicción de que otro tiene un dolor.)

288. Me convierto en una piedra y mi dolor continúa.

— ¡Y si me equivocara y ya no hubiera dolor!. — Pero no puedo equivocarme aquí; ¡no quiere decir nada dudar de si tengo dolor! — Es decir: si alguien dijese «No sé si es un dolor lo que tengo o es algo distinto», pensaríamos algo así como que no sabe lo que significa la palabra castellana «dolor» y se lo explicaríamos. — ¿Cómo? Quizá mediante gestos o pinchándolo con una aguja y diciendo «Ves, eso es dolor».

Él puede entender esta explicación de la palabra, como cualquier otra, correcta, incorrectamente o de ningún modo. Y mostrará cómo la entendió en el uso de la palabra, como habitualmente sucede.

Si él ahora, por ejemplo, dijese: «Oh, sé lo que quiere decir 'dolor', pero lo que no sé es si es dolor esto que ahora tengo aquí» — menearíamos simplemente la cabeza y tendríamos que tomar sus palabras como una extraña reacción con la que no sabemos qué hacer. (Sería algo así como si oyésemos a alguien decir en serio: «Me acuerdo

claramente de que algún tiempo antes de nacer había creído...»)

Esa expresión de duda no pertenece al juego de lenguaje; pero si ahora se descarta la expresión de la sensación, la conducta humana, entonces parece que me estuviera permitido de nuevo dudar. El que me sienta tentado a decir que la sensación puede tomarse por algo distinto de lo que es viene de esto: Si considero abolido el juego de lenguaje normal que incluye la expresión de la sensación, necesito entonces un criterio de identidad para ella; y entonces existe también la posibilidad de error.

289.«Cuando digo 'Tengo un dolor' estoy en cualquier caso justificado ante mí mismo.» — ¿Qué quiere decir esto?¿Quiere decir: «Si otro pudiera conocer lo que llamo 'dolor' convendría en que empleo la palabra correctamente»?

Usar una palabra sin justificación no quiere decir usarla injustamente.

290.No identifico, ciertamente, mi sensación mediante criterios, sino que uso la misma expresión. Pero con ello no termina el juego de lenguaje; con ello comienza.

¿Pero no comienza con la sensación — que yo describo? — La palabra «describir» nos toma quizás aquí el pelo. Yo digo «Describo mi estado mental» y «Describo mi habitación». Hay que recordar las diferencias entre los juegos de lenguaje.

291.Lo que llamamos "descripciones» son instrumentos para empleos especiales. Piensa en el croquis de una máquina, en una sección, en un plano con las medidas, que el ingeniero mecánico tiene ante sí. Pensar en una descripción como figura verbal de los hechos tiene algo de desorientador: Se piensa quizá sólo en figuras como las de los cuadros que cuelgan de nuestras paredes, que sencillamente parecen retratar qué aspecto tiene una cosa, qué estado presenta. (Estas figuras son en cierto modo ociosas.)

292. No siempre pienses que extraes tus palabras de los hechos; ¡que los retratas con palabras según reglas! Pues en la aplicación de la regla en un caso especial ya tendrías que obrar sin guía.

293. Si digo de mí mismo que yo sé sólo por mi propio caso lo que significa la palabra 'dolor' — ¿no tengo que decir eso también de los demás? ¿Y cómo puedo generalizar ese único caso tan irresponsablemente?

Bien, ¡uno cualquiera me dice que él sabe lo que es dolor sólo por su propio caso!— Supongamos que cada uno tuviera una caja y dentro hubiera algo que llamamos «escarabajo». Nadie puede mirar en la caja de otro; y cada uno dice que él sabe lo que es un escarabajo sólo por la vista de su escarabajo. — Aquí podría muy bien ser que cada uno tuviese una cosa distinta en su caja. Sí, se podría imaginar que una cosa así cambiase continuamente. — ¿Pero y si ahora la palabra «escarabajo» de estas personas tuviese un uso? — Entonces no sería el de la designación de una cosa. La cosa que hay en la caja no pertenece en absoluto al juego de lenguaje; ni siquiera como un algo: pues la caja podría incluso estar vacía. — No, se puede 'cortar por lo sano' por la cosa que hay en la caja; se neutraliza, sea lo que fuere.

Es decir: si se construye la gramática de la expresión de la sensación según el

modelo de Objeto y designación', entonces el objeto cae fuera de consideración por irrelevante.

294. Si dices que él ve ante sí una figura privada, que describe, entonces has hecho en todo caso una suposición sobre lo que tiene ante sí. Y esto quiere decir que puedes describirla o la describes más de cerca. Si admites que no tienes noción alguna de qué tipo de cosa puede ser lo que él tiene ante sí — ¿qué te lleva entonces a decir a pesar de todo que él tiene algo ante sí? ¿No es como si yo dijera de alguien:«Tiene algo. Pero no sé si es dinero o deudas o una caja vacía»?

295. ¿Y qué clase de proposición debe ser en suma «Yo sé sólo por mi propio caso...»? ¿Una proposición empírica? No. — ¿Una gramatical?

Me imagino esto también: Todo el mundo dice de sí mismo que sabe lo que es el dolor sólo por el propio dolor. — No que los hombres digan realmente eso o incluso estén dispuestos a decirlo. Pero si todo el mundo lo dijera — podría ser una especie de exclamación. Y aunque sea fútil como comunicado es con todo una figura; ¿y por qué no deberíamos hacer venir a la mente una tal figura? Imagínate una figura alegórica pintada en lugar de palabras.

Sí, cuando al filosofar miramos dentro de nosotros, llegamos frecuentemente a ver precisamente una tal figura. Literalmente, una representación figurativa de nuestra gramática. No hechos; sino una especie de modismos ilustrados.

296. «¡Sí; pero con todo ahí hay un algo que acompaña mi exclamación de dolor! Y a causa de lo cual la hago. Y ese algo es lo que es importante — y terrible.» — ¿Sólo que a quién comunicamos esto? ¿Y en qué ocasión?

297. Ciertamente, si el agua hierve en la olla, sale el vapor de la olla y también la figura del vapor de la figura dela olla. ¿Pero y si yo insistiera en decir que en la figura de la olla también tiene que hervir algo?

298. El solo hecho de que queramos decir «Lo importante es esto» — indicando la sensación para nosotros mismos — muestra ya cuán inclinados estamos a decir algo que no constituye información alguna.

299. No poder evitar — cuando nos entregamos al pensamiento filosófico — decir esto y aquello, estar irresistiblemente inclinado a decirlo, no significa estar obligado a hacer una suposición o intuir o conocer de modo inmediato un estado de cosas.

300. Al juego de lenguaje con las palabras «él tiene dolor» no pertenece sólo — se quisiera decir — la figura de la conducta, sino también la figura del dolor. O: no sólo el paradigma de la conducta, sino también el del dolor. — Decir«La figura del dolor interviene en el juego de lenguaje con la palabra 'dolor'» es un malentendido. La imagen del dolor no es una figura y esta imagen tampoco es reemplazable en el juego de lenguaje por algo que llamaríamos una figura. — La imagen del dolor interviene perfectamente en cierto sentido en el juego de lenguaje; sólo que no como figura.

301. Una imagen no es una figura, pero puede corresponderle una figura.

302. Si uno se tiene que imaginar el dolor del otro según el modelo del propio, entonces ésta no es una cosa tan fácil: porque, por el dolor que siento, me debo imaginar un dolor que no siento. Es decir, lo que he de hacer no es simplemente una transición en la imaginación de un lugar del dolor a otro. Como de un dolor en la mano a un dolor en el brazo. Pues no me tengo que imaginar que siento dolor en un lugar de su cuerpo. (Lo que también sería posible.)

La conducta de dolor puede indicar un lugar dolorido — pero es la persona paciente la que manifiesta dolor.

303. «Yo puedo solamente creer que otro tiene dolor, pero lo sé si yo lo tengo.» — Sí; uno puede decidirse a decir «Creo que él tiene dolor» en vez de «Él tiene dolor». Pero eso es todo. Lo que aquí parece una explicación o un enunciado sobre los procesos mentales es, en verdad, un cambio de un modo de hablar por otro que, mientras filosofamos, nos parece el más acertado.

¡Pruébese una vez — en un caso real — a dudar de la angustia o del dolor de otro!

304. «Pero admitirás, a pesar de todo, que hay una diferencia entre conducta de dolor con dolor y conducta de dolor sin dolor.» — ¿Admitirlo? ¡Qué mayor diferencia podría haber! — «Y sin embargo llegas una y otra vez al resultado deque la sensación es una nada.» — No, en absoluto. ¡No es un algo, pero tampoco es una nada! El resultado era sólo que una nada presta el mismo servicio que un algo sobre el que nada puede decirse. Rechazamos sólo la gramática que senos quiere imponer aquí.

La paradoja desaparece sólo si rompemos radicalmente con la idea de que el lenguaje funciona siempre de un solo modo, sirve siempre para la misma finalidad: transmitir pensamientos — sean éstos luego sobre casas, dolores, lo bueno ,y lo malo o lo que fuere.

305. «Pero seguro que no puedes negar que, por ejemplo, al recordar tiene lugar un proceso interno.» — ¿Por qué da la impresión de que quisiéramos negar algo? Cuando se dice «Tiene lugar ahí, sin embargo, un proceso interno» — se quiere continuar: «Tú lo ves, después de todo». Y seguro que es este proceso interno lo que se significa con la palabra «acordarse». — La impresión de que quisiéramos negar algo surge de que nos volvemos contra la figura del 'proceso interno'. Lo que negamos es que la figura del proceso interno nos dé la idea correcta del empleo de la palabra «recordar». Sí que decimos que esta figura con sus ramificaciones nos impide ver el empleo de la palabra tal cual es.

306. ¡¿Por qué debiera yo negar que hay ahí un proceso mental?! Sólo que «Ha tenido lugar ahora en mí el proceso mental de acordarme de...» no significa otra cosa que: «Me he acordado ahora de...» Negar el proceso mental significaría negar el recordar; negar que alguien, cualquiera, se acuerde" jamás de algo.

307. «¿No eres después de todo un conductista enmascarado? ¿No dices realmente, en el fondo, que todo es ficción excepto la conducta humana?» — Si hablo de una

ficción, se trata de una ficción gramatical.

308. ¿Cómo se llega al problema filosófico de los procesos y estados mentales y del conductismo? — El primer paso pasa totalmente desapercibido. ¡Hablamos de procesos y estados y dejamos indeterminada su naturaleza! Quizá alguna vez lleguemos a saber más sobre ellos — pensamos. Pero justamente con ello nos hemos atado a un determinado modo de considerar las cosas. Pues tenemos un concepto definido de lo que quiere decir aprender a conocer más de cerca un proceso. (El paso decisivo en el truco del prestidigitador se ha dado y precisamente el que nos parecía inocente.) — Y ahora se desmorona la comparación que debía habernos hecho comprensibles nuestros pensamientos. Hemos de negar, pues, el proceso aún incomprendido en el medio aún inexplorado. Y así parece, por tanto, que hemos negado el proceso mental. ¡Y naturalmente no queremos negarlo!

309. ¿Cuál es tu objetivo en filosofía? — Mostrarle a la mosca la salida de la botella cazamoscas.

310. Digo a alguien que tengo un dolor. Su actitud hacia mí será entonces la de creencia, la de incredulidad, la de desconfianza, etc.

Supongamos que él dijera: «No será tan grave». — ¿No es esto la prueba de que él cree en algo que está tras la manifestación de dolor? Su actitud es una prueba de su actitud. ¡Imagínate no sólo la oración «Tengo un dolor», sino también la respuesta «No será tan grave», reemplazadas por sonidos naturales y gestos!

311. «¡Qué mayor diferencia podría haber!» — En el caso del dolor yo creo que puedo exhibirme privadamente esa diferencia. Pero la diferencia entre un diente roto y un diente no roto puedo exhibírsela a cualquiera. — Pero para la exhibición privada no necesitas en modo alguno provocarte dolor, sino que es suficiente con que te lo imagines — por ejemplo, que tuerzas un poco el rostro. ¿Y sabes que lo que así te exhibes es dolor y no, por ejemplo, una expresión facial? ¿Cómo sabes además qué debes exhibirte antes deque te lo exhibas? Esta exhibición privada es una ilusión.

312. ¿Pero no son de nuevo similares los casos del diente y del dolor? Pues la sensación visual en uno corresponde a la sensación dolorosa en el otro. Puedo exhibirme la sensación visual tan poco o tan bien como la sensación dolorosa.

Imaginémonos este caso: Las superficies de las cosas de nuestro entorno (piedras, plantas, etc.) tienen manchas y zonas que ocasionan dolor a nuestra piel al tocarlas. (Quizá por la composición química de estas superficies. Pero no necesitamos saberlo.) Entonces, así como ahora hablamos de una hoja de una determinada planta con manchas rojas, hablaríamos de una hoja con manchas dolorosas. Me imagino que la percepción de esas manchas y de su forma sería de utilidad para nosotros; que podríamos extraer de ellas con-secuencias respecto de propiedades importantes de las cosas.

313. Puedo exhibir dolor como exhibo rojo y como exhibo recto y curvo y árbol y piedra. — A eso llamamos precisamente «exhibir».

314. Muestra un fundamental malentendido el hecho deque yo esté dispuesto a estudiar mi actual estado de dolor de cabeza para obtener claridad sobre el problema filosófico dela sensación.

315. ¿Podría entender la palabra «dolor» quien nunca hubiese sentido dolor? — ¿Debe la experiencia enseñarme si es o no es así? — Y si decimos «No se puede imaginar el dolor sin haberlo sentido alguna vez» — ¿de dónde lo sabemos? ¿Cómo puede decidirse si eso es cierto?

316. Para clarificar el significado de la palabra «pensar»nos observamos a nosotros mismos mientras pensamos: ¡Lo que observamos ahí será lo que la palabra significa! — Pero ese concepto no se usa precisamente así. (Sería como si yo, sin conocimiento del ajedrez, mediante estricta observación del último movimiento de una partida de ajedrez, quisiera descubrir lo que significa la expresión «dar mate».)

317. Desorientador paralelo: ¡El grito es una expresión de dolor — la proposición, una expresión del pensamiento!

Como si la finalidad de la proposición fuera hacerle saber a uno cómo se siente otro: sólo que, por así decirlo, en el aparato pensante y no en el estómago.

318. Si pensamos mientras hablamos o también mientras escribimos — me refiero a como lo hacemos habitualmente — no diremos, en general, que pensamos más rápido de lo que hablamos; por el contrario el pensamiento parece aquí no separado de la expresión. Por otro lado, sin embargo, se habla de la rapidez del pensamiento; de cómo un pensamiento nos pasa por la cabeza como un rayo, de cómo los problemas se nos vuelven claros de golpe, etc. De ahí sólo hay un paso a preguntar: ¿Sucede al pensar como un rayo lo mismo que al hablar pensando — sólo que de modo extremadamente acelerado? De modo que en el primer caso el mecanismo del reloj transcurre de un tirón, pero en el segundo paso a paso, frenado por las palabras.

319. Puedo ver, o entender, como un rayo todo un pensamiento ante mí en el mismo sentido en que puedo anotarlo con pocas palabras o trazos.

¿Qué es lo que hace de esta nota un resumen de este pensamiento?

320. El pensamiento como un rayo puede estar conectado con el hablado como la fórmula algebraica lo está con una secuencia de números que desarrollo a partir de ella.

Si, por ejemplo, se me da una función algebraica, estoy SEGURO de poder computar sus valores para los argumentos 1, 2, 3 hasta 10. Esta seguridad se llamará 'bien fundada', pues he aprendido a computar esas funciones, etc. En otros casos no estará fundada — pero estará justificada, sin embargo, por el éxito.

321. «¿Qué sucede cuando un hombre entiende de repente?» — La pregunta está mal planteada. Si pregunta por el significado de la expresión «entender de repente», la respuesta no consiste en señalar un proceso que llamemos así. — La pregunta pudiera significar: ¿Cuáles son los indicios de que alguien entiende de repente; cuáles son los fenómenos psíquicos concomitantes característicos de la comprensión

repentina?

(No hay fundamento para suponer que un hombre sienta los movimientos expresivos de su rostro, por ejemplo, o las alteraciones de su respiración características de una emoción. Aun cuando los sienta tan pronto como dirige su atención hacia ellos.) ((Postura.))

322. El que la respuesta a la pregunta por el significado de la expresión no esté dada con esta descripción, induce a la conclusión de que entender es justamente una vivencia específica, indefinible. Pero se olvida que lo que tiene que interesarnos es la pregunta: ¿Cómo comparamos esas vivencias; qué fijamos como criterio de identidad de su ocurrencia?

323. «¡Ahora sé seguir!» es una exclamación; corresponde a un sonido natural, a un respingo de regocijo. De mi sensación no se sigue, naturalmente, que no me quede atascado tan pronto como intente ir adelante. — Hay aquí casos en los que yo diría: «Cuando dije que sabía seguir, sabía». Se dirá eso, por ejemplo, si sobreviene una interrupción imprevista. Pero lo imprevisto no necesita simplemente ser que me quede atascado.

Sería también imaginable que alguien tuviese continuamente aparentes revelaciones — que exclamara «¡Ahora lo tengo!» y luego nunca pudiera justificarlo en la práctica. — Podría parecerle como si olvidase de nuevo instantáneamente el significado de la figura que le vino a las mientes.

324. ¿Sería correcto decir que se trata aquí de inducción y que estoy tan seguro de que podré continuar la serie como lo estoy de que este libro caerá al suelo si lo suelto; y que si repentinamente y sin causa aparente quedase atascado al desarrollar la serie no estaría más asombrado de lo que estaría si el libro, en vez de caer, quedase suspendido en el aire? — A esto responderé que tampoco necesitamos fundamento alguno para esta seguridad. ¿Qué podría justificar la seguridad mejor que el éxito?

325. «La certeza de que podré continuar después de haber tenido esta vivencia — por ejemplo, haber visto esta fórmula — se funda simplemente en la inducción.» ¿Qué quiere decir esto? — «La certeza de que el fuego me quemará se funda en la inducción». ¿Quiere esto decir que concluyo para mí «Siempre me he quemado con una llama, así pues, sucederá también ahora»? ¿O es la experiencia previa la causa de mi certeza, no su fundamento? ¿Es la experiencia previa la causa de la certeza? — eso depende del sistema de hipótesis, de leyes naturales, en que consideremos el fenómeno de la certeza.

¿Está justificada la confianza? — Qué admiten los seres humanos como justificación — lo muestra cómo piensan y viven.

326. Esperamos esto y quedamos sorprendidos de aquello; pero la cadena de razones tiene un final.

327. «¿Se puede pensar sin hablar?» — ¿Y qué es pensar? — Bueno, ¿nunca piensas? ¿No puedes observarte y ver qué sucede? Eso debe ser muy

sencillo. No tienes que esperar por ello como por un acontecimiento astronómico y luego hacer quizá tu observación deprisa.

328. Bueno, ¿a qué se llama «pensar»? ¿Para qué se ha aprendido a utilizar esa palabra? — Si digo que he pensado — ¿tengo que estar siempre en lo correcto? — ¿Qué clase de error cabe ahí? ¿Hay circunstancias bajo las que se preguntaría: «¿Era realmente pensar lo que he hecho entonces; no me equivoco?»? Si alguien, en el curso de una secuencia de pensamientos, realiza una medición: ¿ha interrumpido el pensamiento si no se dice nada a sí mismo mientras mide?

329. Cuando pienso con el lenguaje, no me vienen a las mientes 'significados' además de la expresión verbal; sino que el lenguaje mismo es el vehículo del pensamiento.

330. ¿Es el pensar una especie de discurso? Se querría decir qué es lo que distingue al discurso con pensamiento del discurso sin pensamiento. — Y así parece ser un acompañamiento del discurso. Un proceso que quizá puede también acompañar a algo distinto o transcurrir por sí solo.

Di estas palabras: «La pluma está muy roma. Ya, ya, funciona.» Una vez pensándolo; luego sin pensar; luego piensa sólo el pensamiento pero sin las palabras. — Bueno, yo podría, en el curso de una acción, probar la punta de mi pluma, torcer la cara — y luego seguir escribiendo con un gesto de resignación. — También podría, ocupado en ciertas mediciones, actuar de manera tal que quien me viera dijese que — sin palabras — he pensado: Si dos magnitudes son iguales a una tercera, son iguales entre sí. — Pero lo que aquí constituye el pensar no es un proceso que tenga que acompañar a las palabras para que no sean pronunciadas sin pensamiento.

331. ¡Imagínate seres humanos que sólo pudieran pensar en voz alta! (Como hay seres humanos que sólo pueden leer en voz alta.)

332. Aunque llamamos a veces «pensar» a acompañar la oración con un proceso mental, no es, sin embargo, ese acompañamiento lo que llamamos «pensamiento». — ¡Di una oración y piénsala; dila comprendiéndola! — ¡Y ahora no la digas y haz sólo aquello con lo que has acompañado al discurso con comprensión! — (¡Canta esta canción con expresión! ¡Y ahora no la cantes pero repite la expresión! — Y se podría repetir también aquí algo; por ejemplo, movimientos del cuerpo, respiraciones más lentas y más rápidas, etc.)

333. «Eso sólo puede decirlo quien está convencido de ello.» — ¿Cómo lo ayuda la convicción cuando lo dice? — ¿Está presente al lado de la expresión hablada? (¿O es ahogada por ella, como un sonido suave por uno fuerte, de manera que, por así decir, ya no puede oírse cuando se la expresa en voz alta?) ¿Qué pasaría si alguien dijera: «Para poder cantar una melodía de memoria hay que oírla en la mente y cantarla siguiéndola»?

334. «Querías, pues, en realidad decir...» — Con este giro guiamos a alguien desde una forma de expresión a otra. Se tiene la tentación de usar la figura: lo que él en realidad 'quiso decir', lo que 'significó', estaba presente en su mente, incluso antes de

que lo expresara. Lo que nos induce a abandonar una expresión y a adoptar otra en su lugar puede ser de múltiples clases. Para entenderlo es útil considerar la relación en que las soluciones de los problemas matemáticos están con el motivo y el origen de su planteamiento. El concepto 'trisección del ángulo con regla y compás', cuando alguien intenta la trisección y, por otro lado, cuando está demostrado que no la hay.

335. ¿Qué sucede cuando — al escribir una cana, pongamos por caso — nos esforzamos por hallar la expresión justa de nuestros pensamientos? — Este giro idiomático compara el proceso con uno de traducir o describir: Los pensamientos están ahí (quizá ya de antemano) y buscamos sólo su expresión. Esta figura se ajusta más o menos a diversos casos. — ¡Pero qué no puede suceder aquí! — Me abandono aun estado de ánimo y la expresión viene. O: me viene a las mientes una figura que trato de describir. O: se me ocurre una expresión inglesa y trato de acordarme de la correspondiente alemana. O: hago un gesto y me pregunto: «¿Cuáles son las palabras que corresponden a este gesto?» Etc.

Si ahora se preguntara «¿Tienes el pensamiento antes de tener la expresión?» — ¿qué se habría de responder? ¿Y qué a la pregunta: «En qué consiste el pensamiento tal como estaba presente antes de la expresión?».

336.Se presenta aquí un caso semejante al de alguien que se imagina que uno sencillamente no puede pensar una oración con la curiosa construcción de la lengua alemana o latina, tal como está. Se ha de pensarla primero y luego se ponen las palabras en ese extraño orden. (Un político francés escribió una vez que es una peculiaridad de la lengua francesa el que en ella las palabras están en el orden en que se las piensa.)

337. ¿Pero no he tenido la intención de la forma total de la oración, por ejemplo, ya a su comienzo? ¡Así que ya estaba en mi mente antes de pronunciarla! — Si estaba en mi mente, entonces, en general, no estaría con una construcción distinta. Pero nos hacemos aquí de nuevo una figura desorientadora de 'tener la intención'; es decir, del uso de esta expresión. La intención está encajada en la situación, las costumbres e instituciones humanas. Si no existiera la técnica del juego de ajedrez, yo no podría tener la intención de jugar una partida de ajedrez. En la medida en que de antemano tengo la intención de la forma de la oración, esto está posibilitado por el hecho de que puedo hablar alemán.

338. Sólo se puede decir algo, después de todo, si se ha aprendido a hablar. Así pues, quien desea decir algo tiene también que haber aprendido a dominar un lenguaje; y, sin embargo, es claro que al querer hablar uno no tiene que hablar. Como tampoco tiene uno que bailar al querer bailar.

Y cuando se reflexiona sobre esto se capta el espíritu que hay tras la imagen del bailar, hablar, etc.

339.Pensar no es un proceso incorpóreo que dé vida y sentido al hablar y que pueda separarse del hablar, algo así como el Maligno tomó la sombra de

Schlemiel del suelo. — ¿Pero cómo: «no es un proceso incorpóreo»? ¿Es que conozco procesos incorpóreos, pero el pensar no es uno de ellos? No; me ayudé de la expresión «proceso incorpóreo» en mi perplejidad cuando quería explicar e! significado de la palabra «pensar» de manera primitiva.

Pero podría decirse «Pensar es un proceso incorpóreo» si con ello se quisiera distinguir la gramática de la palabra «pensar» de la de la palabra «comer», por ejemplo. Sólo que parece empequeñecerse con ello la diferencia de significados. (Es como si se dijera: las cifras son objetos reales, los números no-reales.) Un modo de expresión inapropiado es un medio seguro de quedar atascado en una confusión. Echa, por así decir, el cerrojo a su salida.

340. No se puede adivinar cómo funciona una palabra. Hay que examinar su aplicación y aprender de ello.

Pero la dificultad es remover el prejuicio que se opone a este aprendizaje. No es ningún prejuicio estúpido.

341. El discurso sin pensamiento y con él ha de compararse con la ejecución de una pieza musical sin pensamiento y con él.

342. William James, para mostrar que es posible pensar sin hablar, cita el recuerdo de un sordomudo, el Sr. Ballard, que escribió que en su primera juventud, aun antes de que pudiera hablar, había tenido pensamientos sobre Dios y el mundo. — ¡Qué puede querer decir esto! — Ballard escribe:«It was during those delightful rides, some two or three years before my initiation into the rudiments of written language, that I began to ask myself the question: how came the world into being?»[N.T. 3] — ¿Estás seguro de que ésa es la correcta traducción en palabras de tu pensamiento sin palabras? — se quisiera preguntar. ¿Y por qué esta pregunta — que de otro modo no parece existir — levanta aquí su cabeza? ¿Deseo decir que al escritor le engaña su memoria? — Ni siquiera sé si diría eso. Esos recuerdos son un extraño fenómeno mnémico — ¡y no sé qué conclusiones pueden extraerse de ellos sobre el pasado del narrador!

343. Las palabras con las que expreso mis recuerdos son mi reacción de recuerdo.

344. ¿Sería imaginable que los hombres nunca hablas en un lenguaje audible, sino más bien uno para consigo mismos, en su interior, en la imaginación?

«Si los hombres siempre hablasen sólo en su interior para sí mismos, entonces sólo harían después de todo constantemente lo que hoy hacen a veces.» — Así que es fácil imaginárselo; sólo se necesita hacer la fácil transición de alguno a todos. (Similarmente: «Una serie de árboles infinitamente larga es simplemente una que no tiene final».) Nuestro criterio de que alguien habla consigo mismo es lo que nos dice él y su restante conducta; y sólo decimos que habla consigo mismo de aquél que, en el

---

N.T. 3 "Fue durante esos deliciosos paseos a caballo, uno o dos años antes de mi iniciación en los rudimentos del lenguaje escrito, cuando comencé a hacerme la pregunta: ¿Cómo llegó a existir el mundo?".

sentido ordinario, sabe hablar. Y tampoco lo decimos de un papagayo ni de un gramófono.

345. «Lo que sucede a veces podría suceder siempre» — ¿a qué viene esta proposición? Es similar a ésta: Si «F(a)»tiene sentido, tiene sentido «(x).F(x)».

«Si puede ocurrir que alguien haga un falso movimiento en un juego, pudiera ser que todo el mundo en todos los juegos no hiciera otra cosa más que falsos movimientos.» — Estamos, pues, tentados aquí a malentender la lógica de nuestras expresiones, a presentar incorrectamente el uso de nuestras palabras.

Las órdenes no se obedecen a veces. ¿Pero cómo sería si las órdenes nunca se obedeciesen? El concepto de 'orden' habría perdido su finalidad.

346. ¿Pero no podríamos imaginarnos que Dios le concediese de repente entendimiento a un papagayo y que entonces él hablase consigo mismo? — Pero aquí es importante que para imaginar esto invoque en mi ayuda la imagen de una divinidad.

347. «Pero yo sé al menos por mí mismo lo que quiere decir 'hablar consigo mismo'. Y si me viese privado de los órganos del lenguaje hablado, aún podría conversar conmigo mismo.»

Si lo sé solamente por mí mismo, entonces sólo sé lo que yo llamo así, no lo que otro llama así.

348. «Todos estos sordomudos sólo han aprendido un lenguaje de gestos, pero cada uno habla consigo mismo en su interior un lenguaje vocal.» — Bueno, ¿no entiendes esto? — ¡¿Pero cómo sé si lo entiendo?! — ¿Qué puedo hacer con esta información (si es que es tal)? La entera idea de entender tiene aquí un olor sospechoso. No sé si debo decir que la entiendo o que no la entiendo. Quisiera responder:«Es una oración castellana; aparentemente está del todo en orden — esto es, hasta que se quiere trabajar con ella; tiene una conexión con otras oraciones que hace que nos sea difícil decir que realmente no se sabe de qué nos informa; todo aquel a quien el filosofar no ha vuelto insensible advierte que aquí algo no va bien.»

349. «¡Pero esta suposición tiene por cierto perfecto sentido!» — Sí; estas palabras y esta figura tienen en circunstancias ordinarias una aplicación que nos es familiar. — Pero si suponemos un caso en el que queda suprimida esa aplicación, nos volvemos entonces, por así decir, conscientes por vez primera de la desnudez de las palabras y de la figura.

350. «Pero si supongo que alguien tiene un dolor, entonces supongo sencillamente que tiene lo mismo que yo he tenido tan frecuentemente.» — Esto no nos lleva más lejos. Escomo si yo dijese: «Tú sabes por cierto lo que quiere decir 'Son aquí las 5 en punto'; luego sabes también lo que quiere decir que son las 5 en punto en el Sol. Quiere decir justamente que allí es la misma hora que aquí cuando aquí son las 5 en punto.» — La explicación mediante la igualdad no funciona aquí. Pues yo sé ciertamente que se pueden llamar«la misma hora» las 5 en punto aquí y

las 5 en punto allí, pero todavía no sé en qué casos se debe hablar de identidad de hora aquí y allí.

De la misma manera no es una explicación decir: el supuesto de que él tiene dolor es precisamente el supuesto de que él tiene lo mismo que yo. Pues esta parte de la gramática está totalmente clara para mí: a saber, que se dirá que la estufa tiene la misma experiencia que yo, si se dice: ella tiene dolor y yo tengo dolor.

351. Querríamos, no obstante, continuar diciendo: «La sensación de dolor es la sensación de dolor — tanto si la tiene él, como si la tengo yo; y sea como fuere como llego a saber si la tiene o no.» — Con lo cual yo podría declararme de acuerdo. — Y si tú me preguntas: «¿No sabes entonces lo que quiero decir cuando digo que la estufa tiene dolor?» — entonces puedo responder: Esas palabras pueden llevarme a todo tipo de imágenes; pero no va más allá su utilidad. Y puedo imaginarme también algo en conexión con las palabras «Son exactamente las 5 en punto de la tarde en el Sol» — como quizás un reloj de péndulo que señalase las 5. — Pero aún sería mejor el ejemplo de la aplicación de «encima»y «debajo» a la Tierra. Aquí tenemos una imagen completamente clara de lo que significan «encima» y «debajo». Veo por cierto que estoy encima; ¡la Tierra está por lo tanto debajo de mí! (No te rías de este ejemplo. Ciertamente ya nos enseñaron en la escuela que es tonto hablar de ese modo. Pero es mucho más fácil enterrar un problema que resolverlo.) Y tan sólo una reflexión nos muestra que en este caso «encima» y «debajo» no han de usarse del modo ordinario. (Que nosotros, por ejemplo, podríamos hablar de los antípodas como los hombres que están 'debajo' de nuestra parte de la tierra, pero que entonces debemos reconocerles el derecho a aplicarnos la misma expresión.)

352. Sucede aquí entonces que nuestro pensamiento nos juega una mala pasada. Esto es, queremos citar la ley del tercio excluso y decir: «O bien una tal figura le viene a las mientes o no; ¡no hay una tercera posibilidad!» — Topamos también con este extraño argumento en otros dominios de la filosofía. «En el desarrollo infinito de π o bien ocurre el grupo «7777» o no — no hay una tercera posibilidad.» Es decir: Dios lo ve — pero nosotros no lo sabemos. ¿Pero qué significa esto? — Usamos una figura; la figura de una serie visible que uno ve sinópticamente y otro no. La ley del tercio excluso dice aquí: Tiene que o bien parecer así o así. Así pues, realmente — y esto es bien evidente — no dice nada en absoluto, sino que nos da una figura. Y el problema debe será hora: si la realidad concuerda o no con la figura. Y esta figura parece ahora determinar lo que hemos de hacer, cómo y qué hemos de buscar — pero no lo hace porque precisamente no sabemos cómo puede aplicarse. Cuando decimos aquí «No hay una tercera posibilidad» o «¡Pero no hay una tercera posibilidad!» — se expresa con ello que no podemos apartar la vista de esta figura — que parece como si tuviera ya en sí misma que contener el problema y su solución, mientras que por el contrario sentimos que no es así. Similarmente, cuando se dice «¡O bien él tiene esta sensación o no la

tiene!» — nos viene a las mientes con ello ante todo una figura que ya parece determinar inconfundiblemente el sentido del enunciado. «Sabes ahora de qué se trata» — quisiera decirse. Y justamente esto es lo que él no sabe por ello.

353. La pregunta por el modo y posibilidad de verificación de una proposición es sólo una forma particular de la pregunta «¿Qué significado le das?» La respuesta es una contribución a la gramática de la proposición.

354. La fluctuación en la gramática entre criterios y síntomas hace que se produzca la apariencia de que sólo hay en suma síntomas. Decimos, por ejemplo: «La experiencia enseña que llueve cuando baja el barómetro, pero también enseña que llueve cuando tenemos determinadas sensaciones de humedad y frío, o tal y cual impresión visual». En favor de esto se da como argumento el que esas impresiones sensoriales pueden engañarnos. Pero no se tiene en cuenta que el hecho de que precisamente nos produzcan la falsa apariencia de lluvia se basa en una definición.

355. No se trata aquí de que nuestras impresiones sensoriales pueden mentirnos, sino de que entendemos su lenguaje. (Y este lenguaje se basa, como cualquier otro, en la convención.)

356. Uno está inclinado a decir: «Llueve o no llueve — cómo lo sé, cómo me ha llegado la noticia, es otra cosa.»Pero entonces planteé menos así la pregunta: ¿A qué llamo«una noticia de que llueve»? (¿O es que sólo tengo también noticia de esta noticia?) ¿Y qué califica a esta noticia de 'noticia' de algo? ¿No nos descamina ahí la forma de nuestra expresión? ¿No es justamente una metáfora desorientadora:«Mis ojos me dan noticia de que ahí hay una silla»?

357. No decimos que posiblemente un perro hable consigo mismo. ¿Es porque conocemos tan precisamente su alma? Bueno, se podría decir esto: Si se ve la conducta del ser vivo, se ve su alma. — ¿Pero digo también de mí que hablo conmigo mismo porque me comporto de tal y cual modo? — Yo no lo digo por la observación de mi conducta. Pero sólo tiene sentido porque me comporto así. — ¿Entonces no tiene, pues, sentido porque yo le dé significado?

358. ¿Pero no es nuestro significar lo que da sentido a la oración? (Y de esto forma parte, naturalmente, el que no se pueda dar significado a series de palabras carentes de sentido.) Y significar es algo en el ámbito mental. ¡Pero es también algo privado! Es el algo intangible; sólo comparable a la conciencia misma.

¡Cómo puede encontrarse ridículo esto! Es, por así decir, un sueño de nuestro lenguaje.

359. ¿Podría pensar una máquina? — ¿Podría tener dolor? — Bueno, ¿debe llamarse al cuerpo humano una tal máquina? Seguramente que está lo más cerca de ser una tal máquina.

360. ¡Pero seguro que una máquina no puede pensar!

— ¿Es ésa una proposición empírica? No. Decimos sólo de seres humanos, y de lo que se les asemeja, que piensan. Lo decimos también de muñecas y sin duda también de espíritus. ¡Mira la palabra «pensar» como un instrumento!

361.El sillón piensa para sus adentros:...

¿Dónde? ¿En una de sus partes? ¿O bien fuera de su cuerpo; en el aire a su alrededor? ¿O en ninguna parte en absoluto? Pero, entonces, ¿cuál es la diferencia entre el hablar interno de este sillón y el de otro que esté a su lado? — Pero, entonces, ¿cómo es la cosa con el hombre: dónde habla él consigo mismo? ¿Cómo es que esta pregunta parece carente de sentido, y que no es necesaria ninguna localización, aparte del hecho de que es precisamente este hombre quien habla consigo mismo? En cambio, la pregunta por dónde habla el sillón consigo mismo parece requerir una respuesta. — La razón es: queremos saber cómo se supone que el sillón se ha de parecer a un hombre en este caso; por ejemplo, si la cabeza ha de estar en la parte superior del respaldo, etc.

¿Qué es eso de que uno hable en su fuero interno consigo mismo; qué ocurre allí? — ¿Cómo debo explicarlo? Bien, sólo del modo como le puedes enseñar a alguien el significado de la expresión «hablar consigo mismo». Y de hecho aprendemos este significado de niños. — Sólo que nadie dirá que quien nos lo enseña nos dice ´Io que ocurre ahí'.

362. Más bien nos parece como si en este caso el maestro le impartiera el significado al discípulo — sin decírselo directamente; pero que al fin el discípulo se ve llevado a darse así mismo la explicación ostensiva correcta. Y en esto radica nuestra ilusión.

363. «¡Pero cuando me imagino algo, ocurre también algo!» Bien, ocurre algo — ¿y para qué hago entonces algún ruido? Sin duda, para comunicar lo que ocurre. — Pero,¿cómo se comunica algo? ¿Cuándo se dice que se comunica algo? — ¿Cuál es el juego de lenguaje del comunicar?

Yo quisiera decir: tú consideras demasiado evidente el hecho de que se le pueda comunicar algo a alguien. Es decir: estamos tan acostumbrados a la comunicación a través del habla, en la conversación, que nos parece como si todo el quid de la comunicación consistiera en que otra persona aprehende el sentido de mis palabras — algo mental — , en que por así decirlo lo recoge en su mente. Y aunque entonces haga algo con ello, eso ya no pertenece a la finalidad inmediata del lenguaje.

Uno quisiera decir: «La comunicación ocasiona que él sepa que yo siento dolor; ocasiona este fenómeno mental; todo lo demás no es esencial a la comunicación». Qué sea este curioso fenómeno del saber — para ello hay tiempo. Los procesos mentales son justamente curiosos. (Es como si se dijera: «El reloj nos indica el tiempo transcurrido. Qué sea el tiempo, eso aún no se ha decidido. Y para qué se determina el tiempo transcurrido — eso no viene al caso».)

364.Alguien hace un cálculo de memoria. Emplea el resultado, digamos, en la construcción de un puente o de una máquina. — ¿Acaso quieres decir que, en realidad, él no ha determinado ese número calculándolo? ¿Que le ha caído del cielo en una especie de ensueño? Había que calcularlo en ese punto, y ha sido calculado. Pues él sabe que, y cómo, ha calculado; y el resultado correcto no sería explicable sin un cálculo. — Pero, qué tal si yo dijera: «Le parece que ha calculado. ¿Y por qué

hay que explicar el resultado correcto? ¿No es ya bastante incomprensible que pudiera CALCULAR sin proferir una palabra ni hacer un signo?» —

¿Es calcular en la imaginación en algún sentido más irreal que hacerlo sobre el papel? Es el real — calcular de memoria. — ¿Es parecido a calcular sobre el papel? — No sé si debo llamarlo parecido. ¿Es un pedazo de papel blanco con rayas negras sobre él parecido a un cuerpo humano?

365. ¿Juegan Adelaida y el obispo una partida de ajedrez real? — Claro que sí. No pretenden meramente jugarla — como también podría ser el caso en una pieza de teatro. — ¡Pero esa partida no tiene, por ejemplo, ningún comienzo! — Por supuesto que sí; de lo contrario, no sería una partida de ajedrez. —

366. ¿Es calcular de memoria más irreal que calcular sobre el papel? — Uno quizá esté dispuesto a decir algo así; pero uno mismo puede acabar por opinar lo contrario al convencerse de que papel, tinta, etc., no son sino construcciones lógicas a partir de nuestros datos sensoriales.

«Calculé de memoria la multiplicación...» — ¿acaso no creo un enunciado de este tipo? — ¿Pero fue realmente una multiplicación? No fue simplemente 'una' multiplicación, sino justamente ésa — de memoria. Este es el punto en el que me pierdo. Pues ahora quiero decir: Fue algún proceso mental, que corresponde a multiplicar sobre el papel. De modo que tendría sentido decir: «Este proceso en la mente corresponde a este proceso sobre el papel». Y entonces tendría sentido hablar de un método de proyección, según el cual la imagen del signo representa al signo mismo.

367. La figura mental es la figura que se describe cuando uno describe su imagen.

368.Le describo a alguien una habitación y después, para ver si ha entendido mi descripción, le hago pintar una pintura impresionista según esa descripción. — Entonces él pinta las sillas, que en mi descripción eran verdes, de color rojo oscuro; donde yo dije «amarillo», él pinta azul. — Ésta es la impresión que él obtuvo de esa habitación. Y ahora yo digo: «Perfectamente; ése es el aspecto que tiene».

369- Uno quisiera preguntar: «¿Cómo es eso — qué ocurre ahí — , cuando alguien calcula de memoria?» — Y en un caso particular, la respuesta puede ser: «Primero sumo 17 y 18, luego resto 39...». Pero esto no es la respuesta a nuestra pregunta. Lo que se denomina calcular de memoria, no se explica de esta manera.

370. No hay que preguntarse qué son las imágenes, o qué ocurre cuando alguien imagina algo, sino cómo se usa la palabra «imagen». Pero esto no significa que yo sólo quiera hablar sobre palabras. Pues en la medida en que en mi pregunta se habla de la palabra «imagen», también es una pregunta acerca de la esencia de la imagen. Y yo sólo digo que esta cuestión no se resuelve señalando — ni para el que imagina, ni para el otro; ni tampoco describiendo un proceso cualquiera. La primera pregunta también pide una explicación de palabras; pero desvía nuestra

expectativa hacia un falso tipo de respuesta.

371. La esencia se expresa en la gramática.

372. Considera: «El único correlato en el lenguaje de una necesidad natural es una regla arbitraria. Es lo único que se puede sacar de esa necesidad natural en una proposición».

373. Qué clase de objeto es algo, lo dice la gramática. (La teología como gramática.)

374. La gran dificultad radica aquí en no presentar la cosa como si no se pudiera hacer algo. Como si hubiera un objeto del que saco la descripción, pero yo no fuera capaz de mostrárselo a alguien. — Y lo mejor que puedo proponer es que sucumbamos a la tentación de usar esa figura: pero que luego investiguemos cuál es la aplicación de esa figura.

375. ¿Cómo se le enseña a alguien a leer en voz baja para sí? ¿Cómo se sabe en qué momento lo puede hacer?¿Cómo sabe él mismo que hace lo que se le pide?

376. Cuando para mis adentros me repito el ABC, ¿cuáles el criterio para decidir que hago lo mismo que otro que se lo repite a sí mismo en silencio? Podría hallarse que ocurre lo mismo en mi laringe y en la suya. (E igualmente cuando los dos pensamos lo mismo, deseamos lo mismo, etc.) Pero, ¿aprenderíamos el empleo de las palabras «repetirse eso o aquello en silencio» indicando un proceso en la laringe o en el cerebro? ¿Acaso no es posible también que a mi imagen del sonido a y a la suya les correspondan procesos fisiológicos distintos? La cuestión es: ¿Cómo se comparan imágenes?

377. Un lógico quizás piense: Lo igual es igual — es una cuestión psicológica la de cómo se convence un ser humano de la igualdad. (Altura es altura — pertenece a la psicología el hecho de que el ser humano a veces la vea y a veces la oiga.)

¿Cuál es el criterio de igualdad entre dos imágenes? — ¿Cuál es el criterio para la rojez de una imagen? Para mí, cuando la tiene el otro: lo que dice y hace. Para mí, cuando yo la tengo: nada. Y lo que vale para «rojo», también vale para «igual».

378. «Antes de juzgar que dos de mis imágenes son iguales, tengo ciertamente que reconocerlas como iguales.» Y una vez que ha ocurrido esto, ¿cómo sabré yo entonces que la palabra «igual» describe mi conocimiento? Sólo en el caso en que yo pueda expresar este conocimiento de otro modo, y otro me pueda enseñar que «igual» es aquí la palabra correcta.

Pues si yo necesito alguna justificación para usar una palabra, entonces también debe haberla para el otro.

379. Primero lo reconozco como eso, y luego recuerdo cómo se llama eso. — Piensa: ¿en qué casos es correcto decir esto?

380. ¿Cómo reconozco que esto es rojo? «Veo que es esto; y luego sé que esto se llama así». ¿Esto? — ¡¿Qué?! ¿Qué clase de respuesta tiene sentido para esta pregunta?

(Sigues dirigiéndote hacia una explicación ostensiva interna.)

Yo no podría aplicar ninguna regla a la transición privada de lo visto a la palabra. Aquí las reglas quedarían realmente en el aire; pues falta la institución de su aplicación.

381. ¿Cómo reconozco que este color es el rojo? — Una respuesta sería: «He aprendido castellano».

382. ¿Cómo puedo justificar que ante esas palabras me formo esa imagen?

¿Acaso alguien me ha mostrado la imagen del color azul y me ha dicho que es ella?

¿Qué significan las palabras «esta imagen»? ¿Cómo se señala una imagen? ¿Cómo se señala dos veces la misma imagen?

383. No analizamos un fenómeno (por ejemplo, el pensar), sino un concepto (por ejemplo, el de pensar), y por tanto la aplicación de una palabra. Por ello puede parecer que lo que hacemos es nominalismo. Los nominalistas cometen el error de que interpretan todas las palabras como nombres, o sea, no describen realmente su empleo, sino que por así decir dan sólo una indicación postiza de lo que sería una descripción tal.

384. El concepto 'dolor' lo has aprendido con el lenguaje.

385. Pregúntate: ¿Sería imaginable que alguien aprendiera a calcular de memoria sin calcular nunca por escrito u oralmente? — «Aprenderlo» significa ser conducido a poder hacerlo. Y lo único que nos preguntamos es qué valdrá como

criterio de que alguien lo puede hacer. — ¿Pero es posible

también que una tribu sepa calcular sólo de memoria, y

no de ninguna otra forma? Aquí hay que preguntarse: «¿Qué aspecto tendría eso?» — Habrá pues que ver esto como un caso límite. Y entonces lo que nos preguntaremos es si aquí todavía queremos aplicar el concepto de 'calcular de memoria' — o si, bajo tales circunstancias, ya ha perdido su finalidad; porque los fenómenos gravitan hacia otro modelo.

386. «Pero, ¿por qué confías tan poco en ti mismo? Por lo general siempre sabes lo que significa 'calcular'. Así pues, cuando dices que has calculado en la imaginación, así habrá sido efectivamente. Si no hubieras calculado, no lo dirías. Así mismo: si dices que ves algo rojo en tu imaginación, entonces será efectivamente rojo. Por lo general bien sabes lo que es 'rojo'. — Y además: no siempre confías en la concordancia con los demás; pues con frecuencia informas que has

visto algo que nadie más ha visto.» — Pero claro que confío

en mí — precisamente me digo sin vacilar que he calculado de memoria, que me he imaginado un color. La dificultad no consiste en que yo dude de si realmente me he imaginado algo rojo. Sino en esto: que, sin mayor problema, podamos mostrar o describir el color que nos hemos imaginado, que la traslación de la imagen a la realidad no ocasione ninguna dificultad. ¿Acaso se parecen tanto que pueden llegar a confundirse? — Pero sin duda puedo reconocer sin problema a un hombre según un dibujo. — ¿Pero acaso puedo preguntar «¿Cómo es la imagen correcta de este

color?», o «¿En qué forma está constituida?»?; ¿puedo aprender esto?

(No puedo aceptar su testimonio, porque no es un testimonio. Sólo me dice lo que él se siente inclinado a decir.)

387. El aspecto profundo se escapa fácilmente.

388. «Ciertamente no veo aquí nada de color violeta, pero si me das una caja de colores, te lo puedo mostrar.»¿Cómo podemos saber que lo podemos mostrar si..., o sea, que lo podremos reconocer cuando lo veamos?

¿Cómo sé yo por mi imagen cómo es el color realmente?

¿Cómo sé que seré capaz de hacer algo?, es decir, ¿que el estado en el que me encuentro ahora es: poder hacer tal cosa?

389. «La imagen debe ser más parecida a su objeto que cualquier figura: Pues por muy parecida que yo haga la figura a lo que debe representar, no obstante puede ser la figura de otra cosa. Pero la imagen lleva consigo el ser la imagen de eso, y no de otra cosa.» Así podría llegar uno a considerar la imagen como una super-figuración.

390. ¿Podría uno imaginarse que una piedra tuviera conciencia? Y si alguien se lo puede imaginar — ¿acaso esto no demostrará simplemente que toda esa imaginería no tiene ningún interés para nosotros?

391. Quizás yo también pudiera imaginarme (aunque no es fácil) que cada una de las personas que veo en la calle siente dolores horribles, pero los disimula ingeniosamente. Y es importante que yo me tenga que imaginar aquí un disimulo ingenioso. O sea, que no me digo simplemente: «Bueno, su alma siente dolor; pero, ¡qué tiene que ver esto con su cuerpo!» o «a fin de cuentas, esto no tiene por qué mostrarse en su cuerpo». — Y cuando me imagino eso — ¿qué hago; qué me digo a mí mismo; cómo veo a la gente? Miro a alguien y pienso: «Debe ser difícil reír cuando uno siente tales dolores», y muchas cosas de este tipo. Es como si yo también jugara un papel, hago como si los demás sintieran dolor. Cuando hago esto, se dice que me imagino...

392. «Cuando me imagino que él siente dolor, lo único que realmente ocurre en mí es...» Otro dice entonces: «Creo que también me lo puedo imaginar sin pensar en...». («Creo que puedo pensar sin hablar.») Esto no conduce a nada. El análisis oscila entre lo científico-natural y lo gramatical.

393. «Cuando imagino que alguien que ríe en realidad siente dolor, no me estoy imaginando un comportamiento de dolor, pues precisamente veo lo contrario. ¿Qué es pues lo que me imagino?» — Ya lo he dicho. Y para ello no me imagino necesariamente que yo siento dolor. — «Pero entonces, ¿cómo se da esto: imaginarse eso?» — ¿Dónde (fuera de la filosofía) usamos las palabras «Puedo imaginarme que él siente dolor», o «Me imagino que...», o «¡Imagínate que...!»?.

Por ejemplo, a alguien que tiene que representar un papel en el teatro se le dice: «Tienes que imaginarte aquí que este hombre siente un dolor que disimula» —

y entonces no. le damos ninguna indicación, no le decimos qué es lo que realmente tiene que hacer. Por esto, aquella forma de análisis no viene al caso. — Ahora observamos al actor que se imagina esa situación.

394. ¿Bajo qué circunstancias le preguntaríamos a alguien: «¿Qué pasó realmente dentro de ti al imaginarte eso?»? — ¿Y qué clase de respuesta esperamos en tal caso?.

395. No está claro qué papel juega la imaginabilidad en nuestra investigación. Es decir, en qué medida garantiza el sentido de una proposición.

396. Para la comprensión de una proposición es tan poco esencial que uno se imagine algo con ella, como que esboce un dibujo de acuerdo con ella.

397. En vez de «imaginabilidad» también se puede decir aquí: representabilidad en un determinado medio de representación. Y partiendo de una representación tal podemos ciertamente llegar por un camino más seguro a un empleo distinto. Por otra parte, se nos puede imponer una figura que no nos sirva para nada.

398. «Pero cuando yo me imagino algo, o también cuando realmente veo objetos, tengo sin duda algo que mi vecino no tiene.» — Te entiendo. Quieres echar una mirada a tu alrededor y decir: «Sólo yo tengo ESTO». — ¿Para qué tales palabras? No sirven para nada. — Bueno, ¿acaso no se puede decir también: «Aquí se está hablando de un 'ver' — y por tanto también de un 'tener' — y de un sujeto, o sea, del Yo, ¿no?»?¿No podría yo preguntar: eso de lo que tú hablas y dices que sólo tú tienes — ¿en qué medida lo tienes? ¿Lo posees? Ni siquiera lo ves. De hecho, ¿no deberías decir de eso que nadie lo tiene? Pues también está claro: si excluyes lógicamente que otra persona tenga algo, entonces también pierde su sentido decir que tú lo tienes.

Pero, entonces, ¿qué es eso de lo que hablas? Ciertamente dije que yo sabía en mi fuero interno a qué te refieres. Pero eso quería decir: sé cómo uno pretende concebir ese objeto, verlo, designarlo, por así decir, mediante miradas y gestos. Sé de qué manera uno mira ante sí y a su alrededor en este caso — y otras cosas. Creo que puede decirse: Tú hablas (cuando, por ejemplo, estás sentado en tu habitación) de la 'habitación visual'. Eso que nadie posee es la 'habitación visual'. Yo no la puedo poseer, como tampoco puedo pasearme por ella, o contemplarla, o señalarla. No me pertenece en la medida en que no puede pertenecer a nadie más. O bien: no me pertenece en la medida en que quiera aplicarle la misma forma de expresión que le aplico a la habitación material en la que estoy sentado. La descripción de esta última no requiere mencionar un propietario, y ésta tampoco tiene por qué tenerlo. Pero entonces, la habitación visual no puede tener ninguno. «Pues — podría decirse — no tiene ningún dueño fuera de sí y ninguno dentro de sí.»

Piensa en una figura de un paisaje, un paisaje inventado, y en él una casa — y supón que alguien pregunta: «¿A quién le pertenece la casa?» — Por cierto que la respuesta podría ser: «Al campesino que está sentado en el banco frente a ella». Pero entonces éste no puede, por ejemplo, entrar en su casa.

399. También se podría decir: el propietario de la habitación visual debería ser idéntico en esencia a ella; pero no se encuentra en ella, ni tampoco está fuera.

400. Lo que encontró quien pareció haber descubierto la 'habitación visual' fue un nuevo modo de hablar, una nueva analogía; y también podría decirse, una nueva sensación.

401. Interpretas la nueva concepción como el ver un nuevo objeto. Interpretas un movimiento gramatical que has hecho como un fenómeno cuasi-físico que has observado.(Piensa, por ejemplo, en la pregunta: «¿Son los datos sensoriales la materia prima del universo?»)

Pero mi expresión no es inobjetable: La de que has hecho un movimiento 'gramatical'. Ante todo has encontrado una nueva concepción. Es como si hubieras inventado una nueva forma de pintar; o también un nuevo metro, o un nuevo tipo de canto. —

402.«Es cierto que digo 'Ahora tengo tal o cual imagen',pero la palabra 'tengo' es sólo un signo para el otro; la descripción de la imagen representa completamente el mundo de la imaginación.» — Quieres decir: el «Tengo» es como un «¡Atención ahora!». Te inclinas a decir que en realidad habría que expresarlo de otra forma. Sencillamente haciendo una señal con la mano y dando entonces la descripción. — Cuando uno no está de acuerdo, como es aquí el caso, con las expresiones de nuestro lenguaje corriente (que, por otro lado, cumplen su tarea adecuadamente), es porque tenemos una figura en la cabeza que está en conflicto con la del modo de expresión corriente. Mientras que estamos tentados a decir que nuestro modo de expresión no describe los hechos como son realmente. Como si (por ejemplo) la proposición «Él siente dolor» pudiera ser falsa por otras razones aparte de que esa persona no siente dolor. Como si la forma de expresión dijera algo falso, aun cuando la proposición, a falta de algo mejor, afirmara algo correcto.

Pues así es como aparecen las polémicas entre idealistas, solipsistas y realistas. Los unos atacan la forma normal de expresión, como si atacaran una aserción; los otros la defienden, como si constataran hechos que cualquier persona razonable admite.

403.Si yo reservara la palabra «dolor» exclusivamente para lo que hasta ahora he llamado «mi dolor» y para lo que los demás han llamado «el dolor de L. W.», no se haría ninguna injusticia a los demás, siempre y cuando se proveyera una notación por la que se pudiera sustituir de alguna forma la eliminación de la palabra «dolor» en otras conexiones. En tal caso, los demás seguirían siendo compadecidos, tratados por el médico, etc. Naturalmente, tampoco sería una objeción a esta forma de expresión decir: «Pero los demás tienen de hecho lo mismo que tú tienes».

¿Pero qué ganaría yo con esta nueva forma de representación? Nada. ¡Pero el solipsista tampoco quiere obtener ninguna ventaja práctica al defender su concepción!

404.«Cuando digo 'siento dolor', no señalo alguna persona que siente ese dolor, puesto que en cierto sentido no sé en absoluto quién lo siente.» Y esto se puede justificar. Pues sobre todo: De hecho, yo no dije que tal o cual persona siente dolor,

sino «siento...». Bien, con ello no nombro a ninguna persona. Como tampoco lo hago cuando me quejo de dolor. Aunque el otro infiere por los quejidos quién siente dolor.

¿Qué significa saber quién siente dolor? Significa, por ejemplo, saber qué persona dentro de esta habitación es la que siente dolor: o sea, ese que está sentado ahí, o aquel que está de pie en el rincón, el alto de cabellos rubios, etc. — ¿Qué pretendo decir con eso? Pues que hay criterios muy diversos de 'identidad' de las personas.

Ahora bien, ¿cuál es el que me lleva a decir que 'yo' siento dolor? Ninguno.

405. «Pero, en cualquier caso, cuando dices 'siento dolor', quieres dirigir la atención del otro a una persona determinada.» — La respuesta podría ser: no; sólo la quiero dirigir hacia mí. —

406. «No obstante, con la frase 'Siento...' quieres distinguir entre tú y el otro.» — ¿No se puede decir esto en todos los casos? ¿Incluso si me limito a emitir quejidos? E incluso si 'quiero distinguir' entre yo y el otro — ¿quiero con ello distinguir entre las personas L. W. y N. N.?

407. Uno podría imaginarse que alguien se quejara: «Alguien siente dolor — ¡no sé quién!» — por lo que acudiríamos en auxilio del que se está quejando.

408. «¡Pero no dudas de si eres tú o el otro quien siente dolor!» — La proposición «No sé si soy yo o el otro quien siente dolor» sería un producto lógico, y uno de sus factores sería: «No sé si siento dolor o no» — y ésta no es una proposición con sentido.

409. Imagínate que varias personas están reunidas en círculo, entre ellas yo también. A uno cualquiera de nosotros, a veces a éste, a veces a aquél, se le conecta con los polos de una máquina eléctrica, sin que lo podamos ver. Observo los rostros de los demás y trato de reconocer cuál de nosotros es el que está siendo electrizado en este momento. — De repente digo: «Ahora sé quién lo está siendo; a saber, yo mismo». En este sentido, también podría decir:«Ahora sé quién siente las descargas; a saber, yo». Éste sería un modo de expresión algo extraño. — Pero si supongo aquí que también puedo sentir las descargas cuando se electriza a los demás, entonces el modo de expresión «Ahora sé quién...» resulta totalmente inadecuado. No pertenece a este juego.

410. «Yo» no nombra a ninguna persona, «aquí» ningún lugar, «esto» no es ningún nombre. Pero están conectados con nombres. Los nombres se explican a través de ellos. También es cierto que la física se caracteriza por no emplear estas palabras.

411. Reflexiona: Cómo se pueden aplicar estas preguntas, y cómo se deciden:

«¿Son estos libros mis libros?»
«¿Es este pie mi pie?»
«¿Es este cuerpo mi cuerpo?»
«¿Es esta sensación mi sensación?»

Cada una de estas preguntas tiene aplicaciones prácticas (no-filosóficas).

Con respecto a 2): Piensa en casos en que mi pie esté anestesiado o paralizado. Bajo ciertas circunstancias, la cuestión podría decidirse constatando si siento dolor en ese pie.

Con respecto a 3): Se podría señalar una figura en un espejo. Bajo ciertas circunstancias, uno podría tocar un cuerpo y plantear ¡a pregunta. En otras circunstancias, significa lo mismo que: «¿Es así como se ve mi cuerpo?»

Con respecto a 4): ¿Cuál es esta sensación? Es decir: ¿cómo se usa aquí el pronombre demostrativo? ¡Ciertamente de otro modo que en el primer ejemplo! Los extravíos surgen aquí nuevamente del hecho de que uno se imagina que está señalando una sensación al dirigir su atención hacia ella.

412. El sentimiento de la insuperabilidad del abismo entre la conciencia y los procesos en el cerebro: ¿cómo es que esto no juega ningún papel en las consideraciones de la vida corriente? La idea de esta diferencia de categoría va acompañada de un ligero mareo — que aparece cuando llevamos acabo prestidigitaciones lógicas. (El mismo mareo nos sobreviene ante ciertos teoremas de la teoría de conjuntos.)¿Cuándo aparece, en nuestro caso, este sentimiento? Pues cuando, por ejemplo, dirijo mi atención de determinado modo a mi conciencia y me digo asombrado: ¡Se supone que ESTO ha de ser producido por un proceso cerebral! — como si yo me agarrara la frente. — ¿Pero qué puede significar «dirigir mi atención a la conciencia»? ¡No hay nada más peculiar

que el hecho de que exista algo así! Lo que he denominado así (pues esta frase de hecho no se usa en la vida corriente) es un acto de mirar. Miré rígidamente ante mí — pero no a algún punto u objeto determinado. Mis ojos estaban muy abiertos, mis cejas no fruncidas (como suelen estar cuando me interesa un objeto determinado). Ningún interés de este tipo precedió al mirar. Mi mirada era 'vacant'[N.T. 4] o parecida a la de una persona que admira la iluminación del cielo y sorbe la luz.

Piensa ahora que en la proposición que expresé como paradoja (¡se supone que ESTO ha de ser producido por un proceso cerebral!) no había nada paradójico. Yo la podría haber expresado en el curso de un experimento, cuyo propósito era mostrar que el efecto luminoso que veo se produce al estimular cierta parte del cerebro. — Pero no expresé la proposición en un contexto en el que hubiera tenido un sentido cotidiano y no-paradójico. Y mi atención no era del tipo que hubiera sido apropiado al experimento. (Mi mirada habría sido 'intent'[N.T. 5] y no 'vacant'.)

413. Aquí tenemos un caso de introspección; no es disímil al que indujo a William James a la idea de que el 'yo' consiste principalmente en 'peculiar motions in the head and between the head and throat'.[N.T. 6] Y lo que mostró la introspección de James no

---

[N.T. 4] Vacant: vaga, inexpresiva, vacía.

[N.T. 5] Intent. 'interesada, atenta'.

[N.T. 6] 'Movimientos peculiares en la cabeza y entre la cabeza y el cuello.'

fue el significado de la palabra «yo» (en la medida en que ella significa algo parecido a «persona»,«ser humano», «él mismo», «yo mismo»), ni tampoco un análisis de un ser tal, sino el estado de atención de un filósofo que se dice a sí mismo la palabra «yo» y quiere analizar su significado. (Y de ahí podrían aprenderse muchas cosas.)

414. Tú piensas que estás tejiendo una tela: porque estás sentado frente a un telar — aunque vacío — y haces los movimientos de tejer.

415. Lo que proporcionamos son en realidad observaciones sobre la historia natural del hombre; pero no curiosidades, sino constataciones de las que nadie ha dudado, y que sólo se escapan a nuestra noticia porque están constantemente ante nuestros ojos.

416. «Los seres humanos concuerdan en decir que: ven, oyen, sienten, etc. (aunque algunos sean ciegos y otros sordos). O sea que atestiguan de sí mismos que tienen conciencia.» — ¡Pero qué curioso! ¿Con quién me comunico yo realmente cuando digo «Tengo conciencia»? ¿Cuál es el propósito de decirme esto a mí mismo y cómo puede entenderme el otro? — Ahora bien, oraciones como «Veo», «Oigo», «Estoy consciente» tienen realmente su uso. Al médico le digo: «Ahora vuelvo a oír con este oído»; a quien me cree desmayado le digo: «Recobré la conciencia», etc.

417. Entonces, ¿me observo a mí mismo y percibo que veo o que estoy consciente? ¡Y para qué hablar siquiera de observación! ¿Por qué no decir simplemente «Percibo que estoy consciente»? — ¿Pero para qué la palabra «Percibo»? — ¿Por qué no decir «Estoy consciente»? — ¿Pero acá sonó muestra la palabra «Percibo» que estoy atento a mi conciencia? — lo cual normalmente no es el caso. — Si es así, entonces la oración «Percibo que...» no dice que estoy consciente, sino que mi atención está dispuesta de tal o cual manera.

¿Pero acaso no es una experiencia determinada la que me induce a decir «Recobré la conciencia»? — ¿Qué experiencia? ¿En qué situación lo decimos?

418.¿Es el hecho de que tengo conciencia un hecho de experiencia? —

¿Pero no se dice del hombre que tiene conciencia; y en cambio, del árbol o de la piedra que no tienen? — ¿Cómo sería si fuera de otro modo? — ¿Estarían los seres humanos inconscientes? — No; no en el sentido corriente de la palabra.

Pero yo, por ejemplo, no tendría conciencia — tal como ahora de hecho tengo.

419. ¿Bajo qué circunstancias diré que una tribu tiene un cacique? Y el cacique debe tener ciertamente conciencia. ¡Nova a estar sin conciencia!

420. ¿Pero acaso no puedo imaginarme que los hombres a mi alrededor son autómatas, no tienen ninguna conciencia, aun cuando su modo de actuar sea el mismo de siempre? — Cuando me lo imagino ahora — solo en mi habitación — , veo que la gente hace sus cosas con una mirada fija(como en un trance) — la idea es quizás un poco siniestra. Pero ahora trata de mantener esta idea en el contacto corriente con la gente, por ejemplo, en la calle. Dite por ejemplo: «Esos niños ahí son meros autómatas; toda su vitalidad es meramente automática». Y o bien estas palabras no te dirán nada, o bien producirán en ti una especie de sentimiento

siniestro, o algo parecido.

Ver a una persona viva como autómata es análogo a ver una forma cualquiera como caso límite o variación de otra, por ejemplo, la cruz de una ventana como esvástica.

421. Nos parece paradójico que, en un mismo informe, mezclemos en una especie de revoltijo los estados del cuerpo y los de la conciencia: «Sufría grandes tormentos y se agitaba constantemente». Esto es muy corriente; ¿por qué nos parece paradójico? Porque queremos decir que la proposición trata de lo aprehensible y de lo inaprehensible. — ¿Pero tienes algo que objetar cuando digo: «Estos tres soportes le dan firmeza a la construcción»? ¿Son tres y construcción algo aprehensible? — ¡Mira la proposición como un instrumento, y su sentido como su empleo! —

422. ¿En qué creo cuando creo que el hombre tiene un alma? ¿En qué creo cuando creo que esta sustancia contiene dos anillos de átomos de carbono? En ambos casos hay una figura en el primer plano, pero el sentido se halla muy atrás en el trasfondo; es decir, no es fácil ver sinópticamente la aplicación de la figura.

423. Ciertamente, en ti ocurren todas estas cosas. — Y ahora deja que yo entienda la expresión que usamos. — La figura está ahí. Y no niego su validez en el caso particular. — Pero ahora quiero entender además la aplicación de la figura.

424. La figura está ahí; y no niego su corrección. ¿Pero cuál es su aplicación? Piensa en la figura de la ceguera como una oscuridad en el alma o en la cabeza del ciego.

425. Mientras que en innumerables casos nos esforzamos por encontrar una figura, y una vez encontrada, su aplicación resulta por así decir inmediata, en este caso tenemos ya una figura que se nos impone a cada paso — pero que no nos saca de la dificultad, que más bien empieza en este punto.

Si pregunto, por ejemplo: «¿Cómo debo imaginarme que funciona este mecanismo en esta caja?» — puede servir como respuesta, por ejemplo, un dibujo a escala reducida. Me pueden decir entonces: «¿Ves? Así está metido»; o quizá también: «¿De qué te asombras? Así como lo ves aquí, así también funciona allí». — Esto último, naturalmente, ya no explica nada, sino que me invita a hacer la aplicación de la figura que se me ha proporcionado.

426. Evocamos una figura que parece determinar el sentido unívocamente. El uso real parece algo impuro por comparación al que nos indica la figura. Nuevamente ocurre aquí lo mismo que en la teoría de conjuntos: el modo de expresión parece haber sido tallado para un dios que sabe lo que nosotros no podemos saber; él ve todas las series infinitas y penetra en la conciencia del hombre. Para nosotros, naturalmente, estas formas de expresión son como un adorno, que ciertamente colocamos, pero con el que no podemos hacer gran cosa, dado que carecemos del poder real que le daría sentido y propósito a esa

vestimenta.

En cierto modo, en el empleo real de las expresiones damos rodeos, pasamos por callejones laterales; mientras que vemos ante nosotros la avenida recta, pero sin que la podamos utilizar, porque está permanentemente cerrada.

427. «Mientras le hablaba, yo no sabía qué ocurría dentro de su cabeza.» En tal caso no se piensa en procesos cerebrales, sino en procesos del pensamiento. Hay que tomar en serio esta figura. Quisiéramos realmente mirar dentro de esa cabeza. Y, sin embargo, sólo queremos decir lo que también podemos decir con las palabras: quisiéramos saber lo que piensa. Quiero decir: tenemos la figura vivida — y aquel uso que parece contradecir la figura y que expresa lo psíquico.

428. «El pensamiento, ese ser extraño» — pero no nos parece extraño cuando pensamos. El pensamiento no nos parece misterioso mientras pensamos, sino sólo cuando decimos retrospectivamente: «¿Cómo fue posible eso?» ¿Cómo fue posible que el pensamiento mismo tratara de este objeto? Nos parece como si con él hubiéramos apresado la realidad.

429. La concordancia, la armonía entre pensamiento y realidad consiste en que cuando digo falsamente que algo es rojo, a pesar de ello no es rojo. Y que cuando le quiero explicar a alguien la palabra «rojo» en la proposición «Esto no es rojo», señalo a este fin algo rojo.

430. «Coloca un metro junto a ese cuerpo; él no dice que el cuerpo tiene tal o cual longitud. Más bien está en sí mismo — quisiera yo decir — muerto, y no logra nada de lo que logra el pensamiento.» — Es como si nos hubiéramos imaginado que lo esencial en una persona viva es la forma externa, y luego hubiésemos producido un bloque de madera con esa forma y viéramos con vergüenza el bloque muerto, que ciertamente no se parece en nada a un ser vivo.

431. «Entre la orden y la ejecución hay un abismo. Éste tiene que ser superado mediante la comprensión.»

«Sólo ante la comprensión se dice que tenemos que hacer ESO. La orden — eso no son sino sonidos, manchas de tinta. — »

432. Todo signo parece por sí solo muerto. ¿Qué es lo que le da vida? — Vive en el uso. ¿Contiene ahí el hálito vital? — ¿O es el uso su hálito?

433. Cuando damos una orden, puede parecer que lo que la orden desea en último término, tiene que permanecer inexpresado, pues siempre queda un abismo entre la orden y su ejecución. Deseo, por ejemplo, que alguien haga un determinado movimiento, que levante el brazo. Para que quede perfectamente claro, le muestro el movimiento requerido. Esta figura parece unívoca; pero ya no ante la pregunta:¿cómo sabe él que tiene que hacer ese movimiento? — ¿Cómo sabe él cuál es la manera en que debe usar los signos, cualesquiera que sean los que yo le haga? — Entonces puedo intentar completar la orden mediante otros signos, haciéndole señales al otro, gestos para animarlo, etc. Aquí parece como si la orden empezara a balbucear.

Como si el signo tratara de producir en nosotros una comprensión con medios inseguros. — Pero cuando lo comprendemos por fin, ¿con qué signo lo hacemos?

434. El gesto intenta retratar — nos gustaría decir — ,pero no lo puede hacer.

435. Si preguntamos «¿Cómo consigue la oración representar?» — la respuesta podría ser: «¿Acaso no lo sabes?

Sin duda lo ves cuando la usas.» Pues no hay nada oculto.

¿Cómo lo consigue la oración? — ¿Acaso no lo sabes? Pues no hay nada escondido.

Pero a la respuesta «Sin duda sabes cómo lo consigue la oración, no hay nada oculto», uno quisiera replicar: «Sí, pero todo fluye tan rápido, y quisiera verlo expuesto con más detalle».

436. Aquí es fácil entrar en uno de esos callejones sin salida del filosofar, en los que uno cree que la dificultad dela tarea radica en que debemos describir fenómenos difícilmente aprehensibles, la experiencia presente que se escurre rápidamente o algo parecido. En los que el lenguaje corriente nos parece demasiado crudo, y parece como si nos enfrentáramos, no a los fenómenos de los que habla la vida cotidiana, sino «con los que se desvanecen fácilmente, los que, con su aparecer y desaparecer, producen aproximadamente a los primeros».

(Agustín: Manifestissima et usitatissima sunt, et eadem rusus nimis latent, et nova est inventio eorum.)

437.El deseo parece saber ya lo que lo satisfará o satisfaría; la proposición, el pensamiento, lo que lo hace verdadero, ¡aunque no esté ahí en absoluto! ¿De dónde proviene este determinar lo que aún no está ahí? ¿Esta exigencia despótica?(«La dureza del deber ser lógico.»)

438. «El plan es, en cuanto plan, algo insatisfecho.»(Como el deseo, la expectativa, la suposición, etc.)

Y con ello quiero decir: la expectativa está insatisfecha, porque es expectativa de algo; la creencia, la opinión está insatisfecha, porque es la opinión de que algo es el caso, algo real, algo fuera del proceso del opinar.

439. ¿En qué medida se puede calificar al deseo, la expectativa, la creencia, etc., de «insatisfechos»? ¿Cuál es nuestro prototipo de insatisfacción? ¿Es un espacio vacío? ¿Y se diría de uno tal que está insatisfecho? ¿Acaso no sería esto también una metáfora? — ¿Acaso no es un sentimiento lo que llamamos insatisfacción — por ejemplo, el hambre?

En un determinado sistema de expresión podemos describir un objeto mediante las palabras «satisfecho» e «insatisfecho». Si convenimos, por ejemplo, en llamar a un cilindro hueco «cilindro insatisfecho» y al cilindro macizo que lo completa «su satisfacción».

440. Decir «Tengo ganas de comer una manzana» no significa: Creo que una manzana acallará mi sentimiento de insatisfacción. Esta proposición no es una manifestación del deseo, sino de la insatisfacción.

441. Por la naturaleza y por un determinado adiestramiento, o educación, estamos predispuestos a proferir manifestaciones de deseo bajo ciertas circunstancias. (Una 'circunstancia' de éstas naturalmente no es el deseo.) La pregunta de si sé lo que deseo antes de que haya satisfecho mi deseo, no puede surgir en este juego. Y que un suceso acalle mi deseo no significa que satisfaga el deseo. Quizás yo no estaría satisfecho si se satisficiera mi deseo.

Por otro lado, la palabra «desear» también se usa así: «Yo mismo no sé lo que deseo». («Pues los deseos nos encubren a nosotros mismos lo deseado.»)

¿Qué tal si se preguntara: «¿Sé lo que ansío antes de obtenerlo?»? Si he aprendido a hablar, lo sé.

442. Veo que alguien apunta con un arma de fuego y digo: «Espero una detonación». Se oye el disparo. — ¿Cómo? ¿Eso es lo que te esperabas? ¿La detonación estaba por tanto ya en tu expectativa de algún modo? ¿O bien es que tu expectativa coincide con lo ocurrido sólo en otro respecto?¿Ese ruido no estaba contenido en tu expectativa y sólo se le añadió como accidente al cumplirse la expectativa? — Pero no; si no hubiera ocurrido el ruido, mi expectativa no se habría cumplido; el ruido la cumplió; no se le añadió al cumplimiento como si fuera un segundo huésped que se añade al que yo esperaba. — ¿Fue la parte del suceso que no estaba también en la expectativa un accidente, una añadidura del destino? — Pero, entonces, ¿qué es lo que no fue añadidura? ¿Se dio acaso algo de ese disparo ya en mi expectativa? — ¿Y qué fue añadidura? — ¿Acaso no me había esperado el disparo completo?

«La detonación no fue tan fuerte como me la había esperado.» — «Así, pues, ¿fue más fuerte en tu expectativa?»

443. «El rojo que te imaginas ciertamente no es lo mismo (la misma cosa) que el que ves ante ti; ¿cómo puedes decir entonces que es lo que te habías imaginado?» — Pero,¿acaso no ocurre algo parecido con las proposiciones «Aquí hay una mancha roja» y «Aquí no hay ninguna mancha roja»?En ambas aparece la palabra «roja»; por tanto, esta palabra no puede indicar la presencia de algo rojo.

444. Quizás se tenga la sensación de que en la proposición «Espero que él llegue» nos servimos de las palabras «él llegue» con otro significado que en la aserción «Él llega».[N.T. 7] Pero, si esto fuera así, ¿cómo podría yo decir que mi expectativa se ha cumplido? Si yo quisiera explicar ambas palabras,«él» y «llega», por ejemplo, mediante explicaciones ostensivas, entonces las mismas definiciones de estas palabras valdrían para ambas proposiciones.

Ahora bien, uno podría preguntar: ¿Cómo es cuando él llega? — Se abre la puerta, alguien entra, etc. — ¿Cómo es cuando yo espero que él llegue? — Camino de un lado a otro de mi habitación, de vez en cuando miro el reloj, etc. — ¡Pero un proceso no tiene la menor semejanza con el otro! ¿Cómo es entonces que se usan las mismas

---

N.T. 7 Adviértase que, en alemán, tanto «llega» (indicativo) como «llegue» (subjuntivo) tienen la misma forma: «Kommt».

palabras para describir ambos? — Pero ahora quizás digo mientras ando de un lado a otro: «Espero que entre». — Ahora existe una semejanza. ¡¿Pero de qué clase es?!

445. En el lenguaje se tocan expectativa y cumplimiento.

446. Sería cómico decir: «Un proceso tiene distinto aspecto cuando ocurre que cuando no ocurre». O bien:«Una mancha roja tiene distinto aspecto cuando está que cuando no está — pero el lenguaje hace abstracción de esta diferencia, pues habla de una mancha roja, tanto si está como si no está».

447. Tenemos la sensación de que la negación de una proposición, para ser efectivamente tal, en cierto sentido tiene que hacerla primero verdadera.

(La aserción de la proposición negativa contiene la proposición negada, pero no su aserción.)

448. «Si digo que esta noche no he soñado, tengo que saber por dónde debería buscar el sueño; es decir, la proposición 'He soñado', aplicada a la situación efectiva, debe ser falsa, pero no un sin sentido.» — ¿Significa esto que has notado algo a pesar de todo, por así decir la insinuación de un sueño, que te hace consciente del lugar en el que habría estado el sueño?

O bien: si digo «No siento ningún dolor en el brazo», ¿significa esto que tengo una sombra de la sensación de dolor, que por así decir indica el lugar en el que podría aparecer el dolor?

¿Hasta qué punto el estado actual de ausencia de dolor contiene la posibilidad de dolor?

Si alguien dice: «Para que la palabra 'dolor' tenga significado, es necesario que se reconozca el dolor como tal cuando aparece» — a ello se puede responder: «No es más necesario que reconocer la ausencia de dolor».

449. «¿Pero acaso no debo saber cómo sería si yo sintiera dolor?» — No podemos dejar de pensar que la utilización de una oración consiste en que uno se imagine algo con cada palabra.

No nos damos cuenta de que calculamos, operamos con las palabras, las transferimos con el tiempo a esta o aquella figura. — Es como si se creyera que, por ejemplo, una petición escrita de una vaca, que alguien me entregara, debiera ir siempre acompañada de la imagen de una vaca para que esa petición no perdiera su sentido.

450. Saber qué apariencia tiene alguien: podérsela imaginar — pero también: poder imitarla. ¿Hay que imaginársela para poder imitarla? ¿Y no es el imitarla igual de fuerte que el imaginársela?

451. ¿Cómo es si le doy a alguien la orden «¡Imagínate aquí un círculo rojo!» — y luego digo: entender la orden significa saber cuál es el resultado cuando ha sido ejecutada — o incluso: poderse imaginar cuál es el resultado...?

452. Quiero decir: «Si alguien pudiera ver la expectativa, el proceso mental, debería ver qué es lo que uno está esperando». — Pero de hecho es así: quien ve la expresión de la expectativa, ve qué es lo que se está esperando. ¿Y cómo podría

uno verlo de otro modo, en otro sentido?

453. Quien percibiera mi expectativa, debería percibir inmediatamente qué es lo que estoy esperando. Es decir: ¡no inferirlo a partir del proceso percibido!— Pero decir que alguien percibe una expectativa no tiene sentido. A menos que sea éste: percibe la expresión de la expectativa. Decir del-expectante que percibe la expectativa, en vez de decir que está esperando, sería una distorsión estúpida de la expresión.

454. «Todo está ya en...» ¿Cómo es que la flecha señala? ¿Acaso no parece llevar ya consigo algo fuera de sí misma? — «No, no es la raya muerta; sólo lo psíquico, el significado, puede hacerlo».— Esto es verdadero y falso. La flecha señala sólo en la aplicación que de ella hace el ser vivo.

Este señalar no es un arte de birlibirloque que sólo puede realizar el alma.

455. Queremos decir: «Cuando significamos algo, no escomo tener una figura muerta (del tipo que sea), sino que es como si nos dirigiéramos hacia alguien». Nos dirigimos hacia aquello que significamos.

456. «Cuando se significa algo, se significa uno mismo»;por tanto, uno mismo se mueve. Nos abalanzamos y por ello no podemos observar el abalanzarse. Claro que no.

457. Sí; significar es como dirigirse hacia alguien.

458. «La orden ordena su ejecución.» Así pues, ¿conoce ya su ejecución antes de que ésta se dé?— Pero ésta era una proposición gramatical y dice: si una orden consiste en decir«¡Haz esto y aquello!», entonces se dice que «hacer esto y aquello» es la ejecución de la orden.

459. Decimos «La orden ordena esto— » y lo hacemos; pero también: «La orden ordena esto: debo...». Lo traducimos una vez en una proposición, otra en una demostración y otra en la acción.

460. ¿Podría justificarse una acción como ejecución de una orden de la siguiente manera: «Me has dicho Tráeme una flor amarilla' y esto me ha proporcionado un sentimiento de satisfacción, y por ello te la he traído»? ¿Acaso no habría que responder a esto: «Pero yo no te mandé traerme una flor que, debido a mis palabras, te proporcionara un sentimiento tal»?

461. ¿En qué medida anticipa la orden su ejecución?

— ¿En qué ordena ahora eso que luego será ejecutado? — Pero en realidad habría que decir: «lo que luego se ejecutará o no se ejecutará». Y esto no dice nada.

«Pero aun cuando mi deseo no determine lo que va a ser el caso, en cambio sí determina por así decir el tema de un hecho; tanto si éste cumple el deseo como si no.» No nos maravillamos — por así decir — de que alguien conozca el futuro; sino de que pueda, sin más, hacer profecías (correctas o falsas).

Como si la mera profecía, independientemente de que sea correcta o falsa, contuviera ya una sombra del futuro; a pesar de que no sabe nada sobre el futuro, y

no puede saber menos que nada.

462. Lo puedo buscar cuando no está, pero no lo puedo colgar cuando no está.

Quizás se quisiera decir: «Pero tiene que estar por ahí cuando lo busco». — Entonces también tiene que estar por ahí cuando no lo encuentro e incluso cuando no existe en absoluto.

463. «¿Ése buscabas? ¡Ni siquiera podías saber si estaba ahí!» — Pero este problema surge realmente cuando se busca en la matemática. Por ejemplo, se podría plantear la pregunta: ¿Cómo fue posible siquiera que se buscara la trisección del ángulo?

464. Lo que quiero enseñar es: cómo pasar de un sinsentido no evidente a uno evidente.

465. «Una expectativa está hecha de tal modo que, sea lo que sea lo que venga, tiene que coincidir con ella o no.»

Si ahora se pregunta: Así, pues, ¿está o no está el hecho determinado positiva o negativamente por la expectativa — es decir, está o no está determinado en qué sentido un suceso responde a una expectativa, sea cual sea el suceso que ocurra?; debemos contestar: «Sí; a no ser que la expresión de la expectativa sea indeterminada, que contenga, por ejemplo, una disyunción de posibilidades diversas».

466. ¿Para qué piensa el hombre?, ¿para qué sirve esto? — ¿Para qué calcula calderas de vapor, en vez de dejarla resistencia de sus paredes al azar? ¡Al fin y al cabo es sólo un hecho de experiencia que las calderas así calculadas no explotan tan a menudo! Pero así como él haría cualquier otra cosa antes que meter la mano en el fuego que lo ha quemado antes, así también hará cualquier otra cosa menos dejar de calcular la caldera. — Pero como las causas no nos interesan, diremos: los seres humanos realmente piensan: por ejemplo, proceden así cuando construyen una caldera de vapor. — Ahora bien, ¿es posible que una caldera así producida explote? Claro que sí.

467. Así pues, ¿el hombre piensa porque el pensar hadado buenos resultados? — ¿Porque piensa que es ventajoso pensar?

(¿Educa a sus hijos porque eso ha dado buenos resultados?)

468. ¿Cómo se podría averiguar por qué piensa?

469. Y, con todo, puede decirse que el pensar ha dado buenos resultados. Ahora se dan menos explosiones de calderas que antes, desde que la resistencia de las paredes ya no se determina a ojo, sino que se calcula de tal y cual manera. O bien, desde que se hace que cada cálculo de un ingeniero sea controlado por otro.

470. Así pues, a veces uno piensa porque eso ha dado buenos resultados.

471. Con frecuencia, sólo reprimiendo la pregunta «porqué» nos daremos cuenta de los hechos importantes; los cuales luego conducen, en nuestras investigaciones, a una respuesta.

472. La naturaleza de la creencia en la uniformidad de lo que ocurre resulta quizás

lo más clara posible en el caso en que sentimos miedo ante lo esperado. Nada podría inducirme a meter mi mano en la llama — aunque sólo en el pasado me he quemado.

473. La creencia en que el fuego me va a quemar es del mismo tipo que el miedo a que me queme.

474. Que el fuego me va a quemar si meto en él la mano: esto es seguridad.

Es decir, ahí vemos lo que significa seguridad. (No sólo lo que significa la palabra «seguridad», sino también lo que conlleva.)

475. Cuando se nos pregunta por las razones de una suposición, nos acordamos de esas razones. ¿Ocurre aquí lo

mismo que cuando uno reflexiona sobre cuáles pueden haber sido las causas de un acontecimiento?

476. Hay que distinguir entre el objeto del miedo y la causa del miedo.

Así, el rostro que nos produce miedo, o fascinación (el objeto del miedo, de la fascinación) no es por ello su causa, sino — podría decirse — su dirección.

477. «¿Por qué crees que te vas a quemar con el fogón caliente?» — ¿Tienes razones para esta creencia; y necesitas razones?

478. ¿Qué razón tengo para suponer que cuando mi dedo toque la mesa notará una resistencia? ¿Qué razón tengo para creer que este lápiz no podrá atravesar mi mano sin producirme dolor? — Cuando pregunto esto, se manifiestan cientos de razones, que no se dejan hablar entre sí. «Lo he experimentado yo mismo incontables veces; y he oído también innumerables veces de experiencias parecidas; si no fuera así, entonces...; etc.»

479. La pregunta «¿Por qué razones crees esto?» podría significar: «¿De qué razones deduces esto ahora (lo has deducido ahora)?» Pero también: «¿Qué razones puedes darme posteriormente para esta suposición?»

480. Así pues, por «razones» de una opinión realmente se podría entender sólo lo que uno se ha dicho a sí mismo antes de llegar a esa opinión. El cálculo que realmente ha llevado a cabo. Si ahora se preguntase: ¿Pero cómo puede la experiencia anterior ser una razón para la suposición de que más tarde ocurrirá esto o aquello? — La respuesta es: ¿Qué concepto general de razón tenemos para una suposición de este tipo? Esta clase de indicación sobre el pasado es precisamente lo que llamamos una razón para la suposición de que en el futuro ocurrirá eso. — Y si uno se extraña de que juguemos un juego tal, entonces apelo al efecto de una experiencia pasada (a que un niño que se ha quemado teme el fuego).

481. A quien dijera que por medio de datos sobre el pasado no se le puede convencer de que algo va a ocurrir en el futuro — a ése yo no lo entendería. Se le podría preguntar:¿qué quieres oír? ¿Qué clase de datos serían para ti razones para creer eso? ¿A qué llamas tú «convencerse»? ¿Qué tipo de convicción esperas tú? — Si ésas no son razones, entonces ¿cuáles lo son? — Si dices que ésas no son razones, entonces debes ser capaz de indicar qué cosa debería ser el caso para que pudiéramos decir justificadamente que existen razones para nuestra suposición.

Pues nótese bien: las razones no son en este caso proposiciones de las que se siga lógicamente lo creído.

Pero no se trata de que se pueda decir: para el creer basta menos que para el saber. — Pues aquí no se trata de una aproximación a la inferencia lógica.

482. Nos confunde el modo de expresión: «Esta razón es buena, pues hace probable que ocurra el suceso». Aquí escomo si hubiéramos afirmado algo más sobre la razón, algo que la justifica como razón; mientras que con la proposición de que esta razón hace probable la ocurrencia no se dice nada, aparte de que esta razón corresponde a un determinado patrón de buenas razones — pero el patrón no está justificado.

483. Una buena razón es una razón que aparece como tal.

484. Quisiéramos decir: «Una buena razón es tal sólo porque hace la ocurrencia realmente probable». Porque, por así decir, tiene realmente una influencia sobre el acontecimiento; como si fuera una influencia experiencial.

485. La justificación mediante la experiencia tiene un final. Si no lo tuviera, no sería una justificación.

486. ¿Se sigue de las impresiones sensoriales que tengo, que ahí hay un sillón? — ¿Cómo puede seguirse de las impresiones sensoriales una proposición? Bueno, ¿se sigue de las proposiciones que describen las impresiones sensoriales? No. — ¿Pero acaso no infiero de las impresiones, de los datos sensoriales, que allí hay un sillón? — ¡No hago ninguna inferencia! — Aunque a veces sí. Veo, por ejemplo, una fotografía y digo «Así, pues, allí tuvo que haber un sillón», o también «Por lo que se ve ahí, infiero que allí hay un sillón».Esto es una inferencia; pero no una inferencia de la lógica. Una inferencia es la transición a una aserción; por tanto, también a la conducta que corresponde a la aserción. 'Saco las consecuencias' no sólo de palabra, sino también con acciones.

¿Estaba yo justificado en sacar esas consecuencias? ¿A qué se le llama aquí una justificación? — ¿Cómo se usa la palabra

«justificación»? ¡Describe juegos de lenguaje! De ellos también se desprenderá la importancia del estar justificado.

487. «Abandono la habitación porque tú lo ordenas.»«Abandono la habitación, pero no porque tú lo ordenes.»¿Describe esta proposición una conexión de mi acción con su orden, o bien establece la conexión?

¿Puede preguntarse: «Cómo sabes que lo haces por eso, o que no lo haces por eso»? ¿Y es quizá la respuesta: «Así lo siento»?

488. ¿Cómo juzgo si es así? ¿Por indicios?

489. Pregúntate: ¿En qué ocasiones, con qué finalidad, decimos esto?

¿Qué modos de acción acompañan a estas palabras? (¡Piensa en el saludar!) ¿En qué escenas se usan; y para qué?

490. ¿Cómo sé que este curso de pensamiento me ha conducido a esta acción? — Bueno, se trata de una figura determinada: por ejemplo, en una

investigación experimental, el hecho de que un cálculo nos conduzca a otro experimento. Parece así — y ahora podría describir un ejemplo.

491. No: «sin lenguaje no nos podríamos entender unos con otros» — pero sí: sin lenguaje no podemos influir de tal y cual manera en otras personas; no podemos construir carreteras y máquinas, etc. Y también: Sin el uso del habla y dela escritura, los seres humanos no podrían entenderse.

492. Inventar un lenguaje podría significar inventar un aparato para un determinado propósito basándonos en leyes naturales (o de acuerdo con ellas); pero eso también tiene el otro sentido, análogo a aquel en que hablamos de inventar un juego.

Aquí digo algo sobre la gramática de la palabra «lenguaje», al conectarla con la gramática de la palabra «inventar».

493. Decimos: «El gallo llama a las gallinas con su canto» — ¿pero acaso no nos basamos ya en una comparación con nuestro lenguaje? — ¿No se modifica completamente el aspecto si nos imaginamos que, a través de cierta influencia física, el canto del gallo pone en movimiento a las gallinas?

Pero si se mostrara de qué modo las palabras «¡Ven a mí!» influyen en el interpelado, de manera que al fin, bajo ciertas condiciones, se inervan los músculos de sus piernas, etc. — ¿perdería entonces esa proposición para nosotros su carácter de proposición?

494. Quiero decir: El aparato de nuestro lenguaje corriente, de nuestro lenguaje verbal, es sobre todo lo que llamamos «lenguaje»; y luego otras cosas por su analogía o comparabilidad con eso.

495. Está claro que por experiencia puedo comprobar que un hombre (o un animal) reacciona a un signo como yo quiero, a otro en cambio no. Por ejemplo, que un hombre reacciona ante el signo «→» yendo hacia la derecha, ante el signo «←» yendo hacia la izquierda; pero que ante el signo

«o—|» no reacciona igual que ante «←», etc. De hecho, ni siquiera necesito inventar casos; basta con considerar el hecho de que únicamente con la lengua alemana puedo dirigir la atención de una persona que sólo ha aprendido el alemán. (Pues considero el aprendizaje de la lengua alemana como el ajustar el mecanismo a un determinado tipo de influencia; y puede que nos dé igual si el otro ha aprendido la lengua, o bien quizás de nacimiento está ya constituido de tal modo que reacciona ante las proposiciones de la lengua alemana igual que el hombre corriente que ha aprendido alemán.)

496. La gramática no dice cómo tiene que estar construido el lenguaje para que cumpla su propósito, para que influya en los seres humanos de tal y cual manera. Sólo describe el uso de los signos, pero no lo explica en modo alguno.

497. A las reglas de la gramática se las puede llamar «arbitrarias», si con ello se quiere decir que el propósito dela gramática es sólo el mismo que el del lenguaje.

Cuando alguien dice «Si nuestro lenguaje no tuviera esta gramática, no podría

expresar estos hechos» — hay que preguntarse lo que significa aquí «podría».

498. Cuando digo que la orden «¡Tráeme azúcar!» y«¡Tráeme leche!» tiene sentido, pero no la combinación «Leche me azúcar», esto no quiere decir que el pronunciar esta combinación de palabras no tiene ningún efecto. Y si tiene el efecto de que el otro se me quede mirando y abra la boca, no por ello digo que se trata de la orden de quedárseme mirando, etc., incluso si yo hubiera querido producir precisamente este efecto.

499. Decir «Esta combinación de palabras no tiene ningún sentido», la excluye del dominio del lenguaje y delimita así el campo del lenguaje. Pero trazar un límite puede tener muy diversas razones. Si yo rodeo un lugar mediante una valla, una línea o de alguna otra manera, puede que esto tenga el propósito de no dejar que alguien salga o entre; pero también puede que forme parte de un juego y que el límite tenga que ser saltado por los jugadores; o puede indicar dónde termina la propiedad de una persona y empieza la de otra; etc. Así, pues, si trazo un límite, con ello no se dice para qué lo trazo.

500. Cuando se dice que una oración carece de sentido, no es como si su sentido careciera de sentido. Sino que una cierta combinación de palabras se excluye del lenguaje, se retira de la circulación.

501. «La finalidad del lenguaje es expresar pensamientos.» — Así, pues, la finalidad de cada oración sería expresar un pensamiento. ¿Qué pensamiento expresa, por ejemplo, la oración «Llueve»?

502.La pregunta por el sentido. Compárese:«Esta oración tiene sentido.» — «¿Cuál?»

«Esta serie de palabras es una oración.» — «¿Cuál?»

503. Cuando le doy una orden a alguien, es completamente suficiente para mí hacerle signos. Y yo no diría nunca: esto sólo son palabras, tengo que traspasar las palabras. Asimismo, cuando yo le pregunto algo a alguien y me da una respuesta (o sea, un signo), estoy satisfecho — esto era lo que yo esperaba — y no objeto: Esto no es sino una mera respuesta.

504. Pero si se dice: «Cómo he de saber qué quiere decir él, si sólo veo sus signos», entonces contesto: «Cómo ha de saber él qué quiere decir, si también él tiene solamente sus signos».

505. ¿Tengo que entender una orden antes de poder actuar de acuerdo con ella? — Claro; de lo contrario, no sabrías lo que tienes que hacer. — ¡Pero del saber al hacer hay de nuevo un salto! —

506. El distraído, que a la orden «¡A la derecha!» se da vuelta a la izquierda, y después, dándose un golpe en la frente, dice «¡Ah!, a la derecha» y se da vuelta a la derecha. — ¿Qué se le ha ocurrido? ¿Una interpretación?

507. «No sólo digo esto, también quiero decir algo con ello.» — Cuando reflexionamos sobre lo que pasa en nosotros cuando queremos decir algo con las palabras (y no sólo las decimos), nos parece como si algo estuviera acoplado a esas

palabras, que de lo contrario marcharían en el vacío. — Escomo si nos penetraran.

508. Digo una oración: «Hace buen tiempo»; pero sabemos que las palabras son signos arbitrarios — pongamos pues en su lugar éstas: «a b c». Pero ahora, cuando leo esto, no les puedo asociar sin más el sentido anterior. — No estoy acostumbrado, podría decir, a decir «a» en vez de «hace»,«b» en vez de «buen», etc. Pero con ello no quiero decir que no estoy acostumbrado a asociar a «a» la palabra «hace»,sino que no estoy acostumbrado a usar «a» en lugar de«hace» — o sea, con el significado de «hace». (No domino este lenguaje.)

(No estoy acostumbrado a medir la temperatura en grados Fahrenheit. Por eso, una indicación tal de temperatura no me 'dice' nada.)

509. ¿Qué tal si preguntáramos a alguien «¿En qué medida son estas palabras una descripción de lo que ves?» — y él respondiera: «Con estas palabras quiero decir esto»? (Supongamos que estaba contemplando un paisaje.) ¿Por qué esta respuesta«quiero decir esto...» no es una respuesta en absoluto?

¿Cómo significa uno con palabras lo que ve ante sí?

supón que digo «a b c» y con ello significo: hace buen tiempo. Es decir, al pronunciar estos signos tuve la vivencia que normalmente sólo tendría quien año tras año hubiera usado «a» con el significado de «hace», «b» con el de «buen», etc. — ¿Dice entonces «a b c»: hace buen tiempo?

¿Cuál ha de ser el criterio para decidir que yo he tenido esta vivencia?

510. Haz este experimento: Di «Aquí hace frío» y significa «Aquí hace calor». ¿Lo puedes hacer? — ¿Y qué haces cuando lo haces? ¿Y hay sólo una manera de hacerlo?

511. ¿Qué significa, «descubrir que un enunciado no tiene ningún sentido»? — Y, ¿qué significa esto: «Si significo algo con él, debe tener sentido»? — ¿Si quiero decir algo con él? — ¡¿Si significo qué con él?! — Queremos decir: la oración con sentido es aquella que no sólo podemos decir, sino también pensar.

512. Parece como si pudiéramos decir: «El lenguaje verbal admite combinaciones de palabras sin sentido, en cambio, el lenguaje de la imaginación no admite imágenes sin sentido». — Entonces, ¿el lenguaje del dibujo tampoco admite dibujos sin sentido? supón que se tratara de dibujos, de acuerdo con los cuales hubiera que modelar cuerpos. Entonces, algunos dibujos tendrían sentido, otros no. — ¿Qué tal si me imagino combinaciones de palabras sin sentido?

513. Considera esta forma de expresión: «El número de páginas de mi libro es el mismo que una solución de la ecuación $x^3 + 2x - 3 = 0$». O bien: «El número de mis amigos es n y $n^2 + 2n + 2 = 0$». ¿Tiene sentido esta oración? No se puede ver inmediatamente. Con este ejemplo se puede observar lo que puede ocurrir cuando algo parece una oración que entendemos, pero que no tiene ningún sentido.

(Esto arroja luz sobre los conceptos de 'entender' y 'significar'.)

514. Un filósofo dice que él entiende la proposición «Estoy aquí», que significa algo con ella, que piensa algo — incluso si no se acuerda en absoluto de cómo, en qué ocasiones, se emplea esta oración. Y cuando digo «La rosa también es roja en la oscuridad», tú ves realmente ante ti esa rojez en la oscuridad.

Dos 515. figuras de la rosa en la oscuridad. Una de ellas es completamente negra; pues la rosa es invisible. En la otra está pintada con todo detalle y rodeada de negro. ¿Es una de ellas correcta y la otra falsa? ¿Acaso no hablamos de una rosa blanca en la oscuridad y de una rosa roja en la oscuridad? ¿Y acaso no decimos, sin embargo, que no se pueden distinguir en la oscuridad?

516. Parece claro: entendemos lo que significa la pregunta «¿Ocurre la serie de cifras 7777 en el desarrollo de π?» Es una proposición del castellano; puede mostrarse lo que quiere decir que 415 ocurre en el desarrollo de π; y cosas parecidas. Ahora bien, en la medida en que basten estas

explicaciones, en esta medida, puede decirse, se entiende aquella pregunta.

517. Nos preguntamos: ¿Acaso no nos podemos equivocar al creer que entendemos una pregunta?

Pues algunas pruebas matemáticas nos conducen precisamente a decir que no nos podemos imaginar lo que creíamos podernos imaginar. (Por ejemplo, la construcción del heptágono.) Nos lleva a revisar lo que considerábamos el dominio de lo imaginable.

518. Sócrates a Teeteto: «Y quien imagina, ¿no debe imaginarse algo?» — T.: «Necesariamente». — S.: «Y si alguien imagina algo, ¿no debe imaginarse algo real?» — T.: «Así parece».

Y quien pinta, ¿no debería pintar algo? — y si alguien pinta algo, ¿no debe ser algo real? — Bueno, ¿cuál es el objeto del pintar: la figura de un hombre (por ejemplo) o el hombre al que representa la figura?

519. Queremos decir: una orden es una figura de la acción que fue ejecutada de acuerdo con ella; pero también, una figura de la acción que debe ser ejecutada de acuerdo con ella.

520. «Incluso si una proposición se concibe como una figura de un posible estado de cosas y decimos que muestra la posibilidad de ese estado de cosas, con todo, la proposición sólo puede hacer, en el mejor de los casos, lo que hace una figura pintada o plástica, o también una película; y por lo tanto, en ningún caso puede representar lo que no es el caso. ¿O sea que depende enteramente de nuestra gramática a qué se llama (lógicamente) posible y a qué no — a saber, precisamente lo que ésta admite?» — ¡Pero esto es arbitrario! — ¿Es arbitrario? — No con toda construcción preposicional sabemos qué hacer, no toda técnica tiene un empleo en nuestra vida, y cuando en la filosofía estamos tentados a contar entre las proposiciones algo completamente inútil, esto sucede a menudo porque no hemos reflexionado lo suficiente sobre su aplicación.

521. Compárese 'lógicamente posible' con 'químicamente posible'. Se podría denominar químicamente posible a una combinación para la que hubiera una fórmula estructural con las valencias correctas (por ejemplo, H-O-O-O-H).Naturalmente, una combinación tal no tiene por qué existir; pero incluso a una fórmula como HO_2 no le puede corresponder en la realidad algo menos que simplemente el hecho de que no haya ninguna combinación así.

522. Cuando comparamos la proposición con una figura, debemos tener en cuenta si la comparamos con un retrato(una representación histórica) o con una pintura de género. Y ambas comparaciones tienen sentido.

Cuando contemplo una pintura de género me 'dice' algo, aunque ni por un instante yo crea (me imagine) que las personas que veo allí son reales o que haya habido personas reales en esa situación. Pues, qué tal si yo preguntara: «¿Qué me dice entonces?»

523. «La figura me dice lo que es ella misma» — quisiera decir. Esto es, el hecho de que me diga algo consiste en su propia estructura, en sus formas y colores. (¿Qué significaría que alguien dijera «El tema musical me dice lo que es él mismo»?)

524. No lo tomes como evidente, sino como un hecho curioso el que las figuras y las narraciones inventadas nos proporcionen placer; que ocupen nuestro espíritu.

(«No lo tomes como evidente» — esto significa: asómbrate sobre esto al igual que sobre lo demás que te inquieta. Entonces desaparecerá lo problemático, cuando aceptes un hecho lo mismo que el otro.)

((Transición de un sinsentido evidente a uno no-evidente.))

525. «Después de haber dicho esto, la dejó como en el día anterior.» — ¿Entiendo esta oración? ¿La entiendo al igual que si la hubiera oído en el curso de una narración? Si aparece ahí aislada, entonces yo diría que no sé de qué trata. No obstante, yo sabría cómo se podría usar esta oración; yo mismo podría inventar un contexto para ella.

(Toda una serie de caminos bien conocidos conducen de estas palabras hacia todas las direcciones.)

526. ¿Qué significa entender una figura, un dibujo? También aquí hay entender y no entender. Y también aquí podrían significar estas expresiones cosas distintas. Supóngase que la figura es una naturaleza muerta; pero una parte de la misma no la entiendo: no soy capaz de ver allí cuerpos, sino que sólo veo manchas de colores sobre el lienzo. — O bien veo que todo son cuerpos, pero se trata de objetos que no conozco (parecen aparatos, pero no conozco su uso). — Pero quizás conozco los objetos, pero, en otro sentido, no entiendo su ordenación.

527. Entender una oración del lenguaje se parece mucho más de lo que se cree a entender un tema en música. Pero con ello quiero decir lo siguiente: que entender una oración lingüística se acerca más de lo que se cree a lo que usualmente se llama entender un tema musical. ¿Por qué tienen que desarrollarse justamente de esta manera la intensidad y el ritmo? Quisiéramos decir: «Porque sé lo que significa

todo esto». ¿Pero qué significa? No sabría decirlo. Para 'explicarlo' podría compararlo con otra cosa que tuviera el mismo ritmo (quiero decir, el mismo desarrollo). (Decimos:«¿No ves? Es como si sacáramos una conclusión», o bien:«Esto es como un paréntesis», etc. ¿Cómo se justifican tales comparaciones? — Hay justificaciones de muy diversos tipos.)

528. Uno podría imaginarse seres humanos que poseyeran algo no del todo diferente a un lenguaje: gruñidos, sin vocabulario o gramática. ('Hablar con la lengua'.)

529. «Pero, ¿qué sería aquí el significado de los sonidos?» — ¿Cuál es éste en la música? Aunque no quiero decir en absoluto que este lenguaje de gruñidos debiera compararse con la música.

530. Podría haber también un lenguaje en cuyo empleo el 'alma' de las palabras no jugara ningún papel. En el que, por ejemplo, no nos importara sustituir una palabra cualquiera por otra inventada libremente.

531. Hablamos de entender una oración en el sentido en que ésta puede ser sustituida por otra que diga lo mismo; pero también en el sentido en que no puede ser sustituida por ninguna otra. (Como tampoco un tema musical se puede sustituir por otro.)

En el primer caso es el pensamiento de la proposición lo que es común a diversas proposiciones; en el segundo, se trata de algo que sólo esas palabras, en esa posición, pueden expresar. (Entender un poema.)

532. Así, pues, ¿«entender» tiene aquí dos significados distintos? — Prefiero decir que estas especies de uso de «entender» constituyen su significado, mi concepto de entender.

Pues quiero aplicar «entender» a todo eso.

533. ¿Pero cómo se puede explicar, en el segundo caso, la expresión, cómo se puede transmitir la comprensión? Pregúntate: ¿Cómo hacemos que alguien entienda un poema o un tema musical? La respuesta a esto dice cómo se explica aquí el sentido.

534. Oír una palabra con este significado particular. ¡Qué extraño que exista algo así!

Así construida, así acentuada, así oída resulta ser una proposición el principio de una transición a esas proposiciones, figuras, acciones.

((Toda una serie de caminos bien conocidos conduce de estas palabras hacia todas las direcciones.))

535. ¿Qué ocurre cuando aprendemos a sentir como final el final de un modo de música religiosa?

536. Digo: «Este rostro (que da la impresión de timidez)también me lo puedo imaginar como valeroso». Con esto no queremos decir que me puedo imaginar que alguien con ese rostro puede, por ejemplo, salvarle la vida a otra persona(naturalmente, nos podemos imaginar esto con cualquier rostro). Me

refiero más bien a un aspecto del rostro mismo. Lo que quiero decir tampoco es que yo me podría imaginar que esa persona puede transformar su rostro en uno valeroso en el sentido habitual; pero sí que puede convertirse en un rostro así de una manera muy determinada. La reinterpretación de la expresión de un rostro puede compararse a la reinterpretación de un acorde en música, cuando lo sentimos a veces como transición a una tonalidad y a veces como transición a otra.

537. Puede decirse «Leo la timidez en este rostro», pero en todo caso no parece que esté la timidez meramente asociada, conectada externamente con el rostro; sino que el temor vive en los rasgos del rostro. Cuando los rasgos cambian un poco, podemos hablar de un cambio correspondiente en el temor. Si se nos preguntara: «¿Puedes imaginarte este rostro también como la expresión del valor?» — no sabríamos, por así decir, cómo alojar el valor en esos rasgos. Entonces quizá diga: «No sé lo que podría significar decir que este rostro es un rostro valeroso». ¿Pero cómo se resolvería esta cuestión? Podríamos decir quizás: «Ah, ahora lo entiendo: el rostro es por así decir indiferente frente al mundo exterior». Hemos interpretado el valor en él. Se podría decir que el valor vuelve a encajar ahora con el rostro. ¿Pero qué es lo que encaja aquí con qué?

538. Un caso relacionado (aunque quizá no lo parezca)es aquel en que, por ejemplo, nos extrañamos de que, en francés, el adjetivo predicativo concuerde con el sustantivo en el género y nos lo explicamos así: quieren decir «el hombre es un [hombre] bueno».[N.T. 8]

539. Veo una figura que representa una cabeza sonriente. ¿Qué hago cuando concibo la sonrisa unas veces como amistosa y otras como malévola? ¿No me la imagino muchas veces en un entorno espacial y temporal que es amistoso o malévolo? Así. podría imaginarme ante la figura que quien sonríe lo hace contemplando a un niño que juega, o bien contemplando el sufrimiento de un enemigo.

No cambia nada en lo dicho por el hecho de que, mediante un entorno distinto, yo pueda interpretar de manera distinta una situación que a primera vista parecía amable. — Si ninguna circunstancia especial hace cambiar mi interpretación, concebiré una cierta sonrisa como amistosa, la llamaré «amistosa», reaccionaré de manera correspondiente.

((Probabilidad, frecuencia.))

540. «¿Acaso no es peculiar que yo no deba poder pensar que pronto dejará de llover — incluso sin la institución del lenguaje y todo su entorno?» — ¿Quieres decir que es raro que no debas poder decir esas palabras y querer decir algo con ellas sin ese entorno?.

Supón que alguien grita, señalando al cielo, una serie de palabras incomprensibles. Cuando le preguntamos qué quiere decir, nos dice que eso significa «Gracias a Dios,

---

N.T. 8 En alemán, el adjetivo predicativo no tiene género, de modo que se diría, por ejemplo: «el hombre es buen» y «la mujer es buen».

pronto dejará de llover». Incluso nos explica lo que significa cada una de las palabras. — Supongo ahora que él despierta de repente y dice que esa proposición fue un sin sentido completo, pero que en el momento de proferirla le pareció que era una proposición de una lengua por él conocida. (Incluso una cita bien conocida.) — ¿Qué debo decir en tal caso? ¿Entendió o no esa proposición cuando la profirió? ¿No estaba todo el significado contenido en la proposición?

541. ¿Pero en qué consistían su comprensión y el significado? Acaso profirió esa serie de sonidos en tono alegre, mientras señalaba al cielo, cuando todavía llovía pero ya estaba aclarando; después estableció una conexión entre sus palabras y las palabras castellanas.

542. «Pero él sentía sus palabras como si fueran las palabras de una lengua que él conocía bien.» — Sí; un criterio para ello es que él dijo eso luego. Y ahora no se te ocurra decir: «A las palabras de una lengua familiar las sentimos de modo muy determinado». (¿Cuál es la expresión de este sentimiento?)

543. ¿Acaso no puedo decir: el grito, la risa, están llenos de significado?

Y esto significa más o menos: Se podrían inferir muchas cosas de ellos.

544. Cuando la nostalgia me hace exclamar «¡Ojalá viniera!», el sentimiento da 'significado' a las palabras. ¿Pero les da su significado a cada una de las palabras?

Pero aquí también se podría decir: el sentimiento les da verdad a las palabras. Y aquí ves cómo los conceptos fluyen los unos en los otros. (Esto recuerda la pregunta: ¿Cuál es el sentido de una proposición matemática.)

545. Pero cuando se dice «Espero que venga» — ¿acaso no da el sentimiento su significado a la palabra «esperar»?(¿Y qué pasa con la oración «Ya no espero que venga»?) El sentimiento le da a la palabra «esperar» quizás su especial acento; es decir, tiene su expresión en el acento. — Si el sentimiento le da a la palabra su significado, entonces «significado» quiere decir aquí: lo que importa. ¿Pero por qué importa el sentimiento?

¿Es la esperanza un sentimiento? (Características.)

546. Así están, quisiera yo decir, las palabras «¡Ojalá venga!» cargadas de mi deseo. Y las palabras se nos pueden escapar — como un grito. Las palabras pueden ser difíciles de proferir: por ejemplo, aquellas con las que uno renuncia a algo, o con las que se confiesa una debilidad. (Las palabras también son actos.)

547. Negar: una 'actividad mental'. ¡Niega algo y observalo que haces! — ¿Acaso mueves la cabeza interiormente? Y si es así — ¿es este proceso más digno de nuestro interés que, por ejemplo, el de escribir un signo de negación en una oración? ¿Conoces ahora la esencia de la negación?

548. ¿Cuál es la diferencia entre los dos procesos: desear que algo ocurra — y desear que lo mismo no ocurra? Si uno se lo quiere representar figurativamente, emprenderá cosas distintas con la figura del suceso: tacharla, separarla con un trazo y cosas parecidas. Pero nos parece que éste es un método crudo de expresión. En el lenguaje verbal usamos el signo «no». Éste es como un auxilio torpe. Queremos decir:

en realidad en el pensamiento ocurre de otro modo.

549. «¡¿Cómo puede negar la palabra 'no'?!» — «El signo 'no' indica que tienes que concebir negativamente lo que sigue». Quisiéramos decir: El signo de negación invita a hacer algo — posiblemente algo muy complicado. Es como si el signo de negación nos invitara a algo. ¿Pero a qué? Esto no se dice. Es como si sólo requiriera una alusión; como si ya lo supiéramos. Como si una explicación fuera innecesaria, porque ya conocemos la cuestión de todos modos.

550. La negación, podría decirse, es un gesto excluyente, rechazante. ¡Pero ese gesto lo usamos en casos muy diversos!

551. «¿Se trata de la misma negación en 'El hierro no se funde a 100 grados C ' y en '2 por 2 no es 5'?» ¿Hay que decidir esto por introspección, intentando ver lo que pensamos ante ambas proposiciones?

552. Qué tal si yo preguntara: ¿Se nos muestra claramente, mientras proferimos las oraciones «Este palo tiene 1 m de largo» y «Aquí hay 1 soldado», que con «1» queremos decir cosas distintas, que «1» tiene distintos significados? — No se nos muestra en absoluto. — Di, por ejemplo, una oración como «A cada metro hay un soldado, o sea que a cada 2 metros hay 2 soldados». Si se nos pregunta «¿Quieres decir lo mismo con ambos unos?», contestaremos más o menos esto: «Claro que quiero decir lo mismo: uno». (Y quizás alzaremos un dedo.)

553. ¿Tiene el «1» un significado distinto cuando se usa como medida que cuando se usa como número? Si la pregunta se plantea así, se la contestará afirmativamente.

554. Es fácil imaginarse seres humanos con una lógica 'más primitiva', en la que sólo para determinadas oraciones hubiera algo análogo a nuestra negación; por ejemplo, para las que todavía no contuvieran ninguna negación. Se podría negar la oración «Él se va a casa», pero la negación de la oración negativa carecería de sentido, o bien sólo valdría como la repetición de la negación. Imagínate otros medios, distintos de los nuestros, para expresar una negación: por ejemplo, mediante el tono de voz con que se profiere la oración. ¿Cómo sería aquí la doble negación?.

555. La cuestión de si la negación tiene para estos hombres el mismo significado que para nosotros sería análoga a la de si la cifra «5» significaría lo mismo para gente cuya serie numérica terminara con 5 que para nosotros.

---

a) «El hecho de que tres negaciones den lugar nuevamente a una negación tiene que radicar ya en la primera negación que ahora uso.» (La tentación de inventar un mito del «significar».)
Parece como si de la naturaleza de la negación se siguiera que una doble negación es una afirmación. (Y hay algo de cierto en ello. ¿Qué? Nuestra naturaleza está relacionada con ambas.)

b) No tiene sentido discutir si estas reglas u otras son las correctas para la palabra «no» (quiero decir, si son adecuadas a su significado). Pues la palabra no tiene aún ningún significado sin estas reglas; y si cambiamos las reglas, obtiene otro significado (o ninguno) y en tal caso podríamos también cambiar de palabra.

556. Imagínate un lenguaje con dos palabras diferentes para la negación, una es «X», la otra «Y». Una doble «X» da lugar a una afirmación, mientras que una doble «Y» da lugar a una negación reforzada. Por lo demás, las dos palabras se usan igual. — ¿Tienen entonces «X» e «Y» el mismo significado cuando aparecen no repetidas en una oración? — A ello se podría responder de diversas maneras.

Ambas palabras tienen un uso distinto. Por tanto, un significado distinto. Sin embargo, aquellas proposiciones en las que aparecen sin repetición y que por lo demás son iguales tienen el mismo sentido.

Ambas palabras tienen la misma función en los juegos de lenguaje, con una única diferencia debida a una cuestión insignificante acerca de su origen. El uso de ambas palabras se aprende de la misma manera, a través de las mismas acciones, gestos, figuras, etc.; y la diferencia en su modo de uso se añade a la explicación de las palabras como algo secundario, como uno de los caprichos del lenguaje. Por ello diremos que «X» e «Y» tienen el mismo significado.

c) Con ambas negaciones asociamos imágenes diversas. «X» es como si le diera una vuelta de 180 grados al sentido. Y por eso dos negaciones de este tipo conducen el sentido a su antigua posición. «Y» es como sacudir la cabeza. Y así como una sacudida de cabeza no se elimina con otra, así tampoco se puede eliminar una «Y» con otra. Y así pues, aunque las oraciones con una u otra de las negaciones llevan prácticamente a lo mismo, no obstante, «X» e «Y» expresan ideas distintas.

557. Ahora bien, cuando proferí la doble negación, ¿en qué puede haber consistido el hecho de que me refería con ella a la negación reforzada y no a la afirmación? No existe ninguna respuesta del tipo: «Consistió en que...». En vez de decir «Esta duplicación se refería al refuerzo», la puedo proferir bajo ciertas circunstancias como refuerzo. En vez de decir «La duplicación de la negación se refiere a su cancelación», puedo poner paréntesis, por ejemplo. — «Sí, pero estos paréntesis también pueden jugar distintos papeles; pues ¿quién nos asegura que deban concebirse como paréntesis?»Nadie nos lo asegura. Y tú también has explicado tu concepción mediante palabras. Lo que significan los paréntesis radica en la técnica de su aplicación. La cuestión es: ¿Bajo qué circunstancias tiene sentido decir «Me refería a…», y qué circunstancias justifican que diga «Él se refería a…»?

558. ¿Qué quiere decir que en la proposición «La rosa es roja» el «es» tiene un significado distinto al que tiene en«dos por dos es cuatro»? Si se responde que eso quiere decir que valen reglas distintas para ambas palabras, hay que decir que aquí sólo tenemos una palabra. Y si sólo tomo en consideración las reglas gramaticales, éstas precisamente permiten el uso de la palabra «es» en ambos contextos. — Pero la regla que muestra que la palabra «es» tiene un significado distinto en esas oraciones es la que permite sustituir en la segunda oración la palabra «es» por el signo de igualdad, y en cambio prohíbe esta sustitución en la

primera oración.

559. Quisiéramos hablar de la función de una palabra en esta oración. Como si la proposición fuera un mecanismo en el que la palabra tiene una determinada función. ¿Pero en qué consiste esa función? ¿Cómo se hace patente? Pues no hay nada oculto; ¡de hecho vemos la proposición entera! La función debe mostrarse en el transcurso del cálculo. ((Cuerpo de significados.))

560. «El significado de una palabra es lo que la explicación del significado explica.» Es decir: si quieres entender el uso de la palabra «significado», averigua lo que se llama«explicación del significado».

561. ¿No es curioso que yo diga que la palabra «es» se usa con dos significados distintos (como cópula y como signo de igualdad) y en cambio no quiera decir que su significado es su uso: a saber, su uso como cópula y como signo de igualdad?

Quisiéramos decir que esas dos especies de uso no dan un significado; la unión personal a través de la misma palabra es una casualidad inesencial.

562. ¿Pero cómo puedo decidir si un rasgo de la notación es esencial o bien inesencial, casual? ¿Existe acaso una realidad detrás de la notación, a la cual se atiene su gramática?

Consideremos un caso análogo en un juego: en el juego de damas se caracteriza una reina poniendo dos piezas una encima de la otra. ¿Acaso no se dirá que es inesencial para el juego que una reina consista en dos piezas?

563. Digamos: el significado de una ficha (de una figura)es su papel en el juego. — Supongamos ahora que siempre antes de empezar una partida de ajedrez se decide por suertes cuál de los jugadores lleva las blancas. A este fin, uno delos dos guarda en cada una de sus manos cerradas uno delos reyes y el otro escoge al azar una de las dos manos. ¿Se dirá ahora que es parte del papel que juega el rey en el ajedrez el hecho de que se use de esta forma para echar suertes?

564. Tiendo, pues, a distinguir también en el juego entre reglas esenciales e inesenciales. El juego, quisiéramos decir, no sólo tiene reglas, sino también un quid.

565. ¿Para qué la misma palabra? ¡En el cálculo no hacemos ningún uso de esta igualdad! — ¿Por qué se usan para dos propósitos distintos las mismas piezas de juego? — ¿Pero qué significa aquí «hacer uso de la igualdad»? ¿Acaso no es un uso el hacer uso de la misma palabra?

566. Aquí parece como si el uso de la misma palabra, dela misma pieza, tuviera un propósito — si la igualdad no es casual, inesencial. Y como si el propósito fuera que se pudiera reconocer la pieza y saber cómo hay que jugar. — ¿Se habla aquí de una posibilidad física o de una lógica? Si se trata delo último, entonces es que la igualdad de las piezas forma parte del juego.

567 ¡Pero el juego tiene que estar determinado por las reglas! Así, pues, si una regla del juego prescribe que para echar suertes antes de empezar la partida de ajedrez hay que emplear los reyes, entonces esto forma parte, esencialmente,

del juego. ¿Qué se podría objetar a esto? Que no se le ve el quid a esta prescripción. Así como tampoco se vería el quid de una regla que obligara a darle tres giros a cualquier pieza antes de hacer una jugada con ella. Si encontráramos esta regla en un juego de mesa, nos extrañaríamos y haríamos suposiciones sobre el propósito de la regla. («¿Se intenta con esta prescripción evitar que uno haga jugadas sin reflexionar?»)

568. Si entiendo bien el carácter del juego — podría yo decir — , entonces esto no forma parte esencial de él.

((El significado, una fisonomía.))

569. El lenguaje es un instrumento. Sus conceptos son instrumentos. Creemos entonces que no puede tener mucha importancia qué conceptos empleemos. Como, en definitiva, podemos hacer física con pies y pulgadas al igual que con metros y centímetros; se trata sólo de una diferencia en la comodidad. Pero tampoco esto es cierto cuando, por ejemplo, los cálculos hechos en un cierto sistema de medidas exigen más tiempo y esfuerzo del que podemos dedicarles.

570 Los conceptos nos conducen a investigaciones. Son la expresión de nuestro interés, y guían nuestro interés.

571. Paralelismo desorientador: la psicología trata de los procesos en la esfera psíquica como la física en la esfera física.

Ver, oír, pensar, sentir, querer, no son objetos de la psicología en el mismo sentido en que los movimientos de los cuerpos, los fenómenos eléctricos, etc., son objetos de la física. Esto lo ves en que el físico ve, oye estos fenómenos, reflexiona sobre ellos, nos los comunica, mientras que el psicólogo observa las manifestaciones (el comportamiento) del sujeto.

572. La espera es, gramaticalmente, un estado, como: ser de una opinión, tener una esperanza, saber algo, poder hacer algo. Pero para entender la gramática de estos estados hay que preguntar: «¿Cuál es el criterio para saber que alguien se encuentra en este estado?». (Estado de dureza, de peso, de ajuste.)

573. Tener una opinión es un estado. — ¿Un estado de quién? ¿Del alma? ¿De la mente? Bueno, ¿de quién se dice que tiene una opinión? Del señor N. N., por ejemplo. Y ésta es la respuesta correcta.

No hay por qué esperar ninguna aclaración de esta respuesta a la pregunta. Las preguntas que penetran más profundamente son: ¿Qué consideramos en casos particulares como criterios de que alguien tenga tal o cual opinión? ¿Cuándo decimos: en aquella época llegó a tener esta opinión? ¿Cuándo: ha cambiado de opinión? Etc. La figura que nos dan las respuestas a estas preguntas muestra lo que aquí se trata gramaticalmente como estado.

574. Una proposición, y por tanto en otro sentido un pensamiento, puede ser 'expresión' de la creencia, de la esperanza, de la espera, etc. Pero creer no es pensar. (Una anotación gramatical.) Los conceptos de creencia, espera, esperanza

son menos ajenos entre sí que respecto del concepto de pensar.

575. Cuando me senté en esta silla creí naturalmente que me sostendría. No pensé que se rompería.

Pero: «A pesar de todo lo que hizo, me mantuve firme en la creencia...» Aquí se piensa, y se trata por ejemplo de luchar constantemente por una determinada actitud.

576. Miro la llama de la mecha, sigo con la máxima tensión el progreso de la llama y cómo se acerca al explosivo. Quizá no pienso nada en absoluto, o una serie de pensamientos inconexos. Esto es ciertamente un caso de espera.

577. Decimos «Lo espero» cuando creemos que va a llegar, pero su llegar no nos ocupa. («Lo espero» significaría aquí «Me sorprendería que no llegara» — y a esto no se le llamará la descripción de un estado anímico.) Pero también decimos «Lo espero», cuando esto quiere decir: lo aguardo. Nos podríamos imaginar un lenguaje que en estos casos usara consecuentemente distintos verbos. Y también más de un verbo en los casos en que hablamos de 'creer', 'tener una esperanza', etc. Los conceptos de este lenguaje serían quizás más apropiados para una comprensión de la psicología que los conceptos de nuestro lenguaje.

578. Pregúntate: ¿Qué significa creer en el teorema de Goldbach? ¿En qué consiste esta creencia? ¿En un sentimiento de seguridad cuando proferimos, oímos o pensamos el teorema? (Esto no nos interesaba.) ¿Y cuáles son las características de este sentimiento? Tampoco sé hasta qué punto el sentimiento pudo haber sido producido por el teorema mismo.

¿Debo decir que la creencia es un matiz del pensamiento? ¿De dónde viene esta idea? Bueno, hay un tono de la creencia, como lo hay de la duda.

Quisiera preguntar: ¿Cómo interviene esta creencia en ese teorema? Examinemos qué consecuencias tiene esta creencia, adonde nos lleva. «Me lleva a buscar una prueba de este teorema.» — Bien; ahora examinemos también en qué consiste realmente tu búsqueda. Entonces sabremos en qué consiste la creencia en ese teorema.

579. El sentimiento de confianza. ¿Cómo se manifiesta en el comportamiento?

580. Un 'proceso interno' necesita criterios externos.

581. Una espera está incrustada en una situación, de laque surge. La espera de una explosión puede surgir, por ejemplo, de una situación, en la que es de esperar una explosión.

582. Si alguien, en vez de decir «Espero la explosión de un momento a otro», susurra: «En seguida va a estallar», sus palabras no describen ninguna sensación; aunque ellas mismas y su tono pueden ser manifestación de su sensación.

583. «Pero tú hablas como si de hecho yo no esperara, no tuviera la esperanza, ahora — ahora que creo esperar. Como si lo que ahora ocurre careciera de significado profundo.» — ¿Qué significa «Lo que ocurre ahora tiene significado» o «tiene profundo significado»? ¿Qué es una sensación profunda? ¿Podría alguien

sentir durante un segundo profundo amor o esperanza — sea lo que sea lo que precedió o siguió a ese segundo? — Lo que ocurre ahora tiene significado — en ese entorno. El entorno le da importancia. Y la palabra «esperar» se refiere a un fenómeno de la vida humana. (Una boca sonriente sólo sonríe en un rostro humano.)

584. Si estoy sentado en mi habitación con la esperanza de que N. N. venga y me traiga dinero, y se pudiera aislar un minuto de ese estado, sacarlo de su contexto: ¿acaso ya no sería lo que ocurre en él esperanza? — Piensa, por ejemplo, en las palabras que profieres durante ese tiempo. Ya no pertenecen a ese lenguaje. Y en otro entorno tampoco hay la institución del dinero.

La coronación de un rey es la figura de la pompa y la dignidad. Saca de su entorno un minuto de este suceso: al rey vestido con el manto real se le coloca la corona sobre la cabeza. — En otro entorno, sin embargo, el oro es el metal más barato, su brillo se considera vulgar. Allí la tela del manto es barata. La corona es la parodia de un sombrero decente. Etc.

585. Cuando alguien dice «Tengo la esperanza de que venga» — ¿es esto un informe sobre su estado anímico o una manifestación de su esperanza? — Por ejemplo, me lo puedo decir a mí mismo. Y a mí mismo no me doy ningún informe. Puede ser un suspiro; pero tampoco tiene por qué serlo. Si le digo a alguien «Hoy no puedo concentrar mis pensamientos en el trabajo; estoy pensando todo el tiempo en su llegada» — a eso se le llamará una descripción de mi estado anímico.

586. «He oído que vendrá; lo he estado esperando todo el día.» Esto es un informe acerca de cómo he pasado el día. — En una conversación, llego a la conclusión de que es de esperar un determinado acontecimiento, y saco esta conclusión con las palabras: «Así, pues, ahora debo esperar su llegada». A esto se le puede llamar el primer pensamiento, el primer acto de esta espera. — A la exclamación «¡Lo espero anhelante!» se la puede denominar un acto de espera. Pero también puedo proferir las mismas palabras a resultas de observarme a mí mismo, y en tal caso significarían más o menos: «Bueno, después de todo lo que ha ocurrido, lo espero a pesar de ello con anhelo». Lo que importa es: ¿Cómo se ha llegado a estas palabras?

587. ¿Tiene sentido preguntar «¿Cómo sabes que crees eso?» — y es la respuesta: «Me doy cuenta por introspección»?

En algunos casos se podrá decir algo por el estilo, en la mayoría no.

Tiene sentido preguntar: «¿La amo realmente, no me lo imagino nada más?», y el proceso de introspección es la evocación de recuerdos; de imágenes de situaciones posibles y de sentimientos que uno tendría si...

588. «Estoy dándole vueltas a la decisión de partir mañana.» (A esto se le puede llamar la descripción de un estado anímico.) — «Tus motivos no me convencen; sigo teniendo el propósito de partir mañana.» Aquí se ve uno tentado a decir que el propósito es un sentimiento. Se trata de un sentimiento de cierta rigidez; de la decisión inalterable. (Pero también aquí hay muchos sentimientos característicos

diversos, y actitudes.) — Se me pregunta: «¿Cuánto tiempo te vas a quedar aquí?» Contesto: «Mañana parto; se acaban mis vacaciones». — En cambio: al final de una pelea digo «Está bien; entonces parto mañana». Tomo una decisión.

589. «He tomado en mi corazón una decisión al respecto.» Y nos sentimos inclinados a señalar el pecho. Hay que tomar en serio psicológicamente este modo de hablar. ¿Por qué habría que tomarlo menos en serio que la afirmación deque la creencia es un estado del alma? (Lutero: «La fe se encuentra debajo del pezón izquierdo».)

590. Podría ser que alguien aprendiera el significado de P expresión «querer decir en serio lo que uno dice» por medio del gesto de apuntar el corazón. Pero entonces hay que preguntar «¿En qué se nota que lo ha aprendido?»

591. ¿Debo decir que quien tiene una intención experimenta una tendencia? ¿Que hay ciertas vivencias de tendencia? — Acuérdate de este caso: cuando en una discusión alguien quiere hacer urgentemente una observación, una objeción, ocurre a menudo que abre la boca, aspira aire y retiene la respiración; si se decide por dejar de hacer la objeción, espira el aire. La vivencia de este proceso es evidentemente la vivencia de una tendencia a hablar. Quien me observe se dará cuenta de que yo quería decir algo y luego cambié de idea. Claro que en esta situación. — En otra no interpretaría mi comportamiento de este modo, por muy característico que sea en la situación presente para la intención de hablar. ¿Y hay alguna razón para suponer que no se puede dar esta vivencia en una situación completamente distinta, en la que no tiene nada que ver con una tendencia?

592. «Pero cuando dices Tengo la intención de partir',¡sin duda es lo que quieres decir! Nuevamente es aquí el significar mental lo que le da vida a la oración. Si sólo imitaras la oración de otro, quizá para burlarte de su modo de hablar, la proferirías sin ese significar.» — Cuando filosofamos, puede que parezca así a veces. ¡Pero imaginemos situaciones realmente diversas, y conversaciones, y cómo en ellas se profiere dicha proposición! — «Descubro siempre un retintín mental; quizá no siempre el mismo». — ¿Y no había ningún retintín cuando imitabas la oración del otro? ¿Y cómo separar el 'retintín' del resto de la vivencia de hablar?

593. Una causa principal de las enfermedades filosóficas — dieta unilateral: uno nutre su pensamiento sólo de un tipo de ejemplos.

594. «¡Pero las palabras, una vez proferidas con sentido, no sólo tienen superficie, sino también una dimensión de profundidad!» Justamente ocurre algo distinto cuando se las profiere con sentido que cuando meramente se las profiere. — Cómo lo exprese yo, eso no importa. Que diga que en el caso serio tienen profundidad; o bien que ocurre algo en mí, en mi interior; o bien que tienen una atmósfera — todo ello resulta en lo mismo.

«Si todos nosotros concordamos en ello, ¿no será cierto?»

(No puedo aceptar el testimonio del otro, porque no es ningún testimonio. Sólo me

dice lo que se siente inclinado a decir.)

595. Es natural para nosotros proferir esa oración en ese contexto; y no es natural decirla aislada. ¿Hemos de decir: hay un cierto sentimiento que acompaña a cada oración al ser proferida cuando nos parece natural proferirla?

596. El sentimiento de 'familiaridad' o 'naturalidad'. Es más fácil encontrar un sentimiento de no-familiaridad o de no-naturalidad. O bien: sentimientos. Pues no todo lo que no nos es familiar nos da la impresión de no-familiaridad. Y aquí hay que preguntarse a qué llamamos «no familiar». Reconocemos como tal un guijarro que vemos en el camino, pero quizás no como el que siempre ha estado ahí. Un hombre como hombre, pero no como conocido. Hay sentimientos de intimidad; su manifestación es a veces una mirada, o las palabras «¡La vieja habitación!» (que habité hace muchos años y que vuelvo a encontrar sin que haya cambiado nada). También hay sentimientos de lo extraño: titubeo; miro al objeto o al hombre examinándolo detenidamente o con desconfianza; digo «Todo me es extraño». — Pero por el hecho de que haya este sentimiento de lo extraño no podemos decir: todo objeto que conocemos bien y que no nos es extraño nos da un sentimiento de confianza. — Es como si quisiéramos decir que el lugar que una vez tomó el sentimiento de lo extraño debería estar ocupado de alguna numera. Está presente el lugar para esa atmósfera, y si no lo toma uno, lo tomará otro.

597. Así como al alemán que habla bien inglés se le escapan germanismos, aunque no tenga que construir primero la expresión alemana y traducirla luego al inglés, es decir, habla inglés como si tradujera, 'inconscientemente', del alemán, así también creemos a menudo que a nuestro pensamiento le subyace un esquema de pensar; como si tradujéramos de un modo de pensar más primitivo al nuestro.

598. Cuando filosofamos, quisiéramos hipostasiar sentimientos donde no los hay. Nos sirven para explicarnos nuestros pensamientos.

'¡Aquí exige la explicación de nuestro pensamiento un sentimiento!' Es como si nuestra convicción satisficiera este requisito.

599. En filosofía no se sacan conclusiones. «¡Tiene que ser así!» no es una proposición filosófica. Ésta sólo constata lo que cualquiera le concede.

600. ¿Acaso todo lo que no nos llama la atención nos dala impresión de ser discreto? ¿Acaso lo usual nos da siempre la impresión de ser usual?

601. Cuando hablo de esta mesa — ¿me acuerdo de que a este objeto se le llama «mesa»?

602. Si se me pregunta «¿Has reconocido tu escritorio esta mañana cuando has entrado en tu habitación?» — yo diría sin duda «¡Claro!». Y sin embargo sería desorientador decir que había tenido lugar un acto de reconocimiento. Naturalmente, el escritorio no me era extraño; no me sorprendí al verlo, como me hubiera sorprendido si otro hubiera estado allí, o bien un objeto extraño.

603. Nadie dirá que cada vez que entro en mi habitación, en el entorno familiar, se da un reconocimiento de todo lo que veo y he visto cien veces.

604. Tenemos una falsa figura de los procesos que llamamos «reconocer»; como si el reconocer consistiera siempre en comparar dos impresiones entre sí. Es como si trajera conmigo una figura de un objeto y por relación a ella reconociera otro objeto como aquel que la figura representa. Nos parece que nuestra memoria nos proporciona una comparación de este tipo, al conservar para nosotros una figura de lo antes visto, o al permitirnos mirar hacia el pasado (como a través de un tubo).

605. Y la idea no es tanto la de que comparo el objeto con una figura que se halla junto a él, sino más bien que el objeto coincide con la figura. O sea que sólo veo uno y nodos.

606. Decimos «La expresión de su voz era auténtica». Si era inauténtica, nos imaginamos como si hubiera otra detrás de ella. — Hacia afuera hace esta cara; en el interior, en cambio, otra. — Pero esto no significa que cuando su expresión es auténtica, él haga dos caras iguales.

((«Una expresión bien determinada.»))

607. ¿Cómo se juzga la hora que es? No me refiero, sin embargo, a puntos de referencia externos, a la posición del Sol, la luminosidad dentro de la habitación, etc. — Uno se pregunta «¿Qué hora será?», se detiene un momento, quizá se imagina la esfera del reloj; y luego se dice una hora. — O bien uno considera varias posibilidades; uno imagina una hora, luego otra, y finalmente se detiene en una. Así y deformas parecidas es como ocurre. — ¿Pero acaso la ocurrencia no va acompañada de un sentimiento de convicción; y no significa esto que esta ocurrencia coincide con la hora interna? — No, no leo la hora en ningún reloj; se da un sentimiento de convicción en la medida en que me digo una hora sin la sensación de la duda, con tranquilidad y seguridad. — Pero, ¿no engrana algo al decir la hora así? — No me parece; amenos que llames así al hecho de que las reflexiones se detengan, de que te quedes con una cifra. Yo tampoco hubiera hablado nunca aquí de un 'sentimiento de convicción',sino que hubiera dicho: reflexioné un rato y al fin decidí que son las cinco y cuarto. — ¿Pero según qué criterios me decidí? Quizá hubiera dicho: «simplemente por intuición»; esto sólo significa: dejé la decisión a lo que se me ocurriera. — ¡Pero por lo menos para hacerte una idea de la hora que era tenías que ponerte en cierto estado; y ciertamente no tomas cualquier idea de la hora que es como una indicación correcta! — Ya lo dije: me pregunté «¿Qué hora será?». Es decir, no leí, por ejemplo, esta pregunta en un cuento; ni la cité como frase de otro; ni me estaba ejercitando en pronunciar esas palabras; etc. No dije las palabras bajo esas circunstancias. — Pero, entonces, ¿bajo cuáles? — Yo estaba pensando en mi desayuno y en si éste sería hoy más tarde. Tales eran las circunstancias. — ¿Pero realmente no ves que te hallabas en un estado que, aunque inaprehensible, es característico de juzgar la hora, como en una atmósfera característica de esa situación? — Sí, lo característico era que me pregunté «¿Qué hora será?» — Y si esta proposición tiene una atmósfera determinada — ¿cómo voy a separar una de la otra? Nunca se me habría ocurrido que la proposición tiene un aura tal si no hubiera pensado que también se

la puede proferir de otro modo — como cita, en broma, como ejercicio retórico, etc. Y entonces quise decir de repente, entonces me pareció repentinamente, que con esas palabras tuve que significar algo especial en algún sentido; algo distinto a los otros casos. Se me impuso la figura de la atmósfera especial; la veo literalmente ante mí — esto es, mientras no miro lo que según mi memoria realmente ha ocurrido.

Y por lo que se refiere al sentimiento de seguridad: a veces me digo «Estoy seguro de que es tal hora», con un tono de voz más o menos seguro, etc. Si preguntas por el motivo de esta seguridad, debo decir que no tengo ninguno.

Cuando digo: la leo en un reloj interno — esto es una figura a la que lo único que le corresponde es esa indicación de la hora que es. Y la finalidad de la figura es asimilar este caso al otro. Me resisto a admitir ambos como casos distintos.

608. Es de la mayor importancia la idea de la inaprehensibilidad de ese estado mental al juzgar la hora que es. ¿Porqué es inaprehensible? ¿No es porque nos negamos a atribuir al estado específico que postulamos lo que es aprehensible en nuestro estado?

609. La descripción de una atmósfera es una aplicación especial del lenguaje, para finalidades especiales.

((Interpretar el 'comprender' como una atmósfera; como acto mental. A todo se le puede añadir artificialmente una atmósfera. 'Un carácter indescriptible.'))

610. ¡Describe el aroma del café! — ¿Por qué no se puede? ¿Nos faltan las palabras? ¿Y para qué nos faltan? — ¿Pero de dónde surge la idea de que una descripción semejante debería ser posible? ¿Te ha faltado alguna vez una descripción así? ¿Has intentado describir el aroma y no lo has logrado?

((Quisiera decir «Estas notas dicen algo magnífico, pero no sé qué». Esas notas son un gesto poderoso, pero no las puedo comparar con nada que las explique. Una inclinación de cabeza profundamente seria. James: «Nos faltan las palabras.» Entonces, ¿por qué no las introducimos? ¿Qué debería ocurrir para que lo pudiéramos hacer?))

611. «El querer también es sólo una experiencia», quisiéramos decir (la 'voluntad' también sólo una 'representación'). Viene cuando viene, y no lo puedo producir.

¿No lo puedo producir? — ¿Cómo qué? ¿Qué es lo que puedo producir? ¿Con qué comparo el querer cuando digo esto?

612. Del movimiento de mi brazo, por ejemplo, no diría que viene cuando viene, etc. Y ésta es la zona en la que decimos con sentido que algo no simplemente ocurre, sino que lo hacemos. «No tengo que esperar que mi brazo se levante — lo puedo levantar.» Y aquí contrapongo, por ejemplo, el movimiento de mi brazo a la disminución del latir acelerado de mi corazón.

613. En el sentido en que yo pueda producir algo (por ejemplo, dolor de estómago por comer en exceso), también puedo producir el querer. En este sentido produzco el querer nadar al saltar al agua. Lo que quería decir era: no podría querer

el querer; es decir, no tiene sentido hablar de querer-querer. «Querer» no es el nombre de una acción y por lo tanto no lo es en particular de una acción voluntaria. Y mi incorrecto modo de expresión provino de que uno quisiera imaginarse el querer como un producir inmediato, no-causal. Esta idea se basa, sin embargo, en una analogía desorientadora; el nexo causal parece creado por un mecanismo que une dos partes de una máquina. La conexión puede desaparecer cuando se perturba el mecanismo. (Uno sólo piensa en las perturbaciones a las que un mecanismo está expuesto normalmente; no piensa en que, por ejemplo, de repente las ruedecillas pueden volverse blandas o penetrar unas en otras, etc.)

614. Cuando levanto mi brazo 'voluntariamente', no me estoy sirviendo de un medio para producir el movimiento. Tampoco mi deseo es un medio semejante.

615. «El querer, si no es una especie de desear, debe ser el actuar mismo. No puede detenerse antes del actuar.» Si es el actuar, entonces lo es en el sentido usual de la palabra; o sea: hablar, escribir, andar, levantar algo, imaginarse algo. Pero también: tratar de, intentar, esforzarse por hablar, escribir, levantar algo, imaginarse algo, etc.

616. Cuando levanto mi brazo, no he deseado previamente que se levante. La acción voluntaria excluye este deseo. Si bien puede decirse: «Espero que podré dibujar el círculo sin errores». Y con ello se expresa el deseo de que la mano se mueva de tal y cual manera.

617. Cuando cruzamos los dedos de una manera especial, muchas veces no somos capaces de mover un dedo particular si alguien nos ordena que lo movamos limitándose a señalarlo — si sólo lo muestra a nuestros ojos. En cambio, si lo toca, lo podemos mover. Quisiéramos describir esta experiencia así: no somos capaces de querer mover el dedo. El caso es muy distinto de aquel en que no somos capaces de mover el dedo porque alguien nos lo agarra. Nos sentiremos inclinados a describir el primer caso así: no puede encontrarse ningún soporte para la voluntad antes de que se mueva el dedo. Sólo cuando lo sentimos puede la voluntad saber dónde tiene que apoyarse. — Pero este modo de expresión es desorientador. Quisiéramos decir: «¿Cómo voy a saber lo que tengo que hacer con la voluntad si el sentimiento no señala el lugar?» Pero, ¿cómo sabemos, cuando el sentimiento ya está ahí, a dónde tenemos que dirigir la voluntad?

Que en este caso es como si el dedo estuviera paralizado mientras no sentimos el contacto con él, lo muestra la experiencia; pero no se podía saber a priori.

618. Nos representamos aquí al sujeto de la voluntad como algo sin masa (sin inercia); como un motor que no tiene que superar ninguna fuerza de inercia en sí mismo. Y que por tanto sólo es algo que impulsa y no algo impulsado. Es decir: puede decirse «Quiero, pero mi cuerpo no me obedece» — pero no: «Mi voluntad no me obedece». (Agustín.)

Pero en el sentido en que no puedo fracasar en querer, tampoco lo puedo intentar.

619. Y podría decirse: «Yo puedo querer en cualquier momento sólo en la

medida en que nunca puedo intentar querer.»

620. El hacer no parece tener ningún volumen de experiencia. Parece como un punto inextenso, la punta de una aguja. Esa punta parece ser el verdadero agente. Y lo que ocurre en la apariencia, sólo la consecuencia de este hacer. «Hago* parece tener un sentido determinado, separado de cualquier experiencia.

621. 621. Pero no olvidemos una cosa: cuando 'levanto el brazo', se levanta mi brazo. Y surge el problema: ¿qué es lo que resta, cuando del hecho de que levanto el brazo sustraigo el que mi brazo se levante?

((¿Son las sensaciones cinestésicas mi querer?))

622. Cuando levanto el brazo, casi nunca intento levantarlo.

623. «Quiero alcanzar esa casa a toda costa.» Pero si no hay ninguna dificultad — ¿puedo tratar de alcanzar esa casa a toda costa?

624. En el laboratorio, bajo el influjo de corrientes eléctricas, alguien dice con los ojos cerrados «Muevo mi brazo arriba y abajo» — a pesar de que el brazo no se mueve.«Tiene, pues, el sentimiento particular de este movimiento»,decimos. — Mueve con los ojos cerrados tu brazo de un lado para otro. Y ahora intenta, mientras lo haces, persuadirte deque tu brazo está quieto y de que sólo tienes unas sensaciones singulares en los músculos y las articulaciones.

625. «¿Cómo sabes que has levantado el brazo?» — «Lo siento». Así, pues, ¿lo que reconoces es la sensación? ¿Y estás seguro de que la reconoces correctamente? — Estás seguro deque has levantado el brazo; ¿no es esto el criterio, la medida, del reconocimiento?

626. «Cuando toco con un palo este objeto, tengo una sensación táctil en la punta del palo, no en la mano que lo agarra.» Si alguien dice «No es aquí en la mano donde siento dolor, sino en la muñeca», la consecuencia es que el médico examina la muñeca. ¿Pero qué diferencia hay en decir que siento la dureza del objeto en la punta del palo o bien en la mano? ¿Acaso lo que digo significa: «Es como si yo tuviera las terminaciones de los nervios en la punta del palo»? ¿En qué medida es así? — Bien, en cualquier caso me inclino a decir«Siento la dureza, etc., en la punta del palo». Y ello va acompañado del hecho de que, al tantear, no miro mi mano, sino la punta del palo; de que describo lo que siento con las palabras «Allí siento algo duro, redondo» — no con las palabras «Siento cierta presión sobre las puntas de mi pulgar, índice y dedo medio...» Si alguien me preguntara «¿Qué sientes ahora en tus dedos que agarran la sonda?», le podría responder: «No lo sé — allí siento algo duro, rugoso.»

627. Considera esta descripción de una acción voluntaria: «Tomo la decisión de tocar la campana a las cinco; y cuando den las cinco, mi brazo hará tal movimiento.» — ¿Es esto la descripción correcta y no ésta: «... y cuando den las cinco, levantaré el brazo»? — Quisiéramos completar la primera descripción así: «y he aquí que mi brazo se levanta cuando dan las cinco». Y este «he aquí que» es justamente lo que está de más aquí. <No digo: «¡He aquí que mi brazo se

levanta!» cuando lo levanto.

628. Por tanto, podríamos decir: el movimiento voluntario se caracteriza por la ausencia de asombro. Y entonces no quiero que se pregunte «¿Pero por qué no nos asombramos en tales casos?»

629. Siempre que la gente habla de la posibilidad de una precognición del futuro, se olvida del hecho de la predicción de los movimientos voluntarios.

630. Considera estos dos juegos de lenguaje:

a)Alguien le da a otra persona la orden de hacer ciertos movimientos con los brazos o de tomar ciertas posturas(profesor de gimnasia y alumno). Y una variante de este juego de lenguaje es la siguiente, el alumno se da a sí mismo las órdenes y las ejecuta.

b) Alguien observa ciertos procesos regulares — por ejemplo, las reacciones de diversos metales a los ácidos — ya continuación hace ciertas predicciones sobre las reacciones que tendrán lugar en determinados casos.

Entre estos dos juegos de lenguaje existe una evidente similitud, y también una diferencia básica. En ambos casos se podría decir que las palabras expresadas son «predicciones». ¡Pero compárese el adiestramiento que conduce a la primera técnica con el que conduce a la segunda!

631. «Ahora voy a tomar dos pildoras; en media hora vomitaré.» — No explica nada decir que en el primer caso yo soy el agente, mientras que en el segundo sólo soy el observador. O bien: que en el primer caso veo la conexión causal desde dentro, mientras que en el segundo la veo desde fuera. Y muchas cosas parecidas.

Tampoco viene al caso decir que una predicción del primer tipo no es más infalible que una del segundo.

No dije que iba a tomar dos pildoras ahora con base en observaciones de mi conducta. Los antecedentes de esta proposición eran otros. Me refiero a las ideas, acciones, etc., que condujeron a ella. Y sólo es desorientador decir: «El único supuesto esencial al proferir esa oración fue precisamente tu decisión».

632. No quiero decir: en el caso de la expresión de voluntad «Voy a tomar pildoras», la predicción es la causa — y su cumplimiento el efecto. (Esto quizá lo podría decidir una investigación fisiológica.) Pero al menos esto es cierto: Muchas veces podemos predecir la acción de una persona a partir de la manifestación de su decisión. Un juego de lenguaje importante.

633. «Antes te interrumpieron; ¿sabes todavía lo que querías decir?» — Si resulta que lo sé y lo digo, ¿significa estoque ya antes lo había pensado, sólo que no lo había dicho? No. A menos que tomes la seguridad con la que continuó la proposición interrumpida como criterio de que el pensamiento ya estaba listo entonces. — Pero claro que ya había toda clase de cosas en la situación y en mi pensamiento queme ayudaron a continuar la proposición.

634. Si prosigo la proposición interrumpida y digo que así era como la había querido proseguir antes, esto es parecido a desarrollar un curso de pensamiento a

partir de notas breves.

¿Y en tal caso no interpreto esas notas? ¿Era posible sólo una forma de proseguir bajo cualquier circunstancia? Ciertamente no. Pero yo no escogí entre estas interpretaciones. Me acordé: de que yo quería decir esto.

635. «Yo quería decir...» — Te acuerdas de diversos detalles. Pero todos ellos no muestran este propósito. Es como si se hubiera hecho la figura de una escena, pero sólo se pudieran ver de ella algunos detalles dispersos, aquí una mano,

allí un pedazo de rostro, o un sombrero — lo demás está oscuro. Y es como si yo supiera con toda certeza lo que representa la figura completa. Como si pudiera leer lo oscuro.

636. Estos 'detalles' no son irrelevantes en el sentido en que lo son otras circunstancias de las que también me puedo acordar. Pero si le digo a alguien «Por un momento quise decir...», él no puede averiguar esos detalles de ese modo, y tampoco tiene por qué adivinarlos. Por ejemplo, no tiene por qué saber que yo ya había abierto la boca para hablar. Pero él puede 'figurarse' el proceso así. (Y esta capacidad forma parte de la comprensión de mi comunicado.)

637. «Sé exactamente lo que quería decir.» Y, sin embargo, yo no lo había dicho. — Y, sin embargo, no lo leo en ningún otro proceso que haya tenido lugar entonces y del que me acuerde.

Y tampoco interpreto la situación de entonces y su prehistoria. Pues no reflexiono sobre ella y no la juzgo.

638. ¿Cómo es, entonces, que me siento inclinado a ver un acto de interpretación al decir «Por un momento lo quise engañar»?

«¿Cómo puedes estar seguro de que lo quisiste engañar por un momento? ¿Acaso no fueron tus acciones y pensamientos demasiado rudimentarios?»

¿Acaso la evidencia no puede ser demasiado escasa? Sí, cuando la buscamos, parece extraordinariamente escasa; ¿pero no es esto debido a que dejamos de lado la historia de esta evidencia? Si por un momento tuve el propósito de hacerle creer al otro que me encontraba mal, para ello era necesaria una prehistoria.

¿Acaso quien dice «Por un momento...» está realmente describiendo sólo un proceso momentáneo?

Pero tampoco la historia entera era la evidencia sobre cuya base dije «Por un momento...»

639. La opinión, quisiéramos decir, se desarrolla Pero también en esto radica un error.

640. «Este pensamiento se conecta con otros pensamientos que tuve una vez.» — ¿Cómo lo hace? ¿A través de un sentimiento de conexión? ¿Pero cómo puede el sentimiento

conectar realmente los pensamientos? — La palabra «sentimiento» es aquí muy desorientadora. Pero a veces es posible decir con certeza «Este pensamiento sé relaciona con los anteriores», sin que uno sea capaz de mostrar la relación. Esto

quizá podamos hacerlo más tarde.

641. «Si yo hubiera proferido las palabras 'Ahora quiero engañarlo', mi propósito no hubiera sido por ello más seguro.» — Pero, si hubieras proferido esas palabras, ¿tenías que hablar totalmente en serio? (Así, pues, la expresión máximamente explícita del propósito no es, por sí sola, evidencia suficiente del propósito.)

642. «En este momento lo odié» — ¿qué pasó ahí? ¿No consistió en pensamientos, sentimientos y acciones? Y si ahora reconstruyese ese momento, pondría una determinada cara, pensaría en ciertos acontecimientos, respiraría de cierta manera, produciría en mí ciertos sentimientos. Podría inventarme una conversación, toda una escena, en que se encendiera ese odio. Y yo podría actuar en esa escena consentimientos que se aproximarían a los del suceso real. En esto me ayudaría, naturalmente, el hecho de haber vivido realmente algo parecido.

643. Cuando me avergüenzo del incidente, me avergüenzo de todo: de las palabras, del tono venenoso, etc.

644. «No me avergüenzo de lo que hice entonces, sino del propósito que tenía.» — ¿Y no estaba el propósito también en lo que hice? ¿Qué justifica la vergüenza? La historia entera del incidente.

645. «Por un instante quise...» Es decir, yo tenía un determinado sentimiento, una vivencia interna; y me acuerdo

de ello. — Y ahora, ¡acuérdate con toda exactitud! En este

momento parece que la 'vivencia interna' del querer vuelve a desaparecer. En vez de ello, se acuerda uno de ideas, sentimientos, movimientos y también de conexiones con situaciones previas.

Es como si uno hubiera modificado el ajuste de un microscopio, y lo que ahora está enfocado antes no se veía.

646. «Bueno, esto sólo muestra que has enfocado mal tu microscopio. Tenías que examinar una determinada sección del preparado, y ahora ves otra.»

Hay algo de cierto en esto. Pero supón que me acuerdo (con un determinado ajuste de los lentes; de una sensación; ¿cómo puedo decir que ella es esto que llamo el «propósito»? Podría ser que a cada uno de mis propósitos le acompañara (por ejemplo) un cierto escalofrío.

647. ¿Cuál es la expresión natural de un propósito? — Contempla un gato cuando acecha un pájaro; o un animal cuando quiere huir.

((Conexión con proposiciones sobre sensaciones.))

648. «Ya no me acuerdo de mis palabras, pero me acuerdo exactamente de mi propósito: quería tranquilizarlo con mis palabras.» ¿Qué me muestra mi recuerdo; qué me trae a la mente? ¡supón que no hiciera más que traerme esas palabras!, y quizás otras que describen aún más exactamente la situación. — («Ya no me acuerdo de mis palabras, pero sí del espíritu de mis palabras.»)

649. «Así, pues, alguien que no haya aprendido ninguna lengua, ¿no puede tener cienos recuerdos?» Claro — no puede tener ningún recuerdo verbal, deseos

o temores verbales, etc. Y los recuerdos, etc., en el lenguaje no son meras representaciones deshilachadas de las verdaderas vivencias; ¿acaso lo verbal no es una vivencia?

650. Decimos que el perro teme que su dueño vaya apegarle; pero no: teme que su dueño le pegue mañana. ¿Porqué no?

651. «Me acuerdo que en ese momento me habría gustado quedarme más tiempo.» — ¿Qué figura de este deseo me viene a la mente? Ninguna. Lo que veo ante mí en el recuerdo no permite sacar ninguna inferencia sobre mis sentimientos. Y, sin embargo, me acuerdo muy claramente de que estaban presentes.

652. «Lo midió con una mirada hostil y dijo...» El lector de la narración entiende esto; no tiene ninguna duda en su mente. Ahora dices tú: «Bueno, él se imagina el significado, lo adivina.» — En general: No. En general no se imagina nada, no adivina nada. — Pero también es posible que luego resulte que la mirada y las palabras hostiles resulten no ser en serio, o que se mantenga al lector en la duda sobre si lo son o no, y que en consecuencia trate realmente de adivinar una posible interpretación. — Pero en tal caso lo que adivina es ante todo un contexto. Se dice, por ejemplo: estos dos, que aquí hacen como si fueran enemigos, en realidad son amigos, etc. ((«Si quieres entender la proposición, tienes que imaginarte el significado mental, los estados mentales.»))

653. Imagínate este caso: Le digo a alguien que he ido por cierto camino según un plano confeccionado previamente. A continuación le muestro este plano, que consiste en trazos sobre un papel; pero no puedo explicarle en qué medida estos trazos son el plano de mi excursión, no puedo darle al otro ninguna regla que permita interpretar el plano. Pero yo me atuve a ese dibujo de la manera que es característica de la lectura de mapas. A un dibujo de esta naturaleza lo podría denominar un plano 'privado'; o al fenómeno que he descrito: «seguir un plano privado». (Pero, naturalmente, sería muy fácil malentender esta expresión.)

¿Podría yo decir ahora: «Que entonces yo quería actuar así y asá, lo sé porque es como si lo leyera en un plano, aunque no hay ningún plano»? Pero esto no significa otra cosa sino que: estoy dispuesto a decir. «Leo el propósito de actuar así en ciertos estados mentales de los que me acuerdo.»

654. Nuestro error es buscar una explicación allí donde deberíamos ver los hechos como 'protofenómenos'. Es decir, donde deberíamos decir: éste es el juego de lenguaje que se está jugando.

655. No interesa la explicación de un juego de lenguaje mediante nuestras vivencias, sino la constatación de un juego de lenguaje.

656. ¿Con qué fin le digo yo a alguien que antes tuve talo cual deseo? — ¡Considera el juego de lenguaje como lo primario!. ¡Y considera los sentimientos, etc., como un modo de ver, de interpretar, el juego de lenguaje!

Se podría preguntar: ¿Cómo ha llegado el ser humano a construir las

manifestaciones verbales que llamamos «informes sobre un deseo pasado» o un propósito pasado?

657. Imaginemos que la manifestación tomara siempre esta forma: «Me dije, '¡si pudiera quedarme más tiempo!'». La finalidad al comunicar esto podría ser la de que el otro trabara conocimiento de mis reacciones. (Compárese la gramática de «vouloir dire» con la de significar.)

658. Imagínate que siempre expresáramos el propósito de un hombre diciendo: «Es como si él se hubiera dicho a sí mismo 'Quiero...'» — Ésta es la figura. Y ahora quiero saber:¿Cómo se emplea la expresión «como si se dijera a sí mismo»? Pues no significa: decirse algo a sí mismo.

659. ¿Por qué quiero, además de manifestarle lo que hice, también comunicarle una intención? — No porque la intención fuera también algo de lo que estaba ocurriendo entonces. Sino porque quiero comunicarle algo sobre mí, algo que va más allá de lo que entonces ocurrió.

Le abro mi intimidad cuando le digo lo que quería hacer. — Pero no con base en una auto-observación, sino mediante una reacción (también se podría llamar una intuición).

660. La gramática de la expresión «Entonces yo quería decir...» está emparentada con la de la expresión «Entonces yo hubiera podido continuar.»

En un caso, el recuerdo de un propósito, en el otro, el de una comprensión.

661. Recuerdo haberme referido a él. ¿Recuerdo un proceso o un estado? — ¿Cuándo empezó; cómo transcurrió; etc.?

662. En una situación sólo un poco distinta, en vez de señalar mudo con el dedo, le hubiera dicho a alguien: «Dile a N. que venga a verme». Pues bien, se puede decir que las palabras «Yo quería que N. viniera a verme» describen el estado de mi mente entonces, pero por otro lado eso no se puede decir.

663. Cuando digo «Me referí a él», puede que me venga a las mientes cierta figura, por ejemplo, de cómo lo miraba, etc.; pero la figura sólo es como la ilustración de una historia. De ella sola casi nunca se podría inferir nada; sólo cuando se conoce la historia sabe uno lo que significa la figura.

664. En el uso de una palabra se podría distinguir una 'gramática superficial' de una 'gramática profunda'. Lo que senos impone de manera inmediata en el uso de una palabra es su modo de uso en la construcción de la proposición, la parte de su uso — podría decirse — que se puede percibir con el oído. — Y ahora compárese la gramática profunda de las palabras «querer decir», por ejemplo, con lo que su gramática superficial nos haría suponer. No es de extrañar que nos sea difícil orientarnos.

665. Imagínate que alguien, con cara de dolor, señala su mejilla y dice «¡abracadabra!» — Le preguntamos «¿Qué quieres decir?», y él responde «Con ello quería decir dolor demuelas». — Tú piensas en seguida: ¿Cómo puede 'querer decir dolor de muelas' con esta palabra? O bien, ¿qué significaría: querer decir dolor con

esa palabra? Y sin embargo, en otro contexto, hubieras afirmado que la actividad mental de querer decir esto o lo otro es precisamente lo más importante en el uso del lenguaje.

Pero, cómo — ¿acaso no puedo decir «Con 'abracadabra' quiero decir dolor de muelas»? Claro que sí; pero esto es -una definición; no es una descripción de lo que ocurre en mí al proferir la palabra.

666. Imagínate que sientes dolor y que al mismo tiempo oyes que en casa del vecino están afinando un piano. Dices«Pronto terminará». ¡Hay sin duda una diferencia entre referirse al dolor o bien a la afinación del piano! — Claro; ¿pero en qué consiste esta diferencia? Lo admito: en muchos casos, a un u otro referirse corresponderá una dirección de la atención, a veces también una mirada, un gesto, o un cerrar los ojos, que es lo que se podría llamar «mirarse-hacia-dentro».

667. Imagínate que alguien simula sentir dolor y dice«Pronto disminuirá». ¿No puede decirse que se refiere al dolor? Y no obstante no concentra su atención en ningún dolor. — ¿Y qué tal si al fin digo «Ya terminó»?

668. ¿Pero no se puede también mentir al decir «Pronto terminará», refiriéndose al dolor — pero a la pregunta «¿A qué te referiste?» dar la respuesta: «Al ruido en la habitación del vecino»? En casos de este tipo, uno dice algo como: «Yo quería responder..., pero lo pensé bien y respondí...»

669. Al hablar, podemos referirnos a un objeto señalándolo. El señalar es aquí una parte del juego de lenguaje. Y entonces nos parece como si habláramos de una sensación por el hecho de que al hablar dirigimos nuestra atención a ella. Pero, ¿dónde está la analogía? Evidentemente, radica en el hecho de que se puede señalar algo mirando y escuchando.

Pero también, bajo ciertas circunstancias, el señalar el objeto del que se habla puede ser completamente inesencial para el juego de lenguaje, para el pensamiento.

670. Imagínate que llamas a alguien por teléfono y le dices: «Esta mesa es demasiado alta», mientras señalas la mesa con el dedo. ¿Qué papel juega aquí el señalar? ¿Puedo decir: me refiero a la mesa en cuestión al señalarla? ¿Para qué este señalar, para qué estas palabras y todo lo que las acompañe?

671. ¿Y qué señalo mediante la actividad interna del escuchar? ¿El sonido que llega a mis oídos y el silencio cuando no oigo nada?

Es como si el escuchar buscara una impresión auditiva y por lo tanto no puede señalarla; sólo puede señalar el lugar en el que busca.

672. Suponiendo que la actitud receptiva se pudiera denominar un 'indicar' algo — en todo caso ese algo no es la sensación que recibimos.

673. La actitud mental no 'acompaña' a la palabra en el mismo sentido en que la acompaña un gesto. (Análogamente a como alguien puede viajar solo y sin embargo acompañado de mis deseos, y como una habitación puede estar vacía y sin embargo llena de luz.)

674. ¿Decimos por ejemplo: «En realidad ahora no me estaba refiriendo a mi dolor; no he puesto suficiente atención en él»? ¿Acaso me pregunto: «¿A qué me he referido ahora con esta palabra? Mi atención estaba dividida entre mi dolor y el ruido — »?

675. «Dime lo que ocurrió en ti cuando proferiste las palabras...» — ¡La respuesta a esto no es «Me refería a...»!

676. «Con esta palabra me refería a esto» es una comunicación que se emplea de manera distinta a la de una afección del alma.

677. Por otra parte: «Antes, cuando maldijiste, ¿lo querías decir en serio?» significa más o menos: «¿Estabas realmente enojado?» — Y la respuesta puede ser dada con base en una introspección, y suele ser del tipo: «No lo quería decir muy en serio», «Lo quería decir medio en broma», etc. Aquí hay diferencias de grado.

En todo caso, también se dice: «Con estas palabras estaba medio pensando en él».

678. ¿En qué consiste este referirse (a los dolores o a la afinación del piano)? No nos viene ninguna respuesta — pues las respuestas que se nos ofrecen a primera vista no sirven. — «Y sin embargo, entonces me estaba refiriendo a lo uno y no a lo otro.» Sí — ahora lo que has hecho es repetir enfáticamente una proposición que nadie había contradicho.

679. «¿Pero puedes dudar de que te hubieras referido a esto?» — No; pero tampoco puedo estar seguro de ello, saberlo.

680. Si me dices que cuando estabas maldiciendo te referías a N., me será indiferente si al hacerlo contemplabas una figura de él, o si te lo imaginaste, o pronunciaste su nombre, etc. Las conclusiones que se desprenden de este hecho y que a mí me interesan, no tienen nada que ver con ello. Por otro lado, puede ser que alguien me explique que la maldición sólo tiene efecto cuando uno se imagina a la persona claramente, o pronuncia su nombre en voz alta. Pero nadie diría «Todo depende de cómo el que maldice se repera a su víctima».

681. Naturalmente, tampoco preguntamos: «¿Estás seguro de que lo maldijiste a él, de que estableciste la conexión con él?»

¡¿Así, pues, esta conexión es muy fácil de establecer, si uno puede estar tan seguro de ella?! Uno puede saber que no se equivoca. — Bueno, ¿puede pasarme que quiera escribirle a alguien y de hecho le escriba a otra persona? ¿Y cómo podría ocurrir esto?

682. «Dijiste 'Pronto terminará'. — ¿Pensaste en el ruido o bien en tus dolores?» Si él responde «Estaba pensando en la afinación del piano» — ¿constata él que se dio esa conexión o bien la produce con esas palabras? ¿No puedo decir ambas cosas? Si lo que dijo era cierto, ¿no se daba esa conexión — y no produce, sin embargo, una conexión que no se da?

683. Dibujo una cabeza. Tú preguntas «¿A quién se supone que representa?» —

Yo: «A N.» — Tú: «Pero no se le parece; más bien se parece a M.». — Cuando dije que representa a N. — ¿establecí una relación o bien informé acerca de ella?¿Cuál era la relación que había?

684. ¿Qué se puede decir en favor de que mis palabras describen una relación que ya se daba? Bueno, se refieren a diversas cosas que no se dieron sólo a partir del momento de ser proferidas las palabras. Dicen, por ejemplo, que yo hubiera dado entonces una determinada respuesta si se me hubiera preguntado. Y aunque esto sólo es condicional, no obstante dice algo sobre el pasado.

685. «Busca a A» no significa «Busca a B»; pero, al seguir ambas órdenes, puedo estar haciendo lo mismo.

Decir que en uno y otro caso debe pasar algo distinto sería como decir que las oraciones «Hoy es mi cumpleaños» y «El 26 de abril es mi cumpleaños» deben referirse a distintos días ya que su sentido no es el mismo.

686. «Claro que me refería a B; ni siquiera pensé en A.»«Yo quería que B viniera a verme para que...» — Todo esto indica un contexto más amplio.

687. Naturalmente, en vez de decir «Me refería a él» a veces también se puede decir «Pensaba en él»; a veces también «Sí, estábamos hablando de él». ¡Así, pues, pregúntate en qué consiste 'hablar de él'!

688. En ciertas circunstancias, podemos decir: «Cuando hablé sentí como si te lo dijera a ti». Pero esto no lo diría yo si de todos modos hubiera estado hablando contigo.

689. «Pienso en N.» «Hablo de N.»

¿Cómo hablo de él? Digo, por ejemplo, «Hoy tengo que

visitar a N.». — ¡Pero esto no es suficiente! Con «N.» podría

referirme a distintas personas que tengan este nombre. — «Por tanto, debe darse aún otra conexión de lo que digo con N., pues de lo contrario sin duda no me hubiera referido a ÉL.»

Ciertamente se da tal conexión. Sólo que no como tú te la imaginas: a saber, mediante un mecanismo mental.

(Uno compara «referirse a él» con «apuntar hacia él».)

690. Qué tal si una vez hago una observación aparentemente inocente y la acompaño de una mirada furtiva de reojo dirigida a alguien; y otra vez, con la mirada baja, hablo abiertamente sobre esa persona, que está presente, utilizando su nombre — ¿pienso realmente de manera particular en él cuando uso su nombre?

691. Cuando dibujo de memoria el rostro de N. para mi propio uso, se puede decir sin duda que con ese dibujo me refiero a él. ¿Pero de qué proceso que se dé durante el dibujo (o antes o después) podría decir yo que es el referirse?

Pues claro que quisiéramos decir: al referirse a él, apuntó hacia él. ¿Pero cómo lo hace alguien cuando trae a su memoria el rostro del otro?

Quiero decir, ¿cómo lo trae A ÉL a su memoria?

¿Cómo lo llama?

692. ¿Es correcto que alguien diga: «Cuando te di esta regla, quería decir que en tal caso debías...»? ¿Incluso si, al darle la regla, no pensaba en absoluto en ese caso? Claro que es correcto. «Querer decir» no significaba precisamente: pensar en ello. Pero la pregunta ahora es: ¿Cómo podemos juzgar si alguien quiso decir eso? — Por ejemplo, que dominaba una determinada técnica de la aritmética y del álgebra, y le dio al otro las instrucciones usuales para desarrollar una serie, sería un criterio del tipo requerido.

693. «Cuando le enseño a alguien la construcción de la serie..., quiero decir por supuesto que, en el centesimo lugar, debe escribir...» — Efectivamente: eso quieres decir. Y, evidentemente, sin necesidad de que pienses siquiera en ello. Esto te muestra cuán distinta es la gramática del verbo«querer decir» de la del verbo «pensar». ¡Y no hay nada más errado que llamar al querer decir una actividad mental! Amenos, claro está, que nos interese producir confusión.(También se podría hablar de una actividad de la mantequilla cuando sube de precio; y esto sería inofensivo si por ello no se produjeran problemas.)

Parte II

I

Podemos imaginarnos a un animal enojado, temeroso, triste, alegre, asustado. Pero, ¿esperanzado? ¿Y por qué no?

El perro cree que su dueño está en la puerta. Pero, ¿puede creer también que su dueño vendrá pasado mañana? — ¿Y qué es lo que no puede? — ¿Cómo lo hago yo? — ¿Qué puedo responder a esto?

¿Puede esperar sólo quien puede hablar? Sólo quien domina el uso de un lenguaje. Es decir, los fenómenos del esperar son modos de esta complicada forma de vida. (Si un concepto apunta a un carácter de la escritura humana, entonces no puede aplicarse a seres que no escriben.)

«Pena» nos describe un modelo que se repite con diversas variaciones en el tejido de la vida. Si en una persona alternaran las expresiones corporales de la aflicción y de la alegría, por ejemplo, con el tic-tac de un reloj, no tendríamos ni el transcurso característico del modelo de la aflicción ni el del modelo de la alegría.

«Por un segundo sintió un dolor intenso.» — ¿Por qué suena raro: «Por un segundo sintió una profunda pena»? ¿Sólo porque eso ocurre muy pocas veces?

¿Pero no sientes ahora la pena? («¿Pero no juegas ahora al ajedrez?») La respuesta puede ser afirmativa; pero esto no hace que el concepto de pena sea más parecido al de una sensación. — La pregunta era en realidad temporal y personal; no la pregunta lógica que queríamos hacer.

«Debes saberlo: tengo miedo.»

«Debes saberlo: me horroriza.» — Sí, esto también se puede decir en tono risueño.

¡¿Y quieres decirme que él no lo nota?! ¿Cómo lo sabe si no? Pero incluso si es una información, él no se entera por sus sensaciones.

Pues imagínate las sensaciones producidas por los gestos de horror: las palabras «me horroriza» también son uno de esos gestos; y cuando las oigo y siento al proferirlas, esto forma parte de las demás sensaciones. ¿Por qué el gesto no hablado debería fundamentar al hablado?

II

Con las palabras «Cuando escuché esa palabra, significó para mí...» él se refiere a un instante y a un modo de emplear la palabra (Lo que no comprendemos es, naturalmente, esa combinación.)

Y la expresión «Entonces yo quería decir...» se refiere a un instante y a una acción.

Hablo de las referencias esenciales de la manifestación, para separarlas de otras particularidades de nuestra expresión. Y son esenciales a la manifestación aquellas referencias que nos inducirían a traducir una especie de expresión que por lo demás nos es extraña a esta forma que nos es habitual.

Quien no fuera capaz de decir: la palabra «sino» puede ser un sustantivo o una conjunción, o construir oraciones en las que unas veces es una cosa y otras otra, esa persona no podría realizar simples ejercicios escolares. Pero lo que no se exige de un escolar es esto: concebir la palabra fuera de un contexto unas veces de una manera y otras de otra, o informar sobre cómo la ha concebido.

Las palabras «la rosa es roja» carecen de sentido cuando la palabra «es» tiene el significado de «es igual a». — ¿Significa esto: si profieres esa proposición y con «es» quieres decir en ella el signo de igualdad, entonces se te descompone el sentido?

Tomamos una proposición y le explicamos a alguien el significado de cada una de sus palabras; aprende así a aplicarlas y por tanto también a aplicar dicha proposición. Si, en vez de proposición, hubiésemos escogido una serie de palabras sin sentido, él no aprendería a aplicar esa serie. Y si explicamos la palabra «es» como signo de igualdad, entonces el otro no aprenderá a usar la proposición «la rosa es roja».

Y, sin embargo, también hay algo de correcto en lo de la 'descomposición del sentido'. Se halla en este ejemplo: Se le podría decir a alguien: si quieres usar expresivamente la exclamación «¡Hola!», no debes estar pensando en las olas del mar.

La vivencia de un significado y la vivencia de una figura mental. «Se vive algo en uno y otro caso», quisiéramos decir, «sólo que algo distinto. A la conciencia se le ofrece otro contenido — otro contenido es el que está ante ella». — ¿Cuál es el contenido de la vivencia de imaginarse algo? La respuesta es una figura, o una descripción. ¿Y cuál es el contenido de la vivencia del significado? No sé qué debo responder. — Si la manifestación anterior tiene algún sentido, éste es el de que ambos conceptos están relacionados entre sí de manera similar a como lo están 'rojo' y 'azul'; y esto es falso.

¿Puede fijarse la comprensión de un significado como una figura mental? Si de repente se me ocurre un significado de la palabra — ¿puede quedárseme parado ante la mente?

«Todo el plan se me presentó de golpe ante la mente y permaneció así durante cinco minutos.» ¿Por qué suena raro esto? Quisiéramos creer: lo que relampagueó y lo que permaneció, no pueden ser lo mismo.

Exclamé «¡Ahora lo tengo!» — Fue un estremecimiento repentino: entonces pude exponer el plan en todos sus detalles. ¿Qué es lo que iba a permanecer? Quizás una figura. Pero «Ahora lo tengo» no quería decir que tengo la figura.

Si a alguien se le ocurrió un significado de una palabra, y no lo volvió a olvidar, puede aplicar en lo sucesivo la palabra de ese modo.

Si a alguien se le ocurrió el significado, ahora lo sabe, y la ocurrencia fue el comienzo del saber. ¿Cómo, entonces, es esto análogo a la vivencia de una imagen?

Cuando digo «El señor Navarro no es navarro», el primer «navarro» lo quiero decir como nombre propio, el segundo, como nombre común. ¿Es preciso pues que, con el primer «navarro», pase en mi mente algo distinto de lo que pasa con el segundo? (A menos que profiera la proposición «como papagayo».) — ¡Intenta querer decir el primer «navarro» como nombre común y el segundo como nombre propio! — ¿Cómo se hace esto? Cuando yo lo hago, parpadeo por el esfuerzo, al tratar de exhibirme el significado correcto ante cada una de las dos palabras. — ¿Pero me exhibo también el significado de las palabras en el uso habitual de ellas?

Cuando profiero la oración con los significados intercambiados, se me descompone el sentido de la misma. — Bueno, se me descompone a mí, pero no al otro a quien se la estoy comunicando. ¿Qué importa, pues? — «Pero justamente al proferir la oración de la manera habitual ocurre algo determinado y distinto.» — Lo que no ocurre entonces es ese 'exhibirse el significado'.

III

¿Qué hace que mí imagen de él sea una imagen de él?

No el parecido de la figura.

A la manifestación «Ahora lo veo vivamente ante mí» se le aplica la misma pregunta que a la imagen. ¿Qué hace que esta manifestación sea una manifestación sobre él? — Nada que esté en ella o que sea simultáneo con ella ('que esté detrás de ella'). Si quieres saber a quién se refería, ¡pregúntale!

(Pero también puede ser que venga a mi mente un rostro, incluso que lo pueda dibujar, sin saber a qué persona corresponde, dónde lo he visto.)

Pero supón que alguien dibujara al imaginar, o dibujara en vez de imaginar; aunque sólo fuera con el dedo en el aire. (A esto se le podría llamar la «imagen motora».) En tal caso se podría preguntar «¿A quién representa esto?» Y su respuesta sería lo que decidiría la cuestión. — Es justamente como si hubiera dado una descripción en palabras, y ésta puede darse precisamente en vez de la imagen.

IV

«Creo que sufre.» — ¿Creo también que no es un autómata?

Sólo venciendo cierta resistencia podría yo pronunciar la palabra en estos dos contextos.

(¿O bien es así: creo que sufre; estoy seguro de que no es un autómata? ¡Esto es un sinsentido!)

Imagínate que digo de un amigo: «No es un autómata». — ¿Qué se comunica aquí y para quién sería una comunicación? ¿Para un ser humano que se encuentra con el otro en circunstancias ordinarias? ¿Qué podría comunicarle eso? (A lo sumo que él siempre se comporta como ser humano y no a veces como una máquina.)

«Creo que no es un autómata», así sin más, aún no tiene ningún sentido.

Mi actitud hacia él es una actitud hacia un alma. No tengo la opinión de que tiene un alma.

La religión enseña que el alma puede existir cuando el cuerpo está ya descompuesto. ¿Entiendo lo que enseña? — Claro que lo entiendo — me puedo imaginar algo con eso. Incluso se han pintado cuadros sobre estas cosas. ¿Y por qué habría de ser una de estas figuras sólo la reproducción incompleta del pensamiento expresado? ¿Por qué no habría de cumplir el mismo servicio que la enseñanza hablada? Y el servicio es lo que importa.

Si se nos puede imponer la figura del pensamiento en la cabeza, ¿por qué no aún más la del pensamiento en el alma?

El cuerpo humano es la mejor figura del alma humana.

¿Pero qué pasa con una expresión como: «Cuando lo dijiste, lo entendí en mi corazón»? Y al decir eso uno señala el corazón ¡¿Y acaso no se hace en serio este gesto?! Claro que se hace en serio. ¿O es uno consciente de usar tan sólo una figura? Ciertamente que no. — No es una figura que escojamos, no es una metáfora, y, sin embargo, es una expresión figurativa.

V

Imagínate que observamos el movimiento de un punto (de un punto luminoso sobre una pantalla, por ejemplo). Del comportamiento de este punto se podrían sacar importantes conclusiones de la más diversa naturaleza. ¡Pero cuántas cosas diversas pueden observarse en él! — La trayectoria del punto y algunas de sus medidas (por ejemplo, la amplitud y la longitud de onda), o bien la velocidad y la ley según la cual ésta varía, o el número, o la posición, de los lugares en los que varía repentinamente, o la curvatura de la trayectoria en esos lugares, y muchas más cosas. — Y cada una de estas características del comportamiento del punto podría ser la única que nos interesara. Por ejemplo, todo en ese movimiento nos podría ser indiferente, excepto el número de círculos trazados en un tiempo determinado. — Y si no sólo nos interesara una de estas características, sino varias de ellas, cada una de ellas podría proporcionarnos un dato particular, distinto por su naturaleza de todos los demás. Y así es con la conducta del hombre, con las diversas características que observamos de esta conducta.

Así pues, ¿la psicología trata de la conducta, no de la mente?

¿Sobre qué informa el psicólogo? — ¿Qué observa? ¿No es la conducta de los seres humanos, en particular sus manifestaciones? Pero éstas no tratan de la conducta.

«Noté que estaba de mal humor.» ¿Es esto un informe sobre la conducta o bien sobre el estado anímico? («El cielo tiene un aspecto amenazador»: ¿trata esto del presente o del futuro?) De ambas cosas; pero no yuxtapuestas; sino de la una a

través de la otra.

El médico pregunta: «¿Cómo se siente él?» La enfermera dice: «Se queja». Un informe sobre la conducta. ¿Pero tiene que existir para ambos la pregunta de si esa queja es realmente genuina, si es realmente la expresión de algo? ¿No podrían, por ejemplo, sacar la conclusión «Si se queja, tendremos que darle otra píldora calmante» — sin callarse un término intermedio? ¿Lo importante no es al servicio de qué ponen la descripción de la conducta?

«Pero entonces ellos parten justamente de una presuposición implícita.» Entonces, el proceso de nuestro juego de lenguaje se basa siempre en una presuposición implícita.

Describo un experimento psicológico: el aparato, las preguntas del experimentador, las acciones y respuestas del sujeto — y ahora digo que esto es una escena de una obra de teatro. — Entonces cambia todo. Así se dirá: Si en un libro sobre psicología se hubiera descrito ese experimento del mismo modo, la descripción del comportamiento se interpretaría justamente como una expresión de algo mental, porque presuponemos que el sujeto no nos está tomando el pelo, no se ha aprendido las respuestas de memoria, y cosas parecidas. — ¿Así pues, hacemos una presuposición?

¿Nos expresaríamos realmente así: «Naturalmente, parto de la presuposición de que...»? — ¿O, si no lo hacemos, es sólo porque el otro ya sabe esto?

¿No existe una presuposición donde existe una duda? Y la duda puede faltar por completo. La duda tiene un final.

Aquí es como con la relación: objeto físico e impresiones sensoriales. Tenemos aquí dos juegos de lenguaje y sus relaciones mutuas son de naturaleza complicada. — Si queremos llevar estas relaciones a una relación simple, nos equivocaremos.

VI

Imagínate que alguien dijera: cada una de las palabras que nos son familiares, que aparecen en un libro, por ejemplo, provoca ya en sí misma en nuestro espíritu una neblina, un 'aura' de empleos débilmente insinuados. — Como si en un cuadro cada una de las imágenes también estuviera rodeada de escenas delicadas, pintadas nebulosamente, como si fuera en otra dimensión, y nosotros viéramos las imágenes aquí en otras conexiones. — ¡Tomemos en serio este supuesto! — Entonces se ve que no puede explicar la intención.

En efecto, si fuera así: que tuviéramos presentes a medias las posibilidades de empleo de una palabra al hablar o al escuchar — si fuera así, esto valdría solamente para nosotros.

Pero nos entendemos con los demás, sin saber si ellos también tienen estas experiencias.

¿Qué le replicaríamos a alguien que nos comunica que en él la comprensión es un proceso interno? — ¿Qué le replicaríamos si dijera que en él el saber jugar al ajedrez

es un proceso interno? — Que a nosotros no nos interesa nada delo que ocurre dentro de él cuando queremos saber si sabe jugar al ajedrez. — Y si él respondiera a esto que justamente sí nos interesa: — a saber, que él sepa o no jugar al ajedrez — ,tendríamos que hacerle notar los criterios que nos demostrarían su capacidad, y por otro lado los criterios para los 'estados internos'.

Incluso si alguien tuviera una determinada capacidad sólo cuando sintiera algo determinado y en la medida en que lo sintiera, este sentimiento no sería la capacidad.

El significado no es la vivencia que se tiene al oír o pronunciar la palabra, y el sentido de la oración no es el complejo de estas vivencias. — (¿Cómo se compone el sentido de la oración «Todavía no lo he visto» de los significados de las palabras que contiene?) La oración se compone de esas palabras, y esto es suficiente.

Cada palabra — quisiéramos decir — puede ciertamente tener un carácter distinto en distintos contextos, pero siempre tiene un único carácter — un único rostro. Éste nos mira. — Pero también un rostro pintado nos mira.

¿Estás seguro de que hay un único sentimiento del «si»; y no quizás varios? ¿Has intentado proferir la palabra en contextos muy diversos? Por ejemplo, cuando en ella está el acento principal de la oración, y cuando está en la palabra siguiente.

Imagínate que encontrásemos un hombre que acerca de los sentimientos que contienen sus palabras nos dijera: que para él «si» y «pero» tienen el mismo sentimiento. — ¿No deberíamos creerlo? Quizás nos extrañaría. «No juega nuestro juego en absoluto», quisiéramos decir. O también: «Éste **es** un tipo diferente.»

¿No creeríamos que él entiende las palabras «si» y «pero» igual que nosotros cuando las emplea como nosotros?

Se aprecia mal el interés psicológico del sentimiento del
«si» cuando uno lo considera como correlato obvio de un significado; más bien hay que verlo en otro contexto, en el de las circunstancias particulares en las que se presenta.

¿No tiene uno nunca el sentimiento del «si», cuando no profiere la palabra «si»? En todo caso sería curioso que sólo esta causa produjera dicho sentimiento. Y esto vale en general para la 'atmósfera' de una palabra: — ¿por qué se considera tan obvio que sólo esta palabra tenga esta atmósfera?

El sentimiento del «si» no es un sentimiento que acompañe a la palabra «si».

El sentimiento del «si» debería ser comparable al 'sentimiento' particular que nos provoca una frase musical. (Un sentimiento de esta clase se describe a veces diciendo «Aquí es como si se sacara una conclusión», o bien, «Quisiera decir 'por lo tanto...'», o «en este caso siempre quisiera hacer un gesto — » y entonces uno lo hace.)

¿Pero puede separarse este sentimiento de la frase? Y, sin embargo, no es la frase misma; pues alguien la puede oír sin ese sentimiento.

¿Es en esto parecido a la 'expresión' con la que se toca la frase musical?

Decimos que este pasaje nos provoca un sentimiento muy especial. Lo cantamos para nosotros mismos, y al hacerlo lo acompañamos de un determinado movimiento, quizá también tenemos alguna sensación particular. Pero estos acompañamientos — el movimiento, la sensación — no los reconoceríamos en absoluto en otro contexto. Son completamente vacíos, excepto justamente cuando cantamos ese pasaje.

«Lo canto con una expresión muy determinada.» Esta expresión no es algo que se pueda separar del pasaje. Es otro concepto. (Otro juego.)

La vivencia es este pasaje, tocado así (así como lo hago ahora; una descripción sólo la podría insinuar).

La atmósfera inseparable de la cosa — por tanto no es ninguna atmósfera.

Lo que está íntimamente asociado, lo que fue íntimamente asociado, eso parece concordar. ¿Pero cómo lo parece? ,;Cómo se manifiesta el hecho de que parezca concordar? Más o menos
así: no podemos imaginarnos que el hombre que tenía este nombre, este rostro, esta caligrafía, no produjera estas obras, sino otras muy distintas (las de otro gran hombre). ¿No nos lo podemos imaginar? ¿Acaso lo intentamos? — Podría ser así: Oigo decir que alguien pinta un cuadro «Beethoven escribiendo la Novena Sinfonía». Me puedo imaginar fácilmente lo que se podría ver en un cuadro así. ¿Pero qué tal si alguien quisiera representar el aspecto que habría tenido Goethe al escribir la Novena Sinfonía? No podría imaginarme nada que no fuera penoso y ridículo.

VII

Gente que, después de despertar, nos cuenta ciertos hechos (que estuvieron en tal o cual lugar, etc.). Entonces les enseñamos la expresión «he soñado», a la cual sigue el relato. Luego les pregunto a veces «¿Has soñado algo hoy?» y recibo una respuesta afirmativa, o una negativa, a veces el relato de un sueño, a veces no. Este es el juego de lenguaje. (Ahora he supuesto que yo mismo no sueño. Pero yo tampoco tengo nunca el sentimiento de una presencia invisible y otros en cambio lo tienen, y les puedo preguntar sobre sus experiencias.)

¿Tengo que hacer entonces una suposición acerca de si a esa gente la ha engañado la memoria o no; acerca de si durante el sueño realmente vieron esas figuras ante sí, o sólo les parece así al despertar? ¿Y qué sentido tiene esta pregunta? — ¡¿Y qué interés?! ¿Nos preguntamos eso jamás cuando alguien nos relata su sueño? Y si no es así — ¿es porque estamos seguros de que su memoria no lo habrá engañado? (Y supongamos que fuera una persona con una memoria especialmente mala. —)

¿Y significa esto que carece de sentido plantear jamás la pregunta acerca de si un sueño se da realmente mientras se está dormido, o bien es un fenómeno de la memoria que ocurre al despertar? Esto dependerá del empleo de la pregunta.

«Parece que la mente puede darle significado a la palabra» — ¿no es esto como si yo dijera: «Parece que en el benzol los átomos de carbono están en los ángulos de un hexágono»? Esto no es una apariencia; es una figura.

La evolución de los animales superiores y del hombre, y el despertar de la conciencia en un determinado nivel. La figura es más o menos ésta: el mundo, a pesar de todas las vibraciones del éter, está a oscuras. Pero un día, el hombre abre sus ojos videntes y se hace la luz.

Nuestro lenguaje describe en primer lugar una figura. Lo que debe ocurrir con esta figura, cómo hay que emplearla, aún está oscuro. Pero lo que está claro es que eso hay que averiguarlo si se quiere entender el sentido de nuestra aserción. Pero parece como si la figura nos facilitara esta tarea; indica ya un determinado empleo. Así es como nos toma el pelo.

VIII

«Mis sensaciones anestésicas me instruyen sobre los movimientos y posiciones de mis miembros.»

Dejo que mi índice haga un ligero movimiento pendular de pequeña amplitud. Apenas lo noto, o no lo noto en absoluto. Quizás un poco en la punta del dedo, como una ligera tensión. (Nada en la articulación.) ¿Y esta sensación me instruye sobre el movimiento? — pues yo puedo describir el movimiento exactamente.

«Pero lo tienes que sentir, de lo contrario no sabrías (sin mirar) cómo se mueve tu dedo.» Pero «saberlo» sólo significa poderlo describir. — Puedo indicar la dirección de la que proviene un sonido sólo porque afecta a un oído más que al otro; pero esto no lo siento en el oído; pero tiene este efecto: yo 'sé' de qué dirección proviene el sonido; por ejemplo, miro en esa dirección.

Así ocurre también con las ideas de que un rasgo de la sensación de dolor nos debe instruir sobre su lugar en el
cuerpo y de que un rasgo de la figura mnémica nos debe instruir sobre el tiempo que le corresponde.

Una sensación puede instruirnos sobre el movimiento o posición de un miembro. (Por ejemplo, quien no supiera, como una persona normal, si su brazo está estirado o no, podría convencerse de ello mediante un dolor agudo en el codo.) — Y así también, el carácter de un dolor nos puede instruir sobre el lugar de la herida. (Y lo amarillento de una fotografía sobre su edad.)

¿Cuál es el criterio para saber que una impresión sensorial me instruye sobre la forma y el color?

(Qué impresión sensorial? Pues ésta; la describo mediante palabras o mediante una figura.

Y ahora: ¿qué sientes cuando tus dedos se hallan en esta posición? — «¿Cómo vamos a explicar un sentimiento? Es algo inexplicable, singular.» ¡Pero el uso de las

palabras sí se debe poder enseñar!

Lo que ando buscando es la diferencia gramatical.

¡Prescindamos del sentimiento cinestésico! — Quiero describirle un sentimiento a alguien y le digo «Hazlo así, entonces lo lograrás», mientras mantengo mi brazo o mi cabeza en determinada posición. ¿Es esto la descripción de un sentimiento', ¿y cuándo diré que él ha comprendido cuál es el sentimiento al que me he referido? — A continuación, él tendrá que dar otra descripción del sentimiento. ¿Y de qué tipo deberá ser?

Digo «Hazlo así, entonces lo lograrás». ¿No puede haber ahí ninguna duda? ¿No debe haber alguna si nos estamos refiriendo a un sentimiento?

Esto se ve así; esto sabe así; esto se siente así. «Esto» y «así» deben explicarse de diferentes maneras.

Un 'sentimiento' es algo que tiene un interés muy específico para nosotros. Y ello incluye, por ejemplo, el 'grado del sentimiento', su 'lugar', el hecho de que un sentimiento pueda ser acallado por otro. (Si el movimiento es muy doloroso, de modo que el dolor acalla cualquier otra sensación leve en ese lugar, ¿resulta por ello incierto que tú hayas hecho realmente ese movimiento? ¿Podría llevarte quizás a que te convencieras con los ojos?)

IX

Quien observa el propio pesar, ¿con qué sentidos lo hace? ¿Con un sentido especial; con un sentido que siente el pesar? Entonces, ¿lo siente distinto cuando lo observa? ¿Y cuál observa; el que sólo está ahí mientras es observado?

Observar' no crea lo observado. (Ésta es una constatación conceptual.)

O bien: yo no 'observo' aquello que sólo surge mediante la observación. El objeto de la observación es otro.

Un contacto que ayer todavía era doloroso, hoy ya no lo es.

Hoy siento el dolor sólo si pienso en él. (Es decir: bajo ciertas circunstancias.)

Mi pesar ya no es el mismo: un recuerdo que aún me era insoportable hace un año, hoy ya no lo es para mí.

Esto es el resultado de una observación.

¿Cuándo se dice que alguien observa? Más o menos: cuando se sitúa en una posición favorable para recibir ciertas impresiones, para (por ejemplo) describir lo que éstas le enseñan.

Si hubiéramos adiestrado a alguien para que emitiera un determinado sonido al ver algo rojo, otro sonido al ver algo amarillo, y así sucesivamente para los demás colores, no por ello diríamos que esa persona describe los objetos según sus colores. Aunque nos podría ayudar en una descripción. Una descripción es una representación figurativa de una distribución en un espacio (de tiempo, por ejemplo).

Dejo que mi mirada pasee por una habitación, repentinamente se fija en un objeto

de notable coloración roja y digo «¡Rojo!» — con ello no he hecho ninguna descripción.

¿Son las palabras «Tengo miedo» la descripción de un estado anímico?

Digo «Tengo miedo», el otro me pregunta: «¿Qué fue eso? ¿Un grito de temor; o quieres comunicarme cómo te sientes; o es una consideración sobre tu estado presente?» — ¿Podría darle yo siempre una respuesta clara? ¿No podría dársela nunca?

Podemos imaginarnos cosas muy diversas, por ejemplo: «¡No, no! ¡Tengo miedo!»

«Tengo miedo. Desgraciadamente, tengo que admitirlo.»

«Todavía tengo un poco de miedo, pero ya no tanto como antes.»

«En el fondo, sigo teniendo miedo, aunque no me lo quiero confesar.»

«Me atormento a mí mismo con toda clase de pensamientos de temor.»

«Tengo miedo — ¡ahora que debería ser valiente!»

A cada una de estas proposiciones le corresponde un determinado tono de voz, a cada una un contexto distinto.

Podríamos imaginar seres humanos que, por así decir, pensaran de modo mucho más preciso que nosotros y que usaran varias palabras donde nosotros sólo usamos una.

Nos preguntamos «¿Qué significa 'tengo miedo' realmente, a qué apunto con ello?» Y, naturalmente, no viene ninguna respuesta, o viene una que no basta.

La pregunta es: «¿En qué género de contexto está?»

No surge ninguna respuesta cuando quiero responder a la pregunta «¿A qué apunto?», «¿Qué estoy pensando?» repitiendo la manifestación de temor, y al mismo tiempo me examino atentamente, por así decir, observo mi alma con el rabillo del ojo. Pero claro que en un caso concreto puedo preguntar «¿Por qué he dicho esto, qué pretendía con ello?» — y también podría contestar a la pregunta; pero no con base en la observación de los fenómenos concomitantes del hablar. Y mi respuesta completaría, parafrasearía la manifestación anterior.

¿Qué es el miedo? ¿Qué significa «tener miedo»? Si lo quisiera explicar con una única exhibición — actuaría como si tuviera miedo.

¿Podría representar también así la esperanza? Apenas. ¿O incluso el creer?

Describir mi estado anímico (el de miedo, por ejemplo); eso lo hago en un determinado contexto. (Así como una determinada acción sólo es un experimento en un determinado contexto.)

¿Es pues tan asombroso que yo use la misma expresión en juegos diversos? ¿Y a veces también, por así decir, entre los juegos?

¿Y acaso hablo siempre con un propósito muy definido? — ¿Y lo que digo carece por ello de sentido?

Cuando en un funeral alguien empieza un discurso con las palabras «Nos aflige la muerte de nuestro...», esto pretende ser la expresión de una aflicción; no se trata

de comunicar algo a los presentes. Pero rezando ante la tumba, estas palabras serían una especie de comunicado.

El problema es ciertamente éste: El grito, al cual no se le puede llamar una descripción, que es más primitivo que cualquier descripción, no obstante sirve como una descripción de la vida anímica.

Un grito no es una descripción. Pero hay transiciones. Y las palabras «Tengo miedo» podrían estar más próximas o más alejadas de un grito. Puede que estén muy cerca de él, y pueden estar completamente alejadas de él.

No siempre diremos de alguien que él se lamenta porque dice que siente dolor. Por lo tanto, las palabras «Siento dolor» pueden ser un lamento, y también otra cosa.

Pero si «Tengo miedo» no siempre es algo parecido a un lamento, y a veces por otro lado sí lo es, ¿por qué entonces tiene que ser siempre la descripción de un estado anímico?

X

¿Cómo hemos llegado alguna vez a usar una expresión como «Creo que...»? ¿Hemos puesto alguna vez la atención en un fenómeno (del creer)?

¿Nos habíamos observado a nosotros mismos y a los demás, y habíamos encontrado así el creer?

La paradoja de Moore se puede expresar así: la aserción «Creo que esto es así» se usa de manera similar a la afirmación «Esto es así»; y, no obstante, la suposición de que yo creo que esto es así no se usa de manera similar a la suposición de que esto es así.

¡Parece aquí como si la aserción «Creo» no fuera la aserción de lo que supone la suposición «creo»!

Asimismo: el enunciado «Creo que va a llover» tiene un sentido análogo, es decir, un uso análogo, a «Va a llover», pero «Entonces creí que iba a llover» no tiene un uso análogo a «Entonces llovió».

«¡Sin embargo, 'Creí' en el pasado debe decir justamente eso que dice 'Creo' en el presente!» — ¡No obstante, $(-1)^{1/2}$ debe significar para (-1) justamente lo que significa $(1)^{1/2}$ para 1! Esto no quiere decir nada.

«En el fondo, con las palabras 'Creo que...' describo el propio estado mental — pero esta descripción es aquí indirectamente una aserción del mismo hecho creído.» — Como, bajo ciertas circunstancias, puedo describir una fotografía para describir aquello de lo que es una fotografía.

Pero entonces también debo poder decir que la fotografía es buena. O sea, también: «Creo que llueve y mi creencia es confiable, por tanto confío en ella». — Entonces, mi creencia sería una especie de impresión sensorial.

Uno puede desconfiar de los propios sentidos, pero no de la propia creencia.

Si hubiera un verbo con el significado de 'creer falsamente', no tendría sentido usarlo en la primera persona del presente de indicativo.

No tomes como algo natural, sino como algo curioso, que los verbos «creer», «desear», «querer», tengan todas las formas gramaticales que también tienen «cortar», «masticar», «correr».

El juego de lenguaje de dar parte puede emplearse de tal manera que el parte no esté destinado a instruir al receptor sobre su supuesto objeto; sino sobre el que da parte.

Así es, por ejemplo, cuando el maestro examina al alumno. (Podemos medir para poner a prueba la vara de medir.)

Supongamos que yo introdujera una expresión — por ejemplo, ésta: «Creo» — de la siguiente manera: debe anteponerse al parte siempre que éste sirva para dar información del mismo que da el parte. (La expresión, pues, no tiene por qué ir acompañada de ninguna incertidumbre. Ten en cuenta que la incertidumbre de la aserción también se puede expresar de modo impersonal: «Puede que hoy venga.») — «Creo que..., y no es así» sería una contradicción.

«Creo que...» ilumina mi estado. De esta manifestación se pueden inferir conclusiones sobre mi conducta. O sea que aquí hay un parecido con las manifestaciones de los cambios de emoción, de humor, etc.

Pero si «Creo que esto es así» ilumina mi estado, entonces también lo hace la aserción «Esto es así». Pues el signo «Creo» no lo puede hacer; a lo sumo lo puede insinuar.

Un lenguaje en el que «Creo que esto es así» sólo se expresa mediante el tono de la aserción «Esto es así». En vez de «Él cree» allí se dice «Él se inclina a decir...» y también existe la suposición (el subjuntivo) «Supongamos que yo esté inclinado, etc.», pero no la manifestación: «Me inclino a decir».

La paradoja de Moore no existe en este lenguaje; pero en vez de eso hay un verbo al que le falta una forma.

Pero esto no debería sorprendernos. Piensa que podemos predecir la propia acción futura en la manifestación del propósito.

Digo del otro «Parece creer que...» y otros lo dicen de mí. Ahora bien, ¿por qué no lo digo nunca de mí mismo, ni siquiera cuando los demás lo dicen de mí con razón? — ¿Acaso no me veo y me oigo a mí mismo? — Puede decirse esto.

«Uno siente la convicción en sí mismo; no la infiere de las propias palabras, o del tono de la voz.» — Lo cierto es: no se infiere la propia convicción de las propias palabras; ni tampoco se infieren las acciones que resultan de aquélla.

«Aquí parece como si la aserción 'Creo' no fuera la aserción de lo que supone la suposición.» — Estoy pues tentado a buscar otra terminación del verbo en la primera persona del presente de indicativo.

Pienso esto: creer es un estado del alma. Dura; e independientemente del transcurso de su expresión en una oración, por ejemplo. Es por tanto una especie de disposición del que cree. Ella se me revela, en el otro, por su conducta; sus palabras. Y, de hecho, lo mismo por una manifestación del tipo «Creo que...», que por una

simple aserción. — Ahora bien, ¿cómo es la cosa conmigo: cómo reconozco en mí mismo la propia disposición? — Yo tendría que hacer como el otro, poner atención en mí, escuchar mis palabras, sacar conclusiones de ellas.

Hacia mis propias palabras tengo una actitud completamente distinta a la de los demás.

Podría encontrar aquella terminación si pudiera decir «Parezco creer».

Si yo escuchara el discurso que sale de mi boca, podría decir que es otro el que habla por mi boca.

«A juzgar por lo que digo, creo esto.» Bueno, podríamos imaginar circunstancias en las que estas palabras tendrían sentido.

Y entonces alguien también podría decir «Llueve y no lo creo», o «Me parece que mi ego cree esto, pero no es así». Para ello, uno tendría que imaginarse un comportamiento que indicara que hay dos seres que hablan por mi boca.

La línea está ya en la suposición de modo distinto al que tú piensas.

En las palabras «Supongamos que yo crea...» ya presupones toda la gramática de la palabra «creer», el uso habitual que tú dominas. — No supones una situación de las cosas que se te presente, por así decir, unívocamente mediante una figura ante los ojos, de modo que pudieras pegar luego a esta suposición una aserción distinta a la habitual. — No sabrías en absoluto qué estás suponiendo (es decir, qué es lo que se sigue, por ejemplo, de una suposición de esta clase), si no estuvieras ya acostumbrado al uso de «creer».

Piensa en la expresión «Digo que...», por ejemplo, en «Digo que hoy va a llover», que simplemente equivale a la aserción «Va a...». «Él dice que va a,...» significa más o menos «Él cree que va a...». «Supongamos que yo diga...» no significa: Supongamos que hoy va a...

Aquí se tocan diversos conceptos y prosiguen juntos un trecho del camino. Mas no hay que creer que todas las líneas forman círculos.

Considera también la ilegítima proposición: «Puede que esté lloviendo; pero no llueve.»

Y aquí hay que guardarse de decir: «Puede que esté lloviendo» quiere decir en realidad: creo que va a llover. — Entonces, a la inversa, ¿por qué esto último no habría de querer decir aquello?

No consideres la aserción tímida como aserción de la timidez.

XI

Dos usos de la palabra «ver».

Uno: «¿Qué ves allí?» — «Veo esto» (a lo cual sigue una descripción, un dibujo, una copia). El otro: «Veo una semejanza entre estos dos rostros» — aquel a quien se lo comunico puede ver los rostros tan claramente como yo mismo.

Lo importante: La diferencia de categoría entre ambos Objetos' del ver.

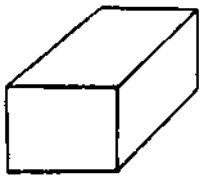
Uno podría dibujar exactamente ambos rostros; el otro, ver en ese dibujo la semejanza que no vio el primero.

Contemplo un rostro, y de repente me percato de su semejanza con otro. Veo que no ha cambiado; y sin embargo, lo veo distinto. A esta experiencia la llamo «observar un aspecto».

Sus causas interesan a los psicólogos.

A nosotros nos interesa el concepto y su ubicación entre los conceptos de experiencia.

Podríamos imaginar que, en varios pasajes de un libro, por ejemplo, de un libro de texto, apareciera la ilustración



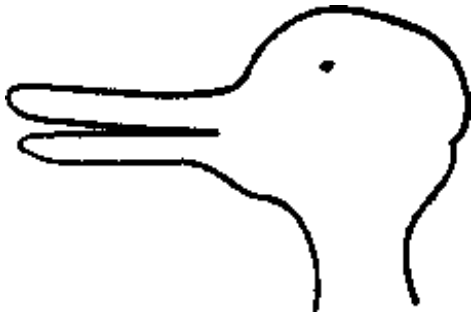
En el texto correspondiente se habla cada vez de algo distinto: una vez, de un cubo de vidrio; otra vez de una caja abierta vuelta boca abajo; otra, de un armazón de alambre que tiene esta forma; otra, de tres tablas que forman un ángulo. El texto interpreta cada vez la ilustración.

Pero también podemos ver la ilustración unas veces como una cosa, otras veces como otra. — O sea que la interpretamos, y la vemos tal como la interpretamos.

A esto quizás se quisiera responder: La descripción de la experiencia inmediata, de la vivencia visual, mediante una interpretación es una descripción indirecta. «Veo la figura como caja» significa: tengo una determinada vivencia visual que por experiencia sé que acompaña a la interpretación de la figura como caja, o a la contemplación de una caja. Pero si significara esto, entonces yo tendría que saberlo. Yo debería poderme referir a la vivencia directa, y no sólo indirectamente. (Así como no necesariamente debo hablar del rojo como del color de la sangre.)

La siguiente imagen, que he sacado de Jastrow,[3] se llamará en las observaciones que siguen la cabeza-C-P. Se la puede ver como cabeza de conejo o como cabeza de pato.

[3] Fact and Fable in Psychology.



Y tengo que hacer una distinción entre el 'ver continuo' de un aspecto y el 'fulgurar' de un aspecto.

Puede que me hubiera sido mostrada la figura, y que yo nunca hubiera visto en ella otra cosa que un conejo.

En este punto es útil introducir el concepto de objeto figurativo. Un 'rostro figurativo', por ejemplo, sería la imagen

En ciertos respectos, me puedo comportar con él como con un rostro humano. Puedo estudiar su expresión, reaccionar ante él como ante la expresión de un rostro humano. Un niño puede hablarle a un hombre figurativo o a un animal figurativo, tratarlo como trata a las muñecas.

Así pues, de buenas a primeras yo podría ver la cabeza-C-P simplemente como conejo figurativo. Es decir, si se me hubiera preguntado «¿Qué es esto?», o «¿Qué ves allí?», yo habría respondido: «Un conejo figurativo». Si se me hubiera preguntado a continuación qué es eso, yo lo hubiera explicado señalando figuras de conejos, quizás conejos reales, hubiera hablado de la vida de esos animales o los hubiera imitado.

A la pregunta «¿Qué ves allí?» no hubiera respondido: «Esto lo veo ahora como un conejo figurativo». Sencillamente hubiera descrito la percepción; justamente como si mis palabras hubieran sido «Allí veo un círculo rojo». —

No obstante, otra persona hubiera podido decir de mí: «Ve la figura como conejo figurativo».

Decir «Ahora veo esto como...» hubiera tenido para mí tan poco sentido como decir al ver un cuchillo y un tenedor: «Ahora veo esto como un cuchillo y un tenedor». Esta manifestación no se entendería. — Como tampoco ésta; «Para mí esto es ahora un tenedor», o «Esto también podría ser un tenedor».

Asimismo, lo que se reconoce en la mesa como cubiertos tampoco se 'considera' como cubiertos; como tampoco al comer intentamos o nos esforzamos por mover la boca.

A quien dice «Ahora esto es para mí un rostro» se le puede preguntar: «¿A

qué transformación aludes?»

Veo dos figuras; en una, la cabeza-C-P rodeada de conejos, en la otra de patos. No me percato de la igualdad. ¿Se sigue de ahí que en ambos casos veo algo distinto? — Nos da una razón para usar aquí esta expresión.

«¡Lo veía muy distinto, nunca lo hubiera reconocido!» Bueno, esto es una exclamación. Y también tiene una justificación.

Nunca se me hubiera ocurrido sobreponer las dos cabezas de esta manera, compararlas así. Pues sugieren otro modo de comparación.

La cabeza vista así no tiene la menor semejanza con la cabeza vista así — aunque son congruentes.

Me muestran un conejo figurativo y me preguntan lo que es; digo «Es un conejo». No «Ahora esto es un conejo». Comunico mi percepción. — Me muestran la cabeza-C-P y me preguntan lo que es; en tal caso puede que yo diga «Esto es una cabeza-C-P». Pero también puedo reaccionar de manera muy distinta a la pregunta. — La respuesta de que es una cabeza-C-P es nuevamente el comunicado de mi percepción; la respuesta «Ahora es un conejo» no lo es. Si yo hubiera dicho «Es un conejo», se me habría escapado la ambigüedad y habría informado sobre mi percepción.

El cambio de aspecto. «¡Ciertamente dirías que la figura ha cambiado ahora completamente!»

¿Pero qué es lo que es distinto: mi impresión? ¿Mi actitud? — ¿Puedo decirlo? Describo el cambio como una percepción, como si el objeto se hubiera modificado ante mi vista.

«Ahora lo que veo es esto», podría decir yo (por ejemplo, señalando otra figura). Es la forma de dar parte de una nueva percepción.

La expresión del cambio de aspecto es la expresión de una nueva percepción, junto con la expresión de la percepción inmodificada.

De repente veo la solución de un acertijo gráfico. Donde estaban antes unas ramas está ahora una forma humana. Mi impresión visual ha cambiado y me doy cuenta de que no sólo tiene color y forma, sino también una Organización' muy determinada. — Mi impresión visual ha cambiado; — ¿cómo era antes; cómo es ahora? — Si lo represento mediante una copia exacta — ¿y acaso no es esto una buena representación? — no se ve ningún cambio.

Y no vayas a decir «Mi impresión visual no es el dibujo; es esto — algo que no puedo mostrar a nadie». — Claro que no es el dibujo, pero tampoco es nada de la misma categoría que yo traigo dentro de mí.

El concepto de 'figura interna' es desorientador, pues el modelo para este concepto es la 'figura externa'; y sin embargo, los usos de estos términos conceptuales no son más semejantes entre sí que los de «cifra» y «número». (En efecto, si alguien quisiera llamar al número la 'cifra ideal', podría producir con ello una confusión parecida.)

Si alguien compara la Organización' de una impresión visual con los colores y las formas, es que parte de que la impresión visual es un objeto interno. Claro que este objeto resulta ser de este modo una quimera; una creación que oscila extrañamente. Porque ahora la semejanza con la figura ha sido destruida.

Si yo sé que hay aspectos diversos del esquema cúbico, para averiguar lo que ve la otra persona, puedo inducirla a que, además de la copia, haga un modelo de lo visto, o puedo mostrárselo; incluso si él no sabe en absoluto para qué exijo dos explicaciones.

Pero en el cambio de aspecto la cosa cambia. La única expresión posible de la vivencia es ahora lo que antes, con la copia, parecía ser, o incluso era, una especificación inútil.

Y basta esto para descartar la comparación de la Organización' con el color y la forma en la impresión visual.

Cuando vi la cabeza-C-P como C, lo que vi fue: estas formas y colores (las reproduzco exactamente) — y además algo así como: y entonces señalo una serie de diferentes figuras de conejos. — Esto muestra la diversidad de los conceptos.

El Ver como...' no pertenece a la percepción. Y por esto es como ver en un sentido y en otro no lo es.

Miro un animal; me preguntan: «¿Qué ves?» Respondo: «Un conejo.» — Veo un paisaje; de repente pasa corriendo un conejo. Exclamo «¡Un conejo!»

Ambas cosas, el parte y la exclamación, son expresiones de la percepción y de la vivencia visual. Pero la exclamación lo es en un sentido distinto al parte. Se nos escapa. — Está asociada a la vivencia de manera análoga a como lo está el grito al dolor.

Pero como es la descripción de una percepción, también
se la puede llamar expresión de un pensamiento. — Quien
contempla el objeto, no tiene por qué estar pensando en él; pero quien tiene la vivencia visual cuya expresión es la exclamación, ése piensa también en lo que ve.

Y por eso el fulgurar del aspecto aparece a medias como vivencia visual y a medias como un pensamiento.

Alguien ve de repente un fenómeno ante sí que no reconoce (puede ser un objeto que le es familiar, pero en una posición o bajo una iluminación desacostumbradas); quizás el no-reconocimiento sólo dura unos segundos. ¿Es correcto decir que él tiene una vivencia visual distinta a la que tiene aquel que reconoce el objeto inmediatamente?

¿Acaso alguien no podría describir la forma desconocida que surge ante él con la misma exactitud que yo, que estoy familiarizado con ella? ¿Y no es esto la respuesta? — Claro que en general no será así. Y su descripción será muy distinta. (Por ejemplo, yo diré «El animal tenía orejas largas» — y él: «Había allí dos largos apéndices» y luego los dibuja.)

Me encuentro con alguien, a quien no había visto desde hacía años; lo veo

claramente, pero no lo reconozco. De repente lo reconozco, veo en su rostro cambiado el anterior. Creo que ahora lo retrataría de manera distinta, si supiera pintar.

Si ahora reconozco a mi conocido entre la multitud, después de haber estado mirando quizá largo tiempo en su dirección — ¿es esto un ver particular? ¿Es un ver y un pensar? ¿O una fusión de ambos — como casi quisiera decir?

La pregunta es: ¿Por qué quiere uno decir esto?

La misma expresión, que también es un parte de lo visto, es ahora exclamación del reconocimiento.

¿Cuál es el criterio de la vivencia visual? — ¿Cuál debe ser el criterio?

La representación de ´Io que se ve'.

El concepto de representación de lo visto, así como el de copia, es muy elástico, y con él lo es el concepto de lo visto. Ambos están estrechamente conectados. (Y esto no significa que son semejantes.)

¿Cómo se nota que los seres humanos ven espacialmente? — Le pregunto a alguien cómo es el terreno (allí) que él puede contemplar. «¿Es así? (se lo muestro con la mano). — «Sí». — «¿Cómo lo sabes?» — «No hay niebla, lo veo con toda claridad.» — No se dan razones para la conjetura. Lo único que es natural para nosotros es representar espacial-mente lo que vemos; mientras que para una representación plana, ya sea mediante dibujos o palabras, se requiere especial entrenamiento e instrucción. (La singularidad de los dibujos infantiles.)

¿Ve alguien una sonrisa, que no reconoce como sonrisa, que no la interpreta como tal, de manera distinta al que la interpreta así? — La imita, por ejemplo, de manera distinta.

Mira el dibujo de un rostro al revés y no podrás reconocer la expresión del rostro. Quizás puedas ver que sonríe, pero no cómo sonríe exactamente. No puedes imitar la sonrisa o describir su carácter más exactamente.

Y, sin embargo, la figura invertida puede que represente con la máxima exactitud el rostro de un ser humano.

La figura a) es la inversa de la figura b)

Así como la figura c) Es la inversa de d)

Pero entre mi impresión de c y de d existe una diferencia de carácter distinto — quisiera decir — al de la diferencia entre las impresiones de a y b. d parece, por ejemplo, más ordenada que c. (Compárese con una observación de Lewis Carroll.) d es fácil, c difícil de copiar.

Imagínate que la cabeza-C-P está escondida en una madeja de rayas. De repente la observo en la figura, y simplemente como cabeza de conejo. Más tarde contemplo la misma figura y observo la misma línea, pero como pato, y en ese caso todavía no tengo por qué saber que en ambos casos se trata de la misma línea. Si más tarde veo que el aspecto cambia — ¿puedo decir que en tal caso los aspectos C y P se ven de manera completamente distinta a como los vi cuando los reconocí por separado en la madeja de rayas? No.

Pero el cambio produce un asombro que no produjo el reconocimiento.

Si alguien busca en una imagen (1) otra imagen (2) y la encuentra, ve entonces (1) de un nuevo modo. No sólo puede dar de ella un nuevo tipo de descripción, sino que al observarla así tuvo una nueva vivencia visual

Pero no tiene por qué ocurrir que él quiera decir: «La imagen (1) parece ahora completamente distinta; no tiene ni siquiera la menor semejanza con la anterior, aunque es congruente con ella.»

Hay aquí una enorme cantidad de fenómenos emparentados y de conceptos posibles.

¿Es pues la copia de la imagen una descripción incompleta de mi vivencia visual? No. — Depende de las circunstancias el que sean o no necesarias especificaciones más detalladas, y cuáles sean necesarias. — Puede ser una descripción incompleta; si queda pendiente una pregunta.

Naturalmente, podemos decir; Hay ciertas cosas que caen tanto bajo el concepto de 'conejo figurativo' como bajo el de 'pato figurativo'. Y una cosa así es una figura, un dibujo. — Pero la impresión no es a la vez la de un pato figurativo y la de un conejo figurativo.

«Lo que veo realmente tiene que ser lo que se produce en mí por el efecto del objeto sobre mí.» — Lo que se produce en mí es entonces una especie de copia, algo que uno mismo puede contemplar a su vez, que uno puede tener ante sí; casi algo así como una materialización.

Y esta materialización es algo espacial y debe poder ser descrita totalmente con conceptos espaciales. Por ejemplo, puede sonreír (cuando es un rostro), pero el concepto de cordialidad no pertenece a su representación, sino que es ajeno a esta representación (aunque le puede servir).

Si me preguntas lo que he visto, quizá podré producir un esbozo que lo muestre; pero en la mayoría de los casos no me podré acordar en absoluto de cómo ha ido desplazándose mi mirada.

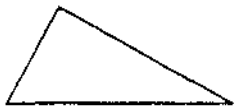
El concepto 'ver' produce una impresión confusa. Bien, es que es confuso. — Veo el paisaje; mi mirada vaga por él, veo toda clase de movimientos claros y no claros; en esto me fijo claramente, en aquello sólo de manera muy confusa. ¡Cuan fragmentario se nos puede aparecer lo que vemos! ¡Y ahora fíjate en lo que significa «descripción de lo visto»! — Pero esto es justamente lo que se llama una descripción de lo visto. No hay un caso genuino, regular, de una descripción

así — en que lo restante justamente aún es vago, requiere todavía de aclaración, o simplemente hay que barrerlo a un lado como basura.

Aquí nos enfrentamos a un enorme peligro: querer hacer distinciones finas. — Es como cuando queremos explicar el concepto de cuerpo físico a partir de lo 'realmente visto'. —

Más bien hay que aceptar el juego de lenguaje cotidiano, y a las representaciones falsas hay que caracterizarlas como tales. El juego de lenguaje primitivo que se le enseña al niño no necesita ninguna justificación; los intentos de justificación deben ser rechazados.

Considérese como ejemplo los aspectos del triángulo. El triángulo



puede verse como: agujero triangular, como cuerpo, como dibujo geométrico; apoyado en la base, colgado de su punta; como montaña, como cuña, como flecha o aguja; como cuerpo caído, que (por ejemplo) debería estar apoyado sobre el cateto más corto, como medio paralelogramo, y otras cosas diversas.

«Ante él, puedes pensar unas veces en esto, otras en aquello, unas veces lo puedes ver como esto, otras como aquello, y entonces lo verás unas veces así, otras así.» — ¿Pero cómo? No hay una especificación ulterior.

¿Pero cómo es posible que se vea una cosa de acuerdo con una interpretación? — La pregunta lo presenta como un hecho singular; como si aquí se hubiera forzado algo a tomar una forma que en realidad no le convenía. Pero aquí no ha habido ningún presionar ni forzar.

Cuando parece que para una forma así no hay lugar entre otras formas, tienes que buscarla en otra dimensión. Si aquí no hay lugar para ella, lo hay precisamente en otra dimensión.

(En este sentido, tampoco en la línea de números reales hay lugar para los números imaginarios. Y lo que esto significa es que la aplicación del concepto de número imaginario es distinta de la del concepto de real en una medida mayor de lo que se manifiesta al considerar los cálculos. Hay que descender a las aplicaciones, entonces encuentra ese concepto un lugar distinto, por así decir, insospechado.)

¿Qué pasaría con esta explicación: «Puedo ver algo como aquello de lo que puede ser una figura»?

Esto no significa sino que los aspectos son, en el cambio de aspecto, aquellos que, bajo ciertas circunstancias, la imagen podría tener permanentemente en una

figura.

De hecho, un triángulo puede estar de pie en una pintura, en otra estar colgando, y en una tercera representar algo que ha caído. — Y justamente de tal modo que yo, el espectador, no digo «Esto también puede representar algo que ha caído», sino «el vaso ha caído y está hecho añicos». Así reaccionamos ante la figura.

¿Podría yo decir cómo tiene que estar constituida una figura para producir este efecto? No. Hay modos de pintar, por ejemplo, que a mí no me comunican nada de esta manera inmediata, pero sí lo hacen a otras personas. Creo que aquí tienen algo que ver el hábito y la educación.

¿Qué quiere decir, pues, que en la figura veo flotar la esfera?

¿Consiste simplemente en que esta descripción es para mí la más inmediata, la más natural? No; esto lo podría ser por diversas razones. Podría ser, por ejemplo, la tradicional.

¿Pero cuál es la expresión para el hecho de que yo no sólo entiendo la figura, por ejemplo, así (sé lo que debe representar), sino que la veo así? — Una expresión de este tipo es: «La esfera parece flotar», «Se la ve flotar», o también, con un tono de voz especial, «¡Flota!».

Esto es pues la expresión del tomar-por-algo. Pero no empleada como tal.

Aquí no nos preguntamos cuáles son las causas ni qué produce esta impresión en un caso particular.

¿Y es una impresión particular? — «Sin duda veo algo distinto cuando veo flotar la esfera que cuando la veo simplemente ahí parada.» — Esto significa en realidad: ¡Esta expresión está justificada! (Pues, tomada literalmente, sólo es una repetición)

(Y sin embargo, mi impresión tampoco es la de una esfera realmente flotante. Hay variedades del Ver espacial'. La espacialidad de una fotografía y la espacialidad de lo que vemos a través de un estereoscopio.)

«¿Y es realmente otra impresión?» — Para responder a esto, quisiera preguntarme si en tal caso realmente existe
algo distinto dentro de mí. ¿Pero cómo puedo cerciorarme de ello? — Describo lo que veo de manera distinta.

Ciertos dibujos se ven siempre como formas en el plano, otros se ven a veces, o también siempre, espacial-mente.

En tal caso quisiéramos decir: La impresión visual de los dibujos vistos espacialmente es espacial; para el esquema de un cubo, por ejemplo, es un cubo. (Pues la descripción de la impresión es la descripción de un cubo.)

Y entonces es curioso que nuestra impresión para algunos dibujos sea la de algo plano y para otros la de algo espacial. Uno se pregunta: «¿Adonde nos llevará esto?»

Cuando veo la figura de un caballo al galope, — ¿sé solamente que es de ese tipo de movimiento el que se da a entender? ¿Es superstición que lo vea galopar en la pintura? — ¿Y galopa también mi impresión visual?

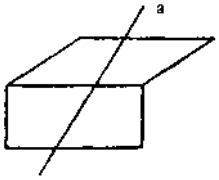
¿Qué me comunica alguien que dice «Ahora lo veo como...»? ¿Qué consecuencias tiene esta comunicación? ¿Qué puedo hacer con ella?

Frecuentemente, la gente asocia colores a las vocales. Podría ser que para algunos una vocal que se pronuncia repetidamente cambie de color. La a podría ser para ellos por ejemplo 'ahora azul — ahora roja'.

Podría ser que la manifestación «Ahora la veo como...» no significara para nosotros más que: «La α es para mí ahora roja».

(Conectado con observaciones fisiológicas, también este cambio podría volvérsenos importante.)

Aquí se me ocurre que, en conversaciones sobre objetos estéticos, se usan las palabras: «Tienes que verlo así, ésta es la intención»; «Si lo ves así, ves dónde está el error»; «Tienes que oírlo en esta clave»; «Tienes que expresarlo así» (y esto puede referirse tanto al escuchar como al tocar). La imagen



está destinada a representar un peldaño convexo y a ser empleada para explicar ciertos procesos espaciales. A este fin, trazamos la recta a a través de los centros de ambas superficies. — Si alguien viera la imagen espacialmente sólo en ciertos momentos, y en tales casos tan pronto cóncava como convexa, podría resultarle difícil seguir nuestra explicación. Y si para él el aspecto plano alternara con el espacial, esto sería exactamente como si yo le mostrara durante la explicación objetos completamente distintos.

¿Qué significa que yo, al contemplar un dibujo en geometría descriptiva, diga: «Sé que esta línea reaparece aquí, pero no puedo verla así»? ¿Significa simplemente que carezco del entrenamiento para operar con ese dibujo, que no 'me las sé todas' con él? — Bueno, ese entrenamiento es sin duda uno de nuestros criterios. Lo que nos convence de que se ve el dibujo espacialmente es cierta forma del 'sabérselas todas'. Ciertos gestos, por ejemplo, que indican las relaciones espaciales: finos matices del comportamiento.

Veo que en la figura la flecha atraviesa el animal. Le entró por el cuello y le sale por el pescuezo. Supongamos que la figura es una silueta. — ¿Ves la flecha — o sabes solamente que las dos piezas representan las partes de una flecha?

(Compárese con la imagen de Köhler de los dos hexágonos que se interpenetran.)

«¡Esto no es ver!» — «¡Esto sí es ver!» — Ambas afirmaciones deben ser justificadas conceptualmente.

¡Esto sí es ver! ¿En qué medida es ver?

«El fenómeno nos sorprende a primera vista, pero sin duda se encontrará para él una explicación fisiológica.» — Nuestro problema no es causal, sino conceptual.

Si me mostraran sólo por un momento la figura del animal atravesado por la flecha o la de los hexágonos que se interpenetran, y yo tuviera que dar una descripción después, eso sería la descripción; si lo tuviera que dibujar, produciría ciertamente una copia muy errónea, pero ésta mostraría una especie de animal atravesado por una flecha o dos hexágonos que se interpenetran. Es decir: habría ciertos errores que yo no haría.

Lo primero que me salta a la vista ante esta figura es: son dos hexágonos.

Ahora los contemplo y me pregunto: «¿Los veo realmente como hexágonos?» — ¿y justamente todo el tiempo que están ante mis ojos? (Suponiendo que mientras tanto no haya cambiado su aspecto.) — Y yo quisiera responder: «No estoy pensando en ellos todo el tiempo como hexágonos».

Alguien me dice: «Lo he visto en seguida como dos hexágonos. Sí, esto es todo lo que he visto». «¿Pero cómo entiendo esto? Creo que, a la pregunta «¿Qué ves?», él hubiera respondido en seguida con esta descripción, y tampoco la hubiera tratado como una de entre varias posibles. En ello es igual a la respuesta «Un rostro», si yo le hubiera mostrado la imagen

La mejor descripción que yo puedo dar de lo que me fue mostrado por un instante es esto:...

«La impresión fue la de un animal encabritándose.» Surgió, pues, una descripción bien determinada. — ¿Fue esto el ver, o fue un pensamiento?

¡No intentes analizar en ti mismo la vivencia!

También hubiera podido ser que yo primero viera la figura como algo distinto, y me dijera luego «¡Ah, son dos hexágonos!» O sea que habría cambiado el aspecto. ¿Y demuestra esto que yo realmente lo vi como algo determinado?

«¿Se trata de una vivencia visual auténtica? La pregunta es: En qué medida lo es.

Aquí es difícil ver que se trata de determinaciones conceptuales.

Un concepto se impone. (No debes olvidar esto.)

¿Cuándo lo denominaría yo un mero saber, no un ver? — Por ejemplo, si alguien tratara la figura como un esquema de trabajo, si lo leyera como una heliografía. (Finos matices del comportamiento. — ¿Por qué son importantes? Tienen consecuencias importantes.)

«Para mí es un animal atravesado por una flecha.» Lo trato como esto; ésta es mi actitud hacia la imagen. Esto es un significado de llamarlo 'ver'.

¿Pero puedo decir también en el mismo sentido: «Esto son para mí dos

hexágonos»? No en el mismo sentido, pero sí en uno similar.

Debes pensar en el papel que juegan en nuestra vida las figuras como las que aparecen en cuadros (por oposición a los esquemas de trabajo). Y aquí no existe ninguna uniformidad.

A comparar con esto: A veces colgamos refranes en la pared. Pero no teoremas de la mecánica. (Nuestra relación con ambas cosas.)

De aquel que ve este dibujo como este animal, esperaré algo distinto que de aquel que sólo sabe lo que el dibujo pretende representar.

Quizás hubiera resultado mejor esta expresión: Consideramos la fotografía, la figura colgada en la pared, como el objeto mismo (hombre, paisaje, etc.) que se representa en ellas.

Esto no tendría que ser así. Sería fácil imaginarnos seres humanos que no tuvieran esta relación con tales figuras. Personas que, por ejemplo, se sentirían repelidas por las fotografías, porque un rostro sin color, quizás incluso un rostro a escala reducida, les parecería algo inhumano.

Si ahora digo «Consideramos un retrato como un hombre» — ¿cuándo y cuánto tiempo lo hacemos? (Siempre que lo vemos (y que no lo vemos como algo distinto)?

Yo podría dar una respuesta afirmativa a esto, y con ello determinaría el concepto de considerar. — La cuestión es si no nos resultará importante otro concepto emparentado (a saber), el de un ver-así, que sólo se da cuando me ocupo de la figura como del objeto (que ella representa).

Yo podría decir: Una figura no siempre vive para mí mientras la veo.

«Su retrato me sonríe desde la pared.» Esto no tiene por qué hacerlo siempre que mi mirada se posa casualmente sobre el retrato.

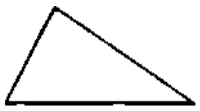
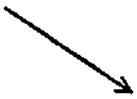
La cabeza-C-P. Nos preguntamos: ¿Cómo es posible que el ojo, este punto, mire en esa dirección? — «¡Ve cómo mira!» (Y uno mismo mira .) Pero uno no esta continuamente diciendo y haciendo esto mientras contempla la figura. ¿Y qué es este «¡Ve cómo mira!»? — ¿es la expresión de una sensación?

(Con todos estos ejemplos no pretendo dar una lista completa. No pretendo una clasificación de conceptos psicológicos. Su finalidad es sólo poner al lector en situación de ayudarse ante las obscuridades conceptuales.)

«Ahora lo veo como un...» concuerda con «Trato de verlo como un...» o «Aún no lo puedo ver como un...». Pero no puedo intentar ver la figura convencional de un león como león, como tampoco puedo tratar de ver F como esta letra. (Pero sí, por ejemplo, como una horca.)

No te preguntes «¿Qué pasa conmigo?» — Pregúntate: «¿Qué sé del otro?»

¿Cómo se juega el juego: «También podría ser esto»? (Esto que la imagen también podría ser — y que es como también podría ser vista — no es simplemente otra imagen. Quien dice

«Veo  como  », aún podría estar significando cosas muy diversas.)

Los niños juegan este juego. De una caja dicen, por ejemplo, que ahora es una casa; y a continuación la interpretan completamente como casa. Se ha tejido en ella una ficción.

¿Y ve el niño la caja como casa?

«Se olvida por completo de que es una caja; para él es realmente una casa.» (Para ello hay ciertos síntomas.) ¿No sería entonces también correcto decir que la ve como casa?

Y quien pudiera jugar así, y en una situación determinada exclamara con un tono especial «¡Ahora es una casa!» — ése le daría expresión al fulgurar del aspecto.

Si yo oyera hablar a alguien sobre la figura-C-P, y ahora hablara de cierta manera sobre la expresión particular de este rostro de conejo, yo diría que él ve la figura ahora como conejo.

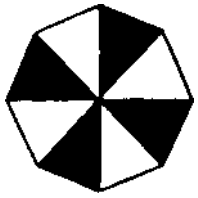
Pero la expresión de la voz y de las muecas es la misma que si el objeto hubiera cambiado y hubiera resultado ser finalmente esto o lo otro.

Hago que me toquen un tema musical repetidamente y cada vez a un ritmo más lento. Finalmente digo «Ahora es correcto», o bien «Ahora al fin es una marcha», «Ahora al fin es una danza». — En este tono también se expresa el fulgurar del aspecto.

'Finos matices del comportamiento'. — Si mi comprensión del tema musical se manifiesta en el hecho de que lo silbo en el tono correcto, entonces esto es un ejemplo de estos finos matices.

Los aspectos del triángulo: Es como si una imagen entrara en contacto con la impresión visual y permaneciera en contacto con ella por cierto tiempo.

Pero en esto se diferencian estos aspectos del aspecto cóncavo y convexo del peldaño (por ejemplo). También de los aspectos de la imagen



(la llamaré «doble cruz») como cruz blanca sobre fondo negro y cruz negra sobre fondo blanco.

Debes tener en cuenta que la descripción de los aspectos alternantes es en cada caso de naturaleza distinta.

(La tentación de decir «Lo veo así», señalando lo mismo al decir «lo» y «así».) Líbrate siempre del objeto privado asumiendo: está cambiando continuamente; pero tú no lo notas, porque tu memoria te engaña continuamente.

Estos dos aspectos de la doble cruz (los llamaré aspectos A) podrían ser comunicados por el espectador simplemente al señalar éste alternativamente una cruz blanca aislada y una cruz negra aislada.

Incluso podríamos imaginar que esto fuera la reacción primitiva de un niño aun antes de que pueda hablar.

(Al comunicar los aspectos A, por tanto, se indica una parte de la imagen de doble cruz. — Los aspectos C y P no se podrían describir de manera análoga.)

Sólo Ve los aspectos C y P' aquel que ya tiene presentes las formas de ambos animales. No existe para los aspectos A una condición análoga.

Alguien puede tomar la cabeza-C-P simplemente por la figura de un conejo, la doble cruz por la figura de una cruz negra, pero no puede tomar sin más la figura triangular por la figura de un objeto caído. Para ver este aspecto del triángulo se requiere de capacidad imaginativa.

Los aspectos A no son aspectos esencialmente espaciales; una cruz negra sobre fondo blanco no es esencialmente una cruz que tiene una superficie blanca como trasfondo. Le podríamos enseñar a alguien el concepto de cruz negra sobre fondo de otro color sin que le mostráramos nunca más cruces que las pintadas sobre una hoja de papel. El 'trasfondo' es aquí sencillamente lo que rodea la imagen en cruz.

Los aspectos A no están conectados con posibles ilusiones ópticas de la misma manera que lo están los aspectos espaciales del dibujo de un cubo o del peldaño.

Puedo ver el esquema de un cubo como caja — ¿pero también: a veces como caja de papel y a veces como caja de hojalata? — ¿Qué debería yo responder si alguien me asegurara que él sí puede? — Aquí puedo trazar un límite conceptual.

Pero piensa en la expresión 'sentir' al contemplar una figura. («Se siente la suavidad del material.») (El saber en un sueño. «Y yo sabía que en la habitación estaba el...»)

¿Cómo se le enseña a un niño (por ejemplo, al sumar) «¡Ahora toma juntos estos puntos!» o bien «Ahora éstos van juntos»? Evidentemente, «tomar juntos» o «ir juntos» deben haber tenido para él originariamente un significado distinto al de ver algo así o así. — Y esto es una observación sobre conceptos, no sobre métodos de enseñanza.

A un tipo de aspectos se les podría llamar «aspectos de organización». Si cambia el aspecto, van juntas ciertas partes de la figura que antes no iban juntas.

En el triángulo puedo ver ahora esto como vértice, y esto como base — luego esto como vértice y esto como base. — Está claro que al escolar que apenas acaba de trabar conocimiento de los conceptos de vértice, base, etc., la frase «Ahora

veo esto como vértice» aún no le puede decir nada. — Pero esto no lo afirmo como una proposición empírica.

Sólo se diría de alguien que ahora ve algo así, luego así, si es capaz de hacer fácilmente ciertas aplicaciones de la figura.

El substrato de esta vivencia es el dominio de una técnica. ¡Pero qué extraño que esto deba ser la condición lógica para que alguien viva esto o lo otro! En efecto, no dices que sólo 'tiene dolor de muelas' quien es capaz de hacer esto o lo otro. — De donde se sigue que aquí no nos las podemos haber con el mismo concepto de vivencia. Es otro distinto, aunque emparentado.

Sólo de alguien que puede hacer esto o lo otro, que lo ha aprendido, dominado, tiene sentido decir que lo ha vivido.

Y si esto suena extravagante, debes tener en cuenta que aquí se ha modificado el concepto de ver. (Una reflexión parecida suele ser necesaria para expulsar la sensación de mareo en la matemática.)

Hablamos, hacemos manifestaciones, y sólo después obtenemos una figura de su vida.

¿Pues cómo pude ver que esta postura era temerosa antes de saber que era una postura y no la anatomía de este ser?

¿Pero no significa esto solamente que yo no podría usar este concepto, que justamente no se refiere sólo a lo visual, para describir lo visto? — ¿No podría yo, a pesar de todo, tener un concepto puramente visual de una postura temerosa, de un rostro tímido?

Un concepto así sería comparable con los conceptos musicales de 'modo mayor' y 'menor', que ciertamente tienen un valor emocional, pero también se pueden usar únicamente para la descripción de una estructura percibida.

El epíteto «triste» aplicado al esbozo de un rostro, por ejemplo, caracteriza un agrupamiento de trazos en un óvalo. Aplicado a un hombre tiene un significado distinto (aunque emparentado). (¡Pero esto no quiere decir que la expresión triste del rostro sea parecida al sentimiento de tristeza!)

Ten en cuenta esto también: el rojo y el verde sólo los puedo ver, pero no oír — en cambio la tristeza, en la medida en que la puedo ver, también la puedo oír.

Piensa tan sólo en la expresión «Escuché una melodía plañidera». Y ahora la pregunta: «¿Oyó él el lamento?»

Y si respondo: «No, no lo oye; sólo lo siente» — ¿qué hemos adelantado con ello? Ni siquiera podernos indicar un órgano sensorial para esta 'sensación'.

Alguien podría responder: «¡Claro que lo oigo!» — Otro: «En realidad no lo oigo.»

Pero se pueden constatar diferencias conceptuales.

Reaccionamos de manera distinta a la impresión del rostro que aquel que no la reconoce como tímida (en el sentido pleno de la palabra). — Ahora bien, no quiero decir que sintamos esta reacción en los músculos y articulaciones, y que esto sea la

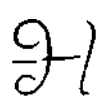
'sensación'. — No, aquí tenemos un concepto modificado de sensación.

Se podría decir de alguien que es ciego para la expresión de un rostro. ¿Pero le faltaría por esta razón algo a su sentido de la vista?

Pero naturalmente que esto no es simplemente una cuestión de la fisiología. Lo fisiológico es aquí un símbolo para lo lógico.

Quien siente la gravedad de una melodía, ¿qué es lo que percibe? — Nada que se pudiera comunicar reproduciendo lo que se ha oído.

Me puedo imaginar de un símbolo de escritura cualquiera:



por ejemplo — que es una letra de algún alfabeto extraño escrita con absoluta corrección. O bien, empero, que es una letra mal escrita-, y mal escrita de algún modo u otro: por ejemplo, apresuradamente, o con típica torpeza infantil, o con fiorituras burocráticas. Podría desviarse de la escrita correcta de maneras diversas. — Y según sea la fantasía con que yo la rodee, la puedo ver en diversos aspectos. Y aquí hay un íntimo parentesco con la Vivencia del significado de una palabra'.

Quisiera decir que lo que aquí fulgura sólo permanece mientras dura una determinada forma de ocupación con el objeto observado. («Ve cómo mira.») — 'Quisiera decir'

— ¿y es así? — Pregúntate: «¿Durante cuánto tiempo me llama la atención algo?» — ¿Durante cuánto tiempo es nuevo para mí?

En el aspecto se presenta una fisonomía que después se desvanece. Es casi como si allí hubiera un rostro que primero imito, y luego acepto sin imitar. — ¿Y no es esto en realidad una explicación suficiente? — ¿Pero no lo es en demasía?

«Observé el parecido entre él y su padre por un par de minutos, después ya no.» — Esto podría decirse cuando su rostro está cambiando y sólo se parece al de su padre por breve tiempo. Pero también puede significar: después de un par de minutos su parecido ya no me llamó la atención.

«Después de que el parecido te hubo llamado la atención — ¿durante cuánto tiempo fuiste consciente de él?» ¿Cómo se podría responder a esta pregunta? — «Pronto dejé de pensar en él», o bien «De vez en cuando me volvía a llamar la atención», o «Algunas veces me pasó por la cabeza: ¡cuánto se parecen!», o «Sin duda estuve durante un minuto sorprendido por el parecido». — De este tipo son las respuestas.

Quisiera plantear la pregunta: «¿Estoy siempre consciente de la espacialidad, de la profundidad, de un objeto (de este armario, por ejemplo) mientras lo veo?» ¿La siento, por así decir, todo el tiempo? — Pero plantea la pregunta en tercera persona. — ¿Cuándo dirías que él está siempre consciente de ella? ¿Cuándo lo opuesto? — Claro que se le puede preguntar — ¿pero cómo ha aprendido a

responder a esta pregunta? — Él sabe lo que significa «sentir un dolor ininterrumpidamente». Pero en este caso esto sólo lo confundirá (como me confunde también a mí).

Ahora bien, si él dice que es consciente de la profundidad continuamente — ¿lo creo? Y si él dice que es consciente de ella sólo de vez en cuando (por ejemplo, cuando habla de ella) — ¿le creo eso? Me parecerá que estas respuestas tienen un falso fundamento. — Pero es otra cosa cuando él dice que el objeto le parece a veces plano y a veces espacial.

Alguien me cuenta: «Miré la flor, pero pensaba en otra cosa y su color no me fue consciente». ¿Lo entiendo? — Me puedo imaginar un contexto con sentido; continuaría, por ejemplo, así: «Entonces de repente la vi y me percaté de que era aquella que...».

O también: «Si me hubiera vuelto, no habría podido decir qué color tenía».

«La miró sin verla.» — Esto ocurre. ¿Pero cuál es el criterio para ello? — Hay justamente toda clase de casos.

«Ahora he mirado más la forma que el color.» No te dejes confundir por tales giros en la expresión. Ante todo, no pienses «¿Qué debe pasar en tal caso en el ojo o en el cerebro?»

El parecido me llama la atención, y el llamar la atención se esfuma.

Sólo me llamó la atención por unos minutos, después ya no.

¿Qué ocurrió en tal caso? — ¿De qué me puedo acordar? La expresión de mi propio rostro viene a mi mente, la podría imitar. Si alguien que me conociera hubiera visto mi cara, hubiera dicho: «Algo en su rostro te ha llamado la atención ahora». — También se me ocurre lo que digo en una ocasión tal, ya sea audiblemente o sólo para mis adentros. Y esto es todo. — ¿Y es esto el llamar la atención? No. Esto son los fenómenos del llamar la atención; pero ellos son ´Io que pasa'.

¿Es el llamar la atención resultado de mirar + pensar? No. Aquí se cruzan muchos de nuestros conceptos.

('Pensar' y 'hablar en la imaginación' — no digo «hablar consigo mismo» — son conceptos distintos.)

Al color del objeto le corresponde el color de la impresión visual (este papel secante me parece rosa, y es rosa) — a la forma del objeto la forma de la impresión visual (me parece rectangular, y es rectangular) — pero lo que percibo al fulgurar el aspecto no es una propiedad del objeto, es una relación interna entre él y otros objetos.

Es casi como si el 'ver el signo en este contexto' fuera el eco de un pensamiento.

«Un pensamiento que tiene su eco en el ver» — quisiéramos decir.

Imagínate una explicación fisiológica de la vivencia. Sea ésta: Al contemplar una imagen, la mirada recorre su objeto una y otra vez a lo largo de una determinada trayectoria. La trayectoria corresponde a una forma especial de la oscilación del globo ocular al mirar. Puede ocurrir que un movimiento de este tipo salte a otro y que

ambos alternen (aspectos A). Ciertas formas de movimiento son fisiológicamente imposibles; por eso, por ejemplo, no puedo ver el esquema de un cubo como dos prismas que se interpenetran. Etc. Sea esto la explicación. — «Sí, ahora sé que eso es una forma de ver.» — Has introducido ahora un nuevo criterio, un criterio fisiológico del ver. Y esto puede encubrir el viejo problema, pero no puede resolverlo. — El propósito de esta observación, sin embargo, era mostrarnos claramente lo que ocurre cuando se nos ofrece una explicación fisiológica. El concepto psicológico flota intacto por encima de la explicación. Y la naturaleza de nuestro problema resulta así más clara.

¿Veo realmente cada vez algo distinto, o sólo interpreto lo que veo de manera distinta? Me inclino a decir lo primero. ¿Pero por qué? — Interpretar es un pensar, un actuar; ver, un estado.

Ahora bien, los casos en que interpretamos son fáciles de reconocer. Si interpretamos, formulamos hipótesis que pueden resultar falsas. — «Veo esta imagen como un...» puede verificarse tan poco como (o sólo en el mismo sentido que) «Veo un rojo brillante». Hay pues una similitud en el uso de «ver» en ambos contextos. ¡Y no pienses que ya sabes de antemano lo que significa aquí «estado de ver»! Deja que el uso te enseñe el significado.

Algunas cosas del ver nos parecen enigmáticas, porque el ver en su integridad no nos parece lo bastante enigmático.

Quien contempla una fotografía de hombres, casas, árboles, no echa de menos en ella la espacialidad. No nos sería fácil describirla como agregado de manchas de color en el plano, pero lo que vemos en el estereoscopio parece espacial de otro modo aún.

(No hay nada menos evidente que el hecho de que veamos 'espacialmente' con los dos ojos. Si las dos imágenes visuales se funden en una, podríamos esperar como resultado una confusa.)

El concepto de aspecto está emparentado con el concepto de imagen. O bien: el concepto 'ahora lo veo como..." está emparentado con 'ahora me imagino esto'.

¿No necesitamos fantasía para oír algo como variación de un tema determinado? Y, sin embargo, con ello se percibe algo.

«Si te imaginas esto cambiado de esta forma, tienes lo otro.» En la imaginación podemos hacer una demostración.

Ver el aspecto e imaginar están sujetos a la voluntad. Existe la orden «¡Imagínate esto!» y esta otra: «¡Ahora ve la imagen así!»; pero no: «¡Ahora ve verde la hoja!»

La pregunta que se plantea ahora es: ¿Podría haber seres humanos a quienes les faltara la capacidad de ver algo como algo — y cómo sería esto? ¿Qué consecuencias tendría? — ¿Podría compararse este defecto con el daltonismo o con la carencia de oído absoluto? — Lo llamaremos «ceguera para los aspectos» — y consideraremos en qué podría consistir. (Una investigación conceptual.) El ciego para los aspectos no ha de ver cambiar los aspectos A. ¿Pero no ha de

reconocer tampoco que la doble cruz contiene una cruz negra y una blanca? ¿Es decir, no podrá llevar a cabo la tarea: «Muéstrame entre estas imágenes una que contenga una cruz negra»? No. Ha de ser capaz de esto, pero no de decir: «¡Ahora es una cruz negra sobre un fondo blanco!»

¿Será también ciego para el parecido de dos rostros? — ¿Pero entonces también para la igualdad, o para la igualdad aproximada? Esta cuestión no la quiero decidir. (Ha de ser capaz de ejecutar órdenes del tipo «¡Tráeme algo que se parezca a esto!».)

¿No ha de ser capaz de ver el esquema de un cubo como un cubo? — De ello no se seguiría que no lo pudiera reconocer como representación (por ejemplo, como esquema de trabajo) de un cubo. Pero para él no saltaría de un aspecto al otro. — Pregunta: ¿Ha de ser capaz, como nosotros, de tomar lo por un cubo bajo ciertas circunstancias? — De lo contrario, no se podría llamar a esto una ceguera.

El 'ciego para los aspectos' tendrá hacia las figuras una relación absolutamente distinta a la nuestra.

(Es fácil imaginarnos anomalías de este tipo.)

La ceguera para los aspectos estará emparentada con la falta de 'oído musical'.

La importancia de este concepto radica en la conexión entre los conceptos 'ver un aspecto' y 'vivir el significado de una palabra'. Pues queremos preguntar: «¿Qué le faltaría a quien no vive el significado de una palabra?»

¿Que le faltaría, por ejemplo, a quien no entendiera el requerimiento de pronunciar la palabra 'sino' y entenderla como sustantivo — o a alguien que no sintiera que cuando una palabra se pronuncia diez veces seguidas pierde su significado para él y se convierte en un mero sonido?

En un juicio, por ejemplo, se podría discutir la cuestión de qué significó alguien con una palabra. Y esto se puede inferir de ciertos hechos. — Es una cuestión acerca del propósito. ¿Pero podría ser significativo de manera parecida preguntarse cómo alguien vivió una palabra — la palabra «banco», por ejemplo?

Supongamos que yo hubiera concertado un lenguaje secreto con alguien; «torre» significa banco. Le digo «Ve ahora a la torre» — él me entiende y se atiene a ello, pero la palabra «torre» le parece extraña en este uso, todavía no ha 'tomado' el significado.

«Cuando leo con sentimiento un poema, una narración, ocurre sin duda algo en mí que no ocurre cuando sólo leo el texto por encima en busca de información.» — ¿A qué procesos estoy aludiendo? — Las oraciones suenan distintas. Pongo mucha atención en la entonación. A veces, una palabra está mal entonada, se oye demasiado o demasiado poco. Lo noto y mi rostro lo expresa. Más tarde, yo podría hablar sobre los detalles de mi conferencia, por ejemplo sobre las incorrecciones en la entonación. A veces se me ocurre una imagen, casi como una ilustración. Sí, parece que esto me ayuda a leer con la expresión correcta. Y aún podría añadir más cosas de esta clase.

— También puedo darle a una palabra una entonación que haga resaltar su significado de entre los demás, casi como si la palabra fuera una figura de la cosa. (Y esto, naturalmente, puede estar condicionado por la construcción de la proposición.)

Cuando, en una lectura expresiva, pronuncio esta palabra, está completamente llena de su significado. — «¿Cómo puede ser esto así, si el significado es el uso de la palabra?» Bueno, yo usé esa expresión de manera figurativa. Pero no como si yo hubiera escogido la figura, sino que se me impuso. — Pero el empleo figurativo de la palabra puede entrar en conflicto con el originario.

Quizá se podría explicar por qué se me presenta esta figura. (Piensa tan sólo en la expresión y en el significado de la expresión «la palabra acertada».)

Pero si la oración me puede parecer como una pintura en palabras, incluso cada una de las palabras en la oración como una figura, entonces ya no es de extrañar que una palabra, pronunciada aisladamente y sin propósito, parezca llevar en sí misma un determinado significado.

Piensa aquí en un tipo particular de ilusión que arroja luz sobre estas cuestiones. — Salgo a pasear con un conocido por los alrededores de la ciudad. De la conversación se desprende que yo me imagino que la ciudad está a nuestra derecha. No sólo no tengo ningún motivo consciente para hacer esta suposición, sino que una reflexión muy simple me pudo convencer de que la ciudad se hallaba algo a la izquierda ante nosotros. A la pregunta de por qué me imaginaba la ciudad en esa dirección, de momento no puedo dar ninguna respuesta. No tenía ningún motivo para creerlo. Pero aunque no tenía ningún motivo, parece que veo ciertas causas psicológicas. Se trata de ciertas asociaciones y recuerdos. Por ejemplo, éstos: caminábamos a lo largo de un canal, y una vez anteriormente, bajo circunstancias parecidas, yo también había seguido un canal, y la ciudad se hallaba entonces a la derecha. — Es como si yo pudiera tratar de encontrar psicoanalíticamente las causas de mi convicción injustificada.

«¿Pero qué clase de vivencia singular es ésta?» — No es, por supuesto, más singular que cualquier otra; sólo que es de otro tipo que las vivencias que consideramos como las más fundamentales, por ejemplo, las impresiones sensoriales.

«Siento como si supiera que la ciudad está allí.» — «Siento como si el nombre 'Schubert' concordara con las obras de Schubert y con su rostro.»

Puedes decirte a ti mismo la palabra «marcha» y usarla una vez como imperativo y otra como sustantivo. Y ahora di «¡Marcha!» — y luego «¡No más marcha!» — ¿Acompaña a la palabra cada vez la misma vivencia? — ¿estás seguro?

Si el poner mucha atención me muestra que en este juego a veces vivo la palabra así, otras veces así — ¿no me muestra también que al hablar fluidamente a menudo no la vivo en absoluto? — Pues lo que no está en cuestión es que a veces quiero decir con ella esto, a veces aquello, que a veces me refiero a esto, a veces a aquello, y luego

además así lo afirmo.

Pero entonces sigue en pie la pregunta de por qué en este juego de la vivencia de una palabra hablamos de 'significado' y de 'querer decir'. — Esta es una pregunta de otro tipo.

— El fenómeno característico de este juego de lenguaje es que, en esta situación, usamos esta forma de expresión: que hemos proferido la palabra con este significado, y recogemos esta forma de expresión de aquel otro juego de lenguaje.

Llámalo un sueño. No cambia nada.

Dados los dos conceptos de 'graso' y 'magro', ¿estarías más dispuesto a decir que el miércoles es graso y el martes magro, o bien a la inversa? (Me inclino decididamente por lo primero.) ¿Tienen aquí 'graso' y 'magro' un significado distinto del usual? — Tienen distinto empleo. — ¿Debería, pues, haber usado otras palabras? Esto claro que no. — Aquí quiero usar estas palabras (con los significados habituales). — Yo no digo nada sobre las causas del fenómeno. Podrían ser asociaciones provenientes de mi infancia. Pero esto es hipótesis. Sea cuál sea la explicación — la inclinación subsiste.

Si se me pregunta «¿Qué quieres decir realmente aquí con 'graso' y 'magro'?» — sólo podría explicar el significado de la manera más enteramente normal. No lo podría mostrar con ejemplos de martes y miércoles.

Aquí se podría hablar de significado 'primario' y 'secundario' de una palabra. Sólo alguien para quien la palabra tiene el primer tipo de significado la emplea en el segundo.

Sólo a quien ha aprendido a calcular — por escrito u oralmente — se le puede hacer entender mediante este concepto de calcular lo que es calcular de memoria.

El significado secundario no es un significado 'metafórico'. Si digo «La vocal e para mí es amarilla», no quiero decir: 'amarilla' con significado metafórico — pues lo que quiero decir no lo puedo expresar de otro modo que mediante el concepto 'amarillo'.

Alguien me dice: «Espérame junto al banco». Pregunta: ¿Te referiste, al pronunciar esta palabra, a este banco? — Esta pregunta es del tipo de esta otra: «¿Te propusiste, cuando te encaminabas a su casa, decirle esto y lo otro?» La pregunta se refiere a un determinado momento (al momento de ir hacia allá, así como la primera se refiere al momento de hablar) — pero no a una vivencia que tuvieras en ese momento. El referirse a algo es tan poco una vivencia como lo pueda ser el proponerse.

¿Pero qué los diferencia de la vivencia? — No tienen contenido vivencial. Pues los contenidos (imágenes, por ejemplo) que los acompañan e ilustran no son el referirse a o proponerse algo.

El propósito con el cual se actúa no 'acompaña' a la acción, como tampoco el pensamiento 'acompaña' al discurso. El pensamiento y el propósito no están 'articulados' ni 'inarticulados', no se pueden comparar ni a un sonido aislado, que sonara durante la actuación o el discurso, ni a una melodía.

'Hablar' (ya sea en alta voz o en silencio) y 'pensar' no son conceptos equiparables; si bien están en íntima conexión.

La vivencia al hablar y el propósito no tienen el mismo interés. (La vivencia quizás podría darle información a un psicólogo sobre el propósito 'inconsciente'.)

«Ante esa palabra, ambos pensamos en él.» Supongamos que cada uno de nosotros se hubiese dicho a sí mismo las mismas palabras en silencio — y ello no puede significar MÁS que esto. — ¿Pero no serían estas palabras también tan sólo un germen? Deben pertenecer a un lenguaje y a un contexto para ser realmente la expresión del pensamiento en aquella persona.

Si Dios hubiera mirado en nuestras almas, no habría podido ver allí de quien estábamos hablando.

«¿Por qué me has mirado ante esta palabra, has pensado en...?» — Hay pues una reacción en este momento y ella se explica por las palabras «Pensé en...» o «De repente me acordé de...».

Al decir esto te refieres al momento de hablar. Hay una diferencia entre referirse a este o a aquel momento.

La mera explicación de palabras no se refiere a un acontecimiento en el momento de pronunciarlas.

El juego de lenguaje «Me refiero (o me referí) a esto» (aclaración posterior) es completamente distinto a éste: «En ese momento pensé en...» Esto está emparentado con «Me recordó a...»

«Hoy me he acordado ya tres veces de que tengo que escribirle.» ¿Qué importancia tiene lo que ocurrió en mí en esos momentos? — ¿Pero, por otra parte, qué importancia, qué interés tiene el informe mismo? — Permite ciertas conclusiones.

«Ante estas palabras se me ocurrió pensar en él.» — ¿Cuál es la reacción primitiva con la que empieza este juego de lenguaje — que luego puede ser traducida a estas palabras? ¿Cómo es que la gente llega a usar estas palabras?

La reacción primitiva pudo ser una mirada, un gesto, pero también una palabra.

«¿Por qué me miraste y sacudiste la cabeza?» — «Quise darte a entender que tú…» Esto pretende expresar no una regla simbólica, sino el propósito de mi acción.

El significar algo no es un proceso que acompañe a esta palabra. Pues ningún proceso podría tener las consecuencias del significar algo.

(De manera similar se podría decir, según creo: Un cálculo no es un experimento, pues ningún experimento podría tener las consecuencias especiales de una multiplicación.)

Hay importantes procesos concomitantes del hablar, que suelen faltar en el hablar sin pensar y que lo caracterizan. Pero ellos no son el pensar.

«¡Ahora ya lo sé!» ¿Qué ocurrió ahí? — ¿Así, pues, yo no lo sabía cuando aseguré que ahora ya lo sabía?

Lo ves erróneamente.

(¿Para qué sirve la señal?)

¿Y podría llamarse al 'saber' un acompañamiento de la exclamación?

El rostro familiar de una palabra, la sensación de que recogió en sí su significado, de que es el retrato vivo de su significado — podría haber seres humanos a quienes todo eso fuera ajeno. (Les faltaría el cariño por sus palabras.) — ¿Y cómo se manifiestan estos sentimientos entre nosotros? — En que escogemos y valoramos las palabras.

¿Cómo encuentro la palabra 'apropiada'? ¿Cómo escojo entre las palabras? A veces es como si las comparara según finas diferencias en su olor: ésta es demasiado..., ésta es demasiado..., — ésta es la apropiada. — Pero no siempre tengo que juzgar, explicar; a menudo podría limitarme a decir: «Sencillamente no concuerda». Estoy insatisfecho, sigo buscando. Finalmente llega una palabra: «¡Ésta es!» A veces puedo decir por qué. Éste es el aspecto que toma aquí el buscar, y el encontrar.

¿Pero no 'viene' la palabra que se te ocurre de una manera algo especial? ¡Pon atención! — El poner cuidadosa atención no me sirve. Con ello sólo podría descubrir lo que ahora ocurre en mí.

¿Y cómo podría yo siquiera escucharlo precisamente ahora? Debería esperar hasta que se me ocurriera otra palabra. Pero lo singular es que parece como si yo no debiera esperar la ocasión, sino que pudiera exhibírmela a mí mismo, aunque no se diera realmente.... ¿Y cómo? — La represento. — ¿Pero qué puedo averiguar de esta manera? ¿Qué es lo que reproduzco? — Fenómenos concomitantes característicos. Principalmente: gestos, muecas, tono de la voz.

Sobre una fina diferencia estética pueden decirse muchas cosas — esto es importante. — Claro que la primera manifestación puede ser: «Esta palabra es apropiada, ésta no» — o algo parecido. Pero luego se pueden discutir todas las conexiones extensamente ramificadas que establece cada una de las palabras. Justamente no se acaba todo con el primer juicio, pues es el campo de una palabra lo que decide.

«Tengo la palabra en la punta de la lengua.» ¿Qué ocurre en tal caso en mi conciencia? Eso no importa en absoluto. Sea lo que fuera lo que ocurrió, a ello no nos referíamos con tal manifestación. Es más interesante averiguar lo que ocurría en mi comportamiento. — «Tengo la palabra en la punta de la lengua» te comunica: se me escapa la palabra que corresponde aquí, espero encontrarla pronto. Por lo demás, esa expresión verbal no hace mucho más que un cierto comportamiento sin palabras.

Sobre esto, lo que James quiere decir realmente es: «¡Que vivencia singular! La palabra aún no está ahí, y sin embargo en cierto sentido ya está ahí — o hay algo ahí que sólo puede desarrollarse para llegar a ser esa palabra». — Pero esto no es una vivencia en absoluto. Naturalmente, interpretado como vivencia parece singular. Al igual que el propósito interpretado como acompañamiento de la acción, o también (-1)

interpretado como número cardinal.

Las palabras «Lo tengo en la punta de la lengua» son tan poco la expresión de una vivencia como: «¡Ahora sé seguir!» — Las usamos en ciertas situaciones y están rodeadas de un comportamiento de tipo especial, y también de algunas vivencias características. En particular, suelen ir seguidas del hallazgo de la palabra. (Pregúntate: «¿Cómo sería si los seres humanos nunca hallaran la palabra que tienen en la punta de la lengua?»)

El hablar en silencio, 'interno', no es un fenómeno medio escondido, como si uno lo percibiera a través de un velo. No está escondido en absoluto, pero su concepto nos puede confundir fácilmente, pues recorre un largo trayecto muy cerca del concepto de un proceso 'externo', aunque sin coincidir con él.

(La cuestión de si en el habla interna se inervan músculos de la laringe y cosas parecidas, puede tener un gran interés, pero no para nuestra investigación.)

El íntimo parentesco del 'habla interna' con el 'habla' se expresa en que se puede comunicar audiblemente lo que se habló internamente, y que al habla interna la puede acompañar una acción externa. (Puedo cantar internamente, o leer en silencio, o calcular de memoria, y en cada caso seguir un ritmo con la mano.)

«Pero el habla interna es sin duda una actividad determinada que debo aprender.» Ciertamente; ¿pero qué es aquí 'hacer' y qué es 'aprender'?

¡Deja que los empleos de las palabras te enseñen su significado! (Análogamente se puede decir en la matemática con frecuencia: Deja que la prueba te enseñe lo que se probó.)

«Así, pues, ¿no calculo yo realmente cuando calculo de memoria?» — ¡No obstante tú bien distingues el calcular de memoria del calcular perceptible! Pero sólo puedes aprender lo que es 'calcular de memoria' al aprender lo que es 'calcular'; sólo puedes aprender a calcular de memoria al aprender a calcular.

Podemos hablar en la imaginación muy 'claramente' cuando al hacerlo zumbamos el tono de las frases (con los labios apretados). También contribuyen a ello los movimientos de la laringe. Pero lo curioso es justamente que entonces oímos el discurso en la imaginación y no sólo sentimos, por así decir, su esqueleto en la laringe. (Pues también podríamos imaginar que los seres humanos calcularan en silencio con movimientos de la laringe, así como podemos calcular con los dedos.)

Una hipótesis como la de que, al calcular internamente, ocurre esto y lo otro en nuestro cuerpo es de interés para nosotros sólo en la medida en que nos muestra un empleo posible de la manifestación «Me dije a mí mismo...»; a saber, el empleo que permitiría inferir el proceso fisiológico a partir de la manifestación.

El hecho de que lo que otro habla internamente me esté oculto radica en el concepto hablar internamente'. Sólo que «oculto» es aquí la palabra errónea; pues si a mí me está oculto, a él mismo le debería ser evidente, él debería saberlo. Pero él no lo 'sabe', sólo que la duda que existe para mí no existe para él.

«Lo que alguien se dice a sí mismo en su interior me está oculto» podría significar también, naturalmente, que en general yo no lo puedo adivinar, ni tampoco (como sería posible) leerlo, por ejemplo, a partir de los movimientos de su laringe.

«Sé lo que quiero, deseo, creo, siento...» (y así sucesivamente a través de todos los verbos psicológicos) es, o bien un sinsentido de filósofos, o bien no es un juicio a priori.

«Sé...» puede querer decir «No dudo...» — pero no quiere decir que la frase «Dudo...» sea carente de sentido, que la duda esté excluida lógicamente.

Decimos «Sé» cuando también podemos decir «Creo» o «Supongo»; cuando podemos convencernos de algo. (Pero quien me objete que a veces decimos «¡Sin duda debo saber si siento dolor!». «Sólo tú puedes saber lo que sientes» y cosas parecidas, debe tomar en consideración las ocasiones y la finalidad de estos modos de hablar. «¡La guerra es la guerra!» tampoco es un ejemplo del principio de identidad.)

Podemos imaginar el caso en que yo me podría convencer de que tengo dos manos. Pero normalmente no puedo.

«Pero hasta con que las tengas ante tu vista.» — Si ahora dudo de que yo tenga dos manos, entonces tampoco tengo por qué confiar en mis ojos. (Igualmente podría preguntarle a mi amigo.)

Con esto está conectado el hecho de que, por ejemplo, la oración «La Tierra ha existido desde hace millones de años», tiene un sentido más claro que: «La Tierra ha existido en los últimos cinco minutos». Pues a quien aseverara esto último, yo le preguntaría: «¿A qué observaciones se refiere esta proposición; y cuáles la contradirían?» — mientras que yo sé a qué área del pensamiento y a qué observaciones corresponde la primera proposición.

«Un niño recién nacido no tiene dientes.» — «Un ganso no tiene dientes.» — «Una rosa no tiene dientes.» — ¡Esto último — quisiéramos decir — es evidentemente cierto! Es más seguro incluso que el que un ganso no tenga dientes. — Y, sin embargo, no está tan claro. Pues, ¿dónde habría de tener dientes la rosa? El ganso no tiene ningún diente en su mandíbula. Y, naturalmente, tampoco tiene ninguno en las alas, pero a eso no se refiere nadie que diga que el ganso no tiene dientes. — Qué tal si se dijera: la vaca mastica su alimento y ello sirve de abono a la rosa, por tanto la rosa tiene dientes en el hocico de un animal. Esto no sería absurdo por la razón de que no supiéramos de buenas a primeras dónde buscar los dientes en una rosa. ((Conexión con 'dolores en el cuerpo de otro'.))

Puedo saber lo que el otro piensa, no lo que yo pienso.

Es correcto decir «Sé lo que piensas», y falso: «Sé lo que pienso».

(Toda una nube de filosofía se condensa en una gotita de gramática.)

«El pensar del hombre se da en el interior de la conciencia en un encierro tal que cualquier encierro físico es, en comparación, un manifestarse-abiertamente.»

Si hubiera personas que siempre pudieran leer los soliloquios silenciosos de los demás — por ejemplo observando la laringe — , ¿estarían también inclinadas a usar la figura del encierro total?

Si me hablara en voz alta a mí mismo en una lengua que los presentes no entendieran, mis pensamientos les estarían ocultos.

Supongamos que hubiera una persona que siempre adivinara correctamente lo que yo me digo a mí mismo en el pensamiento. (Da igual cómo lo logra.) ¿Pero cuál es el criterio para determinar que lo adivina correctamente? Bueno, yo soy un hombre veraz y confieso que lo ha adivinado correctamente. — ¿Pero no podría yo equivocarme, no me podría engañar la memoria? ¿Y no podría ser siempre así cuando expreso — sin mentir — lo que he pensado para mis adentros? —
Pero parece que no importa en absoluto ´Io que ha ocurrido en mi interior'. (Aquí elaboro una construcción auxiliar.)

Los criterios para la verdad de la confesión de que he pensado esto y lo otro no son la descripción veraz de un proceso. Y la importancia de la confesión verdadera no radica en que reproduzca un proceso correctamente y con seguridad. Más bien radica en las consecuencias especiales que se pueden sacar de una confesión, cuya verdad está garantizada por los criterios especiales de la veracidad.

(Supongamos que los sueños nos pudieran proporcionar datos importantes sobre la persona que sueña; entonces, lo que proporcionaría el dato sería el relato veraz de los sueños. La pregunta de si a la persona que ha soñado la engaña su memoria cuando informa sobre el sueño al despertar, no puede plantearse, a menos que introdujéramos un criterio completamente nuevo para la 'concordancia' del informe con el sueño, un criterio que distinguiera en este caso la verdad de la veracidad.)

Hay un juego: 'adivinar pensamientos'. Una variante del mismo sería: le comunico a A algo en una lengua que B no entiende. B debe adivinar el sentido de la comunicación. — Otra variante: escribo una proposición que el otro no puede ver. Tiene que adivinar el texto de la misma o su sentido. — Otra más: me pongo a reconstruir un rompecabezas; el otro no lo puede ver, pero de vez en cuando adivina mis pensamientos y los expresa. Dice, por ejemplo: «¡Dónde está ahora esta pieza!» — «¡Ahora sé cómo ajustan!» — «No tengo ni idea de lo que corresponde aquí.» — «El cielo es siempre lo más difícil», etc. — pero yo no tengo por qué estar hablándome a mí mismo ni en voz alta ni en silencio.

Todo esto sería adivinar pensamientos; y si esto de hecho no ocurre, no es porque el pensamiento esté más escondido que el acontecimiento físico que no se percibe.

«Lo interno nos está oculto.» — El futuro nos está oculto. — ¿Pero piensa así el astrónomo que calcula un eclipse de sol?

Cuando veo a alguien revolcarse de dolores, con una causa manifiesta, no pienso: sus sentimientos me están, no obstante, ocultos.

También decimos de una persona que es transparente. Pero para estas consideraciones es importante que una persona pueda ser un completo enigma para otra. Eso es lo que

se experimenta cuando uno llega a un país extraño con tradiciones completamente extrañas; e incluso cuando se domina la lengua del país. No se entiende a la gente. (Y no porque uno no sepa lo que se dicen a sí mismos.) No podemos reencontrarnos en ellos.

«No puedo saber lo que ocurre en él» es ante todo una figura. Es la expresión convincente de una convicción. No da las razones de la convicción. Éstas no están a la mano.

Si un león pudiera hablar, no lo podríamos entender.

Podemos imaginar que se adivinen los propósitos, de modo parecido a como se adivinan los pensamientos, pero también podemos imaginar que se adivine lo que alguien realmente hará.

Decir «Sólo él puede saber lo que se propone» es un sinsentido; decir «Sólo él puede saber lo que hará» es falso. Pues la predicción que está contenida en la expresión de mi propósito (por ejemplo, «Tan pronto como den las cinco, me voy a casa») no tiene por qué resultar válida, y puede que el otro sepa lo que va a ocurrir realmente.

Pero hay dos cosas importantes: Que en muchos casos el otro no puede predecir mis acciones, mientras que yo las preveo con mi propósito. Y que mi predicción (como expresión de mi propósito) no descansa sobre la misma base que su predicción de mi acción, y las conclusiones que saco de estas predicciones son completamente distintas.

Puedo estar tan seguro de lo que siente el otro como de cualquier hecho. No obstante, no por ello resultan ser las proposiciones «Está muy deprimido», «25 X 25 = 625» y «Tengo 60 años de edad» instrumentos semejantes. Es natural la explicación: la seguridad es en cada caso de distinto género. — Ésta parece señalar una diferencia psicológica. Pero la diferencia es lógica.

«Pero, ¿no te limitas justamente a cerrar tus ojos ante la duda cuando estás seguro? — Están cerrados.

¿Estoy menos seguro de que este hombre siente dolor quede que 2 X 2 = 4? — ¿Pero es la primera por esta razón una certeza matemática? — 'Certeza matemática' no es un concepto psicológico.

El género de certeza es el género de juego de lenguaje.

«Sus motivos sólo los sabe él» — esto es una expresión de que le preguntamos por sus motivos. — Si es sincero, nos los dirá; pero necesito más que sinceridad para adivinar sus motivos. En esto radica el parentesco con el caso del saber.

Pero deja que te sorprenda que haya algo como nuestro juego de lenguaje: Confesar el motivo de mi acto.

No somos conscientes de la indescriptible diversidad de todos los juegos de lenguaje cotidianos porque los vestidos de nuestro lenguaje los igualan a todos.

Lo nuevo (espontáneo, 'específico') es siempre un juego de lenguaje.

¿Cuál es la diferencia entre motivo y causa? — ¿Cómo se halla el motivo y

cómo la causa?

Existe la pregunta: «¿Es esto un modo confiable de juzgar los motivos de la gente?» Pero para poder preguntar así debemos saber ya lo que significa: «juzgar los motivos»; y esto no lo aprendemos al averiguar lo que es 'motivo' y lo que es juzgar'.

Juzgamos cuál es la longitud de una vara y podemos buscar un método, y encontrarlo, para juzgarlo más exacta o más confiablemente. O sea — dices — , lo que aquí se juzga es independiente del método para juzgar. Lo que es la longitud no se puede explicar mediante el método de la determinación de longitudes. — Quien piensa así comete un error, ¿Cuál? — Decir «La altitud del Mont Blanc depende de corno se lo escale» sería extraño. Y 'medir la longitud cada vez más exactamente' se quiere comparar con acercarse cada vez más a un objeto. Pero en algunos casos está claro, y en otros no, lo que significa «acercarse cada vez más a la longitud de un objeto». No se aprende lo que significa «determinar la longitud» aprendiendo lo que es la longitud y lo que es determinar; sino que el significado de la palabra «longitud» se aprende entre otras cosas aprendiendo lo que es determinar longitudes.

(Por eso tiene la palabra «metodología» un doble significado. Puede llamarse «investigación metodológica» a una investigación física, pero también a una investigación conceptual.)

De la seguridad, de la creencia quisiéramos decir a veces que son tonos del pensamiento; y es verdad: tienen una expresión en el tono del discurso. ¡Pero no pienses en ellos como en 'sentimientos' que se dan al hablar o al pensar!

No preguntes: «¿Qué ocurre dentro de nosotros cuando estamos seguros de que...?», sino: ¿Cómo se manifiesta 'la certeza de que es así' en el actuar de la gente?

«Aunque puedes tener una absoluta seguridad sobre el estado anímico del otro, ella sólo es siempre una seguridad subjetiva, no objetiva.» — Estas dos palabras señalan una diferencia entre juegos de lenguaje.

Puede surgir una disputa acerca de cuál es el resultado correcto de un cálculo (por ejemplo, en el caso de una suma larga). Pero una disputa así surge raras veces y es de poca duración. Se puede decidir, como decimos, 'con seguridad'.

Entre los matemáticos, en general, no surgen disputas acerca del resultado de un cálculo. (Esto es un hecho importante.) — Si fuera de otro modo, si, por ejemplo, alguien estuviera convencido de que una cifra se transformó imperceptiblemente o de que la memoria lo engañó a él o al otro, etc. — no existiría nuestro concepto de 'seguridad matemática'.

En tal caso, todavía podría decirse: «Aunque no podemos saber cuál es el resultado de un cálculo, no obstante, éste siempre tendrá un resultado totalmente determinado. (Dios lo sabe.) La matemática es, en todo caso, de la máxima seguridad — si bien nosotros poseemos sólo una representación burda de ella».

¿Pero acaso quiero decir que la seguridad de la matemática descansa en la fiabilidad de la tinta y el papel? No. (Esto sería un círculo vicioso.) — No he dicho por qué no surgen disputas entre los matemáticos, sino sólo que no surgen disputas.

Claro que es verdad que con cierta clase de papel y tinta no se podría calcular, esto es, si estuvieran sometidos a ciertas transformaciones peculiares — pero sólo podría constatarse que se transforman a través de la memoria y de la comparación con otros instrumentos de cálculo. ¿Y cómo se comprueban éstos a su vez?

Lo que hay que aceptar, lo dado — podríamos decir — son formas de vida.

¿Tiene sentido decir que en general los seres humanos coinciden con respecto a sus juicios sobre el color? ¿Cómo sería si fuera de otro modo? — Éste diría que la flor es roja, aquél que es azul, etc. — Pero, entonces, ¿con qué derecho podríamos decir que las palabras «rojo» y «azul» de esos hombres son nuestros 'términos cromáticos'? —

¿Cómo aprenderían a usar esas palabras? ¿Y el juego de lenguaje que aprenden es todavía lo que llamamos el uso de 'nombres de colores'? Aquí hay evidentemente diferencias de grado.

Pero estas reflexiones también deben ser válidas para la matemática. Si no hubiera ese acuerdo completo, la gente tampoco aprendería la técnica que aprendemos. Sería distinta de la nuestra en mayor o menor medida, incluso hasta llegar a ser irreconocible.

«¡La verdad matemática es ciertamente independiente de que los seres humanos la conozcan o no!» — Sin duda: Las proposiciones «Los seres humanos creen que 2 x 2= 4» y «2 x 2 = 4» no tienen el mismo sentido. Ésta es una proposición matemática, aquélla, si tiene algún sentido, puede significar más o menos que los seres humanos han llegado a esa proposición matemática. Ambas tienen un empleo completamente distinto. — ¿Pero qué querría decir esto: «Incluso si todos los seres humanos creyeran que 2 x 2 es 5, no obstante sería 4»? — ¿Cómo sería si todos los seres humanos creyeran esto? — Bueno, yo podría imaginarme que tuvieran otro cálculo o una técnica que nosotros no llamaríamos «calcular». ¿Pero sería esto falso? (¿Es falsa la coronación de un rey? A seres distintos de nosotros les podría parecer muy singular.)

Naturalmente, la matemática es, en cierto sentido, una doctrina — pero también un hacer. Y las 'jugadas falsas' sólo pueden darse como excepción. Pues si lo que ahora llamamos así fuera la regla, entonces se habría suprimido el juego en el que son jugadas falsas.

«Todos aprendemos la misma tabla de multiplicar.» Esto podría ser ciertamente una observación sobre la clase de aritmética en nuestras escuelas — pero también podría ser una constatación sobre el concepto de tabla de multiplicar. («En una carrera de caballos, los caballos galopan, en general, tan rápido como pueden.»)

Hay ceguera para los colores y hay medios para constatarla. En los enunciados

sobre colores que hace la gente considerada normal domina, por lo general, completa concordancia. Esto caracteriza el concepto de enunciado sobre colores.

Esta concordancia no existe en general acerca de la cuestión de si una manifestación de sentimientos es auténtica o no.

Estoy seguro, seguro, de que él no disimula; pero un tercero no lo está. ¿Lo puedo convencer siempre? Y, si no es así, ¿comete él un error conceptual o de observación?

«¡No entiendes nada!» — así decimos cuando alguien pone en duda lo que nosotros reconocemos claramente como auténtico — pero no podemos demostrar nada.

¿Hay juicios 'expertos' sobre la autenticidad de una expresión de sentimientos? — También en este caso hay personas con capacidad de juicio 'mejor' o 'peor'.

Del juicio hecho por un mejor conocedor de los hombres saldrán, por lo general, prognosis más correctas.

¿Puede aprenderse el conocer a los hombres? Sí; algunos pueden aprenderlo. Pero no tomando lecciones, sino a través de la 'experiencia'. — ¿Puede ser otro nuestro maestro en esto? Sin duda. De vez en cuando nos hace la advertencia correcta. — Así son aquí 'aprender' y 'enseñar'. — Lo que se aprende no es una técnica; se aprende a hacer juicios correctos. También hay reglas, pero no constituyen un sistema, y sólo el experto puede aplicarlas correctamente. A diferencia de las reglas de cálculo.

Lo más difícil aquí es poder expresar la indeterminación correctamente y sin adulteración.

«La autenticidad de la expresión no puede demostrarse; hay que sentirla.» — De acuerdo — ¿pero qué más pasa con este reconocimiento de la autenticidad? Si alguien dice «Voilá ce que peut diré un coeur vraiment épris» — y si también pudiera convencer de esta opinión a otra persona — ¿qué consecuencias tendría esto? ¿O no tiene ninguna, y el juego termina con que a uno le gusta lo que al otro no?

Hay ciertamente consecuencias, pero son de tipo difuso. La experiencia, o sea la observación variada, las puede enseñar; y tampoco se puede formularlas de manera general, sino que sólo en casos dispersos se puede emitir un juicio correcto, fructífero, se puede constatar una conexión fructífera. Y las observaciones más generales proporcionan a lo sumo lo que aparece como las ruinas de un sistema.

Ciertamente es posible convencerse, por medio de pruebas, de que alguien se encuentra en tal o cual estado anímico, por ejemplo, que no disimula. Pero aquí también hay pruebas 'imponderables'.

La cuestión es: ¿Qué efectúan las pruebas imponderables?

supón que hubiera pruebas imponderables de la estructura química (el interior) de una sustancia; con todo tendrían que mostrarse como tales pruebas a través de ciertas consecuencias ponderables.

(Las pruebas imponderables pueden convencer a alguien de que esta figura es auténtica... Pero esto también puede resultar ser correcto por medios documentales.)

Entre las pruebas imponderables se cuentan las sutilezas de la mirada, del gesto, del tono de la voz.

Puedo reconocer la mirada auténtica del amor, distinguirla de la falsa (y naturalmente puede haber aquí una confirmación 'ponderable' de mi juicio). Pero puedo ser completamente incapaz de describir la diferencia. Y esto no es por la razón de que las lenguas que conozco carecen de las palabras para ello. ¿Por qué no introduzco simplemente nuevas palabras? — Si yo fuera un pintor de extraordinario talento, sería imaginable que pudiera representar en figuras la mirada auténtica y la hipócrita.

Pregúntate: ¿Cómo aprende un ser humano a tener 'buen ojo' para algo? ¿Y cómo se puede emplear ese buen ojo?

El disimulo naturalmente sólo es un caso particular de que alguien, por ejemplo, profiera manifestaciones de dolor y no sienta dolor. Si esto es posible, ¿por qué debería darse siempre disimulo en tales casos — esta figura tan especial en la cinta de la vida?

Un niño debe aprender muchas cosas antes de poder disimular. (Un perro no puede ser hipócrita, pero tampoco puede ser sincero.)

Incluso podría darse un caso en que dijéramos: «Éste cree disimular».

XII

Si la formación de conceptos se puede explicar a partir de hechos naturales, ¿no nos debería interesar entonces, en vez de la gramática, lo que subyace a ella en la naturaleza? — Ciertamente, también nos interesa la correspondencia de conceptos con hechos naturales muy generales. (Con aquellos que debido a su generalidad no suelen llamar nuestra atención.) Pero resulta que nuestro interés no se retrotrae hasta esas causas posibles de la formación de conceptos; no hacemos ciencia natural; tampoco historia natural — dado que también nos podríamos inventar una historia natural para nuestras finalidades.

No digo: Si tales y cuales hechos naturales fueran distintos, los seres humanos tendrían otros conceptos (en el sentido de una hipótesis). Sino: Quien crea que ciertos conceptos son los correctos sin más; que quien tuviera otros, no apreciaría justamente algo que nosotros apreciamos — que se imagine que ciertos hechos naturales muy generales ocurren de manera distinta a la que estamos acostumbrados, y le serán comprensibles formaciones conceptuales distintas a las usuales.

Compárese un concepto con un modo de pintar: ¿Es también nuestro modo de pintar arbitrario? ¿Podemos escoger uno a discreción? (por ejemplo, el de los

egipcios). ¿O se trata aquí sólo de lo que es bonito y feo?

XIII

Si digo «Hace media hora él estaba allí» — basándome, pues, en el recuerdo — , esto no es la descripción de una vivencia presente. Las vivencias mnémicas son fenómenos concomitantes del recordar. Recordar no tiene contenido vivencial. — ¿Acaso no se puede reconocer esto por introspección? ¿No muestra ésta precisamente que no hay nada allí cuando busco un contenido? — Esto sólo lo podría mostrar en algunos casos. Y no me puede mostrar ciertamente lo que significa la palabra «recordar», es decir, ¡dónde habría que buscar ese contenido!

La idea de un contenido del recordar me viene sólo por una comparación entre los conceptos psicológicos. Es parecido a la comparación entre dos juegos. (En el fútbol hay goles, en el voleibol no.)

¿Podríamos imaginar esta situación: Alguien se acuerda por primera vez en su vida de algo y dice: «Sí, ahora sé lo que es 'recordar', lo que hace el recordar»" — ¿Cómo sabe él que este sentimiento es 'recordar'? Compárese con: «Sí, ahora sé lo que es 'sentir hormigueo' (por ejemplo, por primera vez ha sufrido un electrochoque) — ¿Sabe él que lo que ha sentido es el recordar porque ha sido producido por algo pasado? ¿Y cómo sabe lo que es algo pasado? Justamente el concepto de algo pasado lo aprende el ser humano al recordar.

¿Y cómo volverá a saber en e! futuro cómo se hace el recordar?

(En contra de esto se podría mencionar quizás el sentimiento de «Hace mucho, mucho tiempo», pues da lugar a un tono de la voz, a unos gestos, que corresponden a ciertas narraciones de tiempos pasados.)

XIV

La confusión y esterilidad de la psicología no se puede explicar por el hecho de que es una «ciencia joven»; no se puede comparar su estado, por ejemplo, con el de la física en sus comienzos. (En todo caso más bien con el de ciertas ramas de la matemática. Teoría de conjuntos.) En efecto, en psicología existen métodos experimentales y confusión conceptual. (Así como en el otro caso mencionado existen confusión conceptual y métodos de demostración.)

La presencia del método experimental nos hace creer que ya disponemos de los medios para librarnos de los problemas que nos inquietan; cuando en realidad problemas y métodos pasan de largo sin encontrarse.

Para la matemática es posible una investigación totalmente análoga a nuestra investigación de la psicología. Es tan poco una investigación matemática como la otra lo es psicológica. En ella no se calcula, por lo cual no es, por ejemplo, logística. Podría merecer el nombre de una investigación de los 'fundamentos de la matemática'.