

LA CUESTIÓN DEL LÍMITE Y EL *TRACTATUS* COMO UNA REFLEXIÓN TRASCENDENTAL

THE PROBLEM OF THE LIMIT AND THE TRACTATUS AS A TRANSCENDENTAL REFLECTION

PEDRO DIEGO KARCZMARCZYK

Universidad Nacional de La Plata, Argentina. peterkado@yahoo.com

RECIBIDO EL 1 DE OCTUBRE DE 2008 Y APROBADO EL 15 DE NOVIEMBRE DE 2008

RESUMEN ABSTRACT

El *Tractatus Logico-philosophicus* es una obra filosófica de una enorme complejidad. Su estilo es sentencioso, por momentos oracular, otras veces casi telegráfico, de manera que en muchas ocasiones cuesta discernir los nexos entre las diversas proposiciones. Con todo, en el "Prólogo", en particular en sus observaciones sobre la cuestión del límite, Wittgenstein proporciona algunas indicaciones de las que conviene tomar debida nota para la interpretación de la obra. Este trabajo es fundamentalmente una propuesta de interpretación de estas observaciones, de su proyección sobre el *Tractatus*, de su relevancia para comprender la naturaleza, de la ruptura operada por Wittgenstein en las *Investigaciones filosóficas*.

Tractatus Logico-philosophicus is a very complex philosophical work. It is written by means of short phrases in a oracular style. Some parts are telegraphic, in such a way that it becomes difficult to elucidate the links among the different propositions. However, in the "preface", in particular in his remarks about the question of the limit, Wittgenstein gives us some indications that we should consider carefully in order to interpret his work. This paper is basically a proposal to interpret the above mentioned remarks, of how they illuminate *Tractatus*, of how they are relevant to understand the nature of the profound change that Wittgenstein introduces in *Philosophical Investigations*.

PALABRAS CLAVE KEY WORDS

Wittgenstein, *Tractatus*, Límites, *Investigaciones Filosóficas*

Wittgenstein, *Tractatus*, limits, *philosophical investigations*.

El *Tractatus* comienza con una serie de proposiciones sobre la estructura del mundo, a las que le siguen una serie de proposiciones sobre la estructura del lenguaje, la que se descubre como semejante punto por punto a la estructura de aquél. Varios intérpretes han señalado que el *Tractatus* tiene un orden de exposición que es justamente el inverso a su orden de descubrimiento¹. De acuerdo a esta sugerencia, en el orden del descubrimiento, Wittgenstein habría razonado primero sobre cómo *tiene que ser* el mundo para que el lenguaje pueda hablar del mismo, pero luego al exponer sus resultados habría presentado primero sus conclusiones ontológicas, es decir sobre la naturaleza de la realidad, para presentar después sus observaciones sobre la estructura del lenguaje que sustentan las proposiciones sobre el mundo. Atendiendo a esta sugerencia, intentaremos leer el *Tractatus* a contrapelo de su orden de exposición, buscando en las proposiciones sobre la estructura del lenguaje una motivación para las proposiciones acerca de la estructura del mundo.

Pero, naturalmente, ésta tampoco es una tarea sencilla. Probablemente la manera más directa de acercarnos a la misma sea a través de la clarificación de la pregunta que estructura su exposición. El *Tractatus* puede localizarse en la tradición kantiana de la reflexión trascendental, esto es, en el marco de esa forma de razonamiento, que partiendo de alguna clase de datos acerca de los cuales estamos razonablemente seguros, se remonta hasta las condiciones sin las cuales esos datos no serían posibles². Esto es, los razonamientos trascendentales son reflexiones que partiendo de algunos datos acerca de los que (se supone) no cabe dudar, se remontan a lo que *tiene que haber* para que estos datos ocurran como no dudamos que ocurren. Por ejemplo, la reflexión kantiana de la *Crítica de la razón pura*, tomando como dato

¹ Véase, por ejemplo, Fann, K. T. *El concepto de filosofía en Wittgenstein*, Madrid: Tecnos, 1992, ésta posición es compartida en general por las lecturas que encuentra el eje del *Tractatus* en “el argumento de la necesidad de los simples” de 2.02-2.0212, por ejemplo Black, M. *A Companion to Wittgenstein's Tractatus*, Cornell University Press, 1964, p. 60, también E. Anscombe en su *Introducción al 'Tractatus' de Wittgenstein*, Bs. As.: El ateneo, 1977 y H. Mounce en su *Introducción al 'Tractatus' de Wittgenstein*, Madrid: Tecnos, 1983; para una opinión contraria véase Robert Fogelin, *Wittgenstein*, London: Routledge, 1995, pp. 14-15.

² Dos buenas presentaciones de la naturaleza de los argumentos trascendentales son, a mi juicio, la de Ch. Taylor “Argumentos Trascendentales” en su *Argumentos filosóficos*, Barcelona: Paidós, 1994 y la de Barry Stroud, “Transcendental Arguments” *The Journal of Philosophy*, Vol. LXV, n° 9, 1968, pp. 241-256. Este último artículo es en realidad una crítica de los argumentos trascendentales cuya relevancia para la comprensión del segundo Wittgenstein me parece fundamental, véase mi “Estudio crítico: Martin Kusch *A Sceptical Guide to Meaning and Rules. Defending Kripke's Wittgenstein*, Montreal and Kingston, Ithaca, McGill-Queen's University Press, 2006” *Diálogos. Revista de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico*, n° 89, 2007, especialmente pp. 179-187.

que las proposiciones sintéticas *a priori* eran necesarias en la ciencia de la naturaleza, y puesto que hemos desarrollado las ciencias físicas, se remontaba hacia aquellas condiciones necesarias sin las cuales la constatación o dato del que partimos no podría siquiera pensarse, descubriendo estas condiciones en algunas estructuras inherentes a cualquier subjetividad. Al colocar la reflexión del *Tractatus* en la línea de la filosofía trascendental lo que queremos decir es, entonces, que la obra tiene una estructura semejante: también aquí hay un dato y un razonamiento que se remonta hasta las condiciones de posibilidad del mismo.

De lo dicho en el párrafo precedente, se desprende, en consecuencia, que la pregunta que estructura la exposición de Wittgenstein en el *Tractatus* es una pregunta del tipo “¿cómo es posible?” Para completar nuestra analogía tenemos que indicar cuál es el dato que el *Tractatus* reconoce como fundamental. Mi hipótesis es que la respuesta la encontramos en el “Prólogo” de esta obra. Allí Wittgenstein insiste en que su intención inicial fue la de “trazar un límite al pensar” (p. 11)³ pero inmediatamente nos deja ver que ésta sería una empresa vana, ya que la tarea del trazado de tal límite consiste, justamente, en conocer o *pensar* cuáles son los límites del pensamiento. Ahora bien, puesto que trazar un límite implica conocer o pensar también lo que está más allá de ese límite, “*porque para poder trazar un límite al pensar -dice Wittgenstein- tendríamos que poder pensar ambos lados de ese límite*” (p. 11). En resumidas cuentas, la tarea de trazar un límite al pensamiento resultaría inevitablemente paradójica o autocontradictoria, ya que requeriría que se piensen ambos lados del límite, lo que implica la absurda exigencia de ponernos en situación de “*poder pensar lo que no resulta pensable*”, esto es, en la abierta contradicción de tener que poder pensar lo que no se puede pensar.

En cambio Wittgenstein cree que tenemos mejor suerte de alcanzar los límites del pensar si en lugar de seguir esa vía muerta optamos por un camino indirecto, inclinándonos a considerar *la expresión de los pensamientos*. En este sentido dice Wittgenstein: “*el libro quiere trazar un límite al pensar o, más bien, no al pensar, sino a la expresión de los pensamientos*” (p. 11, énfasis añadido). El límite al pensamiento tendrá que ser trazado, entonces, como un límite en el lenguaje. Se tratará de un límite entre lo que tiene sentido decir y lo que no puede decirse

³ Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-philosophicus*, Barcelona: Altaya, (ed. bilingüe, trad. castellana de I. Reguera y J. Muñoz), 1994. Las menciones de página entre paréntesis en el cuerpo del texto corresponden al prólogo de esta obra.

con sentido. En consecuencia, gracias a este rodeo, no tenemos ya que poder pensar lo impensable para trazar un límite al pensamiento, sino que lo que tenemos que poder pensar, para trazar de esta manera el límite, son enunciados que poseen sentido y enunciados que no lo poseen, proposiciones propias y proposiciones aparentes o pseudo proposiciones. Esto es lo que Wittgenstein quiere decir cuando indica: "...el límite sólo podrá ser trazado en el lenguaje, y lo que reside más allá del límite será simplemente sinsentido (*Unsinn*)."

 (p. 11, traducción corregida).

Consideremos algunos ejemplos para ver cómo es que el recurso a trazar el límite del pensamiento a través de los límites del lenguaje evita la dificultad que presentaba el proyecto de trazar directamente y sin mediaciones los límites del pensar. Al intentar trazar el límite en el lenguaje, queremos indicar dónde radica la diferencia entre una proposición con sentido, como por ejemplo "la silla está cerca de la mesa" y lo que parece ser una proposición, pero es en realidad un sinsentido, como por ejemplo "esta corchea es pesada" o "la voz de Jorge es azul". El primer ejemplo es un caso claro de proposición con sentido, mientras que los otros dos ejemplos carecen de sentido aunque parecen ser proposiciones. De estos ejemplos estamos obligados a decir que "son sinsentidos", aunque con esto parecería que renace la dificultad original de tener que pensar lo absurdo, "lo que no resulta pensable". Esto es, las mismas *parecen* remitir a un absurdo, a algo que no podemos pensar, por ejemplo, la pesadez o el color de los sonidos. Sin embargo, cuando examinamos la cuestión con mayor detenimiento, vemos que, más que llevarnos a pensar algo absurdo, y por ello impensable, estas proposiciones carecen de sentido. Esto es, lo que nos lleva a creer que estamos obligados a pensar lo impensable, es que nos formamos una idea errónea acerca de lo que involucra reconocer que algo que parece ser una proposición es un sinsentido. La idea errónea consiste en creer que reconocemos que se trata de sinsentidos porque reconocemos que su sentido es un absurdo⁴.

Ahora bien, el punto clave es que en las observaciones de Wittgenstein antes citadas podemos encontrar una aclaración sobre este aspecto, prestando atención a qué es lo que nos permite reconocer a estas aparentes proposiciones como sinsentidos. Su propuesta es que

⁴ La confusión radica, para decirlo en términos de las *Investigaciones filosóficas* (IF), en que cuando se dice que una expresión carece de sentido "no es como si su sentido careciera de sentido" (IF § 500).

discriminamos que no poseen sentido, no a través de pensar un absurdo asociado a las mismas (es decir a través de pensar un sentido absurdo, o lo que es lo mismo, pensar lo impensable), sino porque *no podemos asignarles a las mismas un sentido*, o lo que es lo mismo, porque no podemos pensar una situación en la proposiciones como “esta corchea es pesada” fueran verdaderas.

En resumidas cuentas, reconocer que una proposición carece de sentido es reconocer que no hay ninguna situación posible en la que dicha proposición pudiera ser verdadera. En consecuencia, esta manera de trazar el límite no nos obliga a pensar lo impensable, aunque según veremos, de la misma se desprende una rigurosa consecuencia acerca de lo que ya pensamos o conocemos *a priori*.

Este modo de trazar el límite reviste la máxima importancia para clarificar al *Tractatus* como una reflexión trascendental. En efecto, la reflexión acerca de lo que presupone esta salida, nos permite percibir con toda claridad el dato de partida sobre el que se erige la reflexión trascendental del *Tractatus*. El problema original de trazar directamente el límite al pensar fracasaba porque requería pensar lo que no resulta pensable, es decir, nos forzaba a pensar el absurdo, siendo que el absurdo, naturalmente, no puede pensarse. En cambio, el llamado a trazar los límites del pensar a través de los límites del lenguaje elude esta dificultad. En efecto, la proposición aparente, la pseudoproposición, aunque la calificamos de sinsentido, o incluso de absurdo, no *remite* a un absurdo de ninguna clase. Para reconocer la proposición aparente, o el sinsentido, no necesitamos más que la capacidad de pensar lo que se puede pensar (la proposición con sentido). Esto es así, en efecto, ya que una proposición sin sentido es *la que no nos hace pensar* una situación particular que sea efectivamente pensable y no la que nos hace pensar lo impensable. Pero el sinsentido en cuanto tal, el fragmento lingüístico del que decimos que no posee sentido, la proposición aparente o pseudoproposición, como por ejemplo “esta corchea es pesada”, no es, en sí mismo, un absurdo ontológico. Dentro de nuestra capacidad de pensar lo pensable se encuentra la capacidad de pensar fragmentos lingüísticos que no poseen sentido, que no remiten a una situación posible que los haría verdaderos, pero cuya cualidad ontológica, en tanto que fragmentos lingüísticos que no poseen sentido, está perfectamente en orden. No sólo la proposición es articulada, y por lo tanto un hecho, sino que las correlaciones de palabras en general son, después de todo, hechos. La oración “esta corchea es pesada” es, desde un punto de vista, un sinsentido, en la medida en que no cabe asignarle

una situación que la haría verdadera, pero, desde otro punto de vista, es un hecho positivo, la ordenación de un conjunto de palabras o letras. Ahora bien, de esta manera de concebir el trazado del límite se desprende una consecuencia importante para la caracterización positiva de nuestra capacidad de pensar el sentido. En efecto, decíamos arriba que reconocer un sinsentido lingüístico es saber que no puede haber una situación en la cual dicha presunta proposición fuera verdadera. El *quid* del *Tractatus* radica en que esto pueda hacerse con completa certeza, no de manera tentativa o hipotética.

Conviene aquí recordar las observaciones de Popper sobre la asimetría entre falsificación y verificación. Popper insistía en que los enunciados universales (“Todos los...”) y los enunciados existenciales negativos (“No hay...”, “Ningún...”) no pueden ser verificados, mientras que los enunciados existenciales (“Hay...”) y los enunciados universales negados (“No todos...”, “Algunos no...”) no pueden ser falsificados concluyentemente. La dificultad para verificar y para falsificar aludida se deriva del hecho de que los mismos se refieren a una totalidad que nunca podemos examinar exhaustivamente. Esto es, frente a un enunciado como “hay al menos una bruja” nunca podemos tener fundamentos racionalmente suficientes para establecer su falsedad, ya que esto supondría haber examinado el universo en todos sus recovecos, lo que manifiestamente está más allá de nuestro alcance. El ejemplo nos remite a la otra cara de la asimetría, ya que la aludida dificultad para justificar la falsedad de un enunciado existencial, por ejemplo “hay brujas” supondría, naturalmente, establecer la verdad de un enunciado existencial negado “no hay brujas”, cuya justificación requeriría, una vez más, el examen del universo en todos sus recovecos, lo que, como ya hemos indicado, está más allá de nuestro alcance.

Wittgenstein estaría de acuerdo en que estas asimetrías rigen en relación a la verdad de las proposiciones, esto es, cuando se considera el conocimiento que podemos tener de las mismas por la experiencia o *a posteriori*. Sin embargo, Wittgenstein considera que hay una dimensión de las proposiciones en las que estas restricciones no se aplican. Aún cuando no sabemos si lo que decimos es verdadero o falso, no tenemos dudas acerca de lo que significamos o queremos decir con una proposición. Esta dimensión de nuestro trato con las proposiciones es independiente de la experiencia, la conocemos *a priori*, es la dimensión del *sentido* de las proposiciones.

Esta dimensión *a priori* en nuestro trato con las proposiciones, la capacidad para pensar el sentido de las proposiciones, es aquello a lo que apela Wittgenstein para trazar el límite. Puesto que apelamos a Popper y a su caracterización del conocimiento empírico, o *a posteriori*, será conveniente que caractericemos la concepción wittgensteiniana de la dimensión *a priori* del pensamiento del sentido. La dimensión *a priori* es el reverso de la dimensión empírica. Cuando indicamos que no podemos pensar una situación que pudiera hacer verdadera a una proposición, es decir, que no nos podemos representar la posibilidad de la verdad de una proposición, y que por ello la proposición no tiene sentido, no nos representamos un sentido de la proposición que fuera inherentemente absurdo, sino que sabemos con completa certeza que *no hay* una situación posible que pudiera hacer verdadera la proposición. La capacidad a la que Wittgenstein apela para trazar el límite supone, entonces, la capacidad de acceder, no a todos los recovecos del mundo para determinar la verdad de las proposiciones, pero sí la capacidad de acceder a la totalidad de las posibles situaciones en las que las proposiciones podrían resultar verdaderas. Éste es el dato a partir del cual se construye la reflexión del *Tractatus*: el dato del que se parte y del que se intenta dar cuenta es la capacidad de pensar, o más específicamente, de la capacidad para pensar la situación específica a la que remite una proposición, o lo que es lo mismo, de la capacidad de conocer el sentido de las proposiciones, que como hemos indicado es la capacidad para pensar la totalidad de las posibilidades de las proposiciones (espacio lógico). Podemos dudar acerca de si la situación que haría verdadera a una proposición ocurre o no, pero no hay duda posible acerca de cuál es la situación que, en caso de que ocurriera, haría verdadera a la proposición, esto es, no hay duda posible acerca de cuál es el sentido que corresponde a una proposición. Así, la tarea del *Tractatus* se revela como una que, reconociendo que estamos ya en el lenguaje, y sin salirnos del mismo, intenta trazar sus límites.

Conviene insistir en que, junto con la constatación de este dato primordial viene la de que esta capacidad de pensar el sentido de las proposiciones es independiente del conocimiento de la verdad de las mismas. Puedo entender las proposiciones sin saber si son verdaderas. Y esto es así porque comprender el sentido es pensar la posibilidad de la verdad de una proposición, pero no más que esto. Entender el sentido es saber cuál es el hecho que haría verdadera a una proposición. En consecuencia, el pensar, así concebido, acaba identificándose con la comprensión. La pregunta del *Tractatus*, dicho esto un poco a

contramano del uso de Wittgenstein, acaba siendo ¿cómo es posible la comprensión? Es decir, ¿cómo es posible que podamos comprender el sentido?, ¿cómo es posible que podamos pensar *la posibilidad de la verdad* de una proposición, y de toda proposición, independientemente de su *verdad efectiva*?, o dicho aún de otro modo, ¿cómo es posible que podamos pensar la situación o el hecho que haría verdadera a una proposición, independientemente del conocimiento de lo que efectivamente ocurre en el mundo?⁵

Este es, en mi opinión, el planteamiento problemático fundamental del *Tractatus*. Digámoslo desde ahora, la cuestión acerca de si esta modalidad adoptada para trazar los límites del pensar es efectiva para trazar los *límites reales* del pensar, o dicho de otro modo, la cuestión acerca de si hay un resto del pensar que se diferencie de la comprensión -entendida como el pensamiento de la posibilidad de los hechos que hacen verdaderas a las proposiciones- será la gran cuestión del *Tractatus*. Ésta es la cuestión que será planteada y respondida en la obra, aun cuando la misma haya sido escrita para mostrar que esta pregunta no tiene sentido, porque nada que se diga para responderla lo tiene. Por ello, una de las primeras afirmaciones del prólogo es: “*lo que puede ser dicho puede ser dicho claramente; y de lo que no se puede hablar hay que callar.*” (p.11), idea que se repite en la última proposición del libro: “*de lo que no se puede hablar hay que callar*” (prop. 7). La cuestión, entonces, acerca de si hay algo acerca de lo que se pudo pensar pero de lo que no se puede hablar, acaba siendo finalmente inevitablemente personal y cada uno puede hallar su respuesta en el recorrido del *Tractatus*, que el propio autor comparó con una escalera que nos permite acceder hasta cierto punto de vista, desde el cual nos damos cuenta de que la escalera no es segura, aunque sin el ascenso no habríamos accedido a aquello que nos habilita a reparar en la inseguridad de la escalera, o dicho de otra manera, ese es el sentido del *Tractatus* que el libro vehiculiza sin que pueda ser dicho.

⁵ Los cuadernos preparatorios del *Tractatus* proporcionan evidencia razonable para esta lectura. Por ejemplo: “*Para poder hacer un enunciado en absoluto tenemos -en un sentido- que saber cómo están las cosas si el enunciado es verdadero (y esto es justamente lo que figuramos)*” anotación del 24.10.14 , p. 36; “*Que una proposición sea verdadera o falsa es cosa que ha de mostrarse, previamente tenemos que saber siempre cómo se mostrara*” anotación del 1.11.14, p. 44; “*¡El conocimiento de la relación representativa debe basarse en el conocimiento de las partes constitutivas del estado de cosas; (...) Es evidente que percibimos la proposición elemental como la figura de un estado de cosas ¿cómo puede ocurrir tal?*” *Diario filosófico (1914-1916)*, Barcelona: Planeta Agostini, 1986, anotación del 3.11.14, p. 46; “*No podremos acceder nunca a una forma proposicional de la que pudiéramos decir. Sí, que tal cosa exista es algo que no podíamos prever. Porque ello querría decir que habríamos hecho una nueva experiencia, que sería la condición de posibilidad de esta forma proposicional. O sea la forma proposicional general ha de resultar erigible y formulable precisamente porque las formas proposicionales posibles han de ser a priori*” anotación del 21.11.16, p. 149. Los énfasis en subrayado son míos.

CONSIDERACIONES FINALES

Para concluir deseo realizar tan sólo algunas observaciones acerca de la manera en que el “dato” que elucidamos, el pensamiento como el conocimiento de las posibilidades de los estados de cosas, se proyecta en la construcción del *Tractatus* y acerca de la manera en que el mismo es reinterpretado en la ruptura que realizan las *Investigaciones filosóficas*.

En cuanto a la primera cuestión, la ontología va a ser en el *Tractatus* la garantía de la posibilidad del pensamiento, entendida la capacidad de pensar como dato, esto es, la ontología se va a presentar como la condición de posibilidad del sentido. Dicho de otro modo, el dato impone sus restricciones sobre la ontología, en la medida en que si los hechos de la lógica son *todas* las posibilidades de los hechos (ver *Tractatus* 2.0121), en la ontología del *Tractatus* estas posibilidades van a obtener algún grado de efectividad, básicamente a través de la noción de objeto, dotado de una forma o naturaleza dada por la posibilidad, intrínseca al mismo, de combinación de este objeto con otros para formar estados de cosas. De este modo se acaba otorgando a la ontología un marco holista que va a estar siempre presupuesto por la ocurrencia de los átomos de realidad (*Sachverhalten*). Esto es, debido a que la naturaleza del objeto radica en su posibilidad de combinación con otros objetos, habrá que decir que el mismo no puede pensarse fuera de los estados de cosas en los que necesariamente puede intervenir y de aquellos en los que necesariamente (debido a su forma) no puede intervenir. Este marco, que no es un marco de efectividad sino de posibilidad, pero una posibilidad que está dada en junto con cualquier efectividad, recibe, como proyección del “dato”, un carácter holista cerrado sobre el que se apoyan las nociones claves como la noción de una forma lógica, la idea de una forma de la realidad común a cualquiera de sus manifestaciones. Dicho de otra manera, la teoría pictórica va a encontrar en este marco holista (espacio lógico) la clave de la condición de posibilidad de que las proposiciones representen hechos a través de la ostentación de la misma forma (forma lógica). Pero la misma idea de un marco holista se deriva de lo que hemos llamado el dato: el hecho en relación a la dimensión del sentido, en la que no caben dudas, haya que sostener que, o bien se la capta como un todo o no se la capta en absoluto, o se captan todas las posibilidades de los estados de cosas o no se capta ninguna de ellas. Pero puesto que no hay dudas en relación al sentido de las proposiciones, este dato parece contener que estas posibilidades han sido captadas.

En resumidas cuentas, lo que al nivel de las proposiciones es la dimensión *a priori*, conocimiento del sentido, y la dimensión *a posteriori*, la verdad o falsedad de las proposiciones, se proyecta en la distinción ontológica entre un conjunto de posibilidades *necesarias* que conforma en espacio lógico y una dimensión de efectividad *contingente*, la ocurrencia de los estados de cosas.

Por su parte, las *Investigaciones filosóficas* se relacionan polémicamente con este “dato”. Es importante reparar en que las mismas no lo destierran simplemente, sino que se trata en principio de llegar a percibir cuánto había, en el dato del *Tractatus*, de interpretación pasada como si fuera mero dato. De allí el frecuente lema, “no digas tiene que haber (...), mira...” “¡no pienses, sino mira!”, (IF § 66). Así, por ejemplo, en las observaciones acerca de los conceptos con límites borrosos (§§ 73 y ss.), Wittgenstein llega a ser conciente de que lo que lo llevó a considerar a la indeterminación del sentido como meramente aparente, como superficie debajo de la cual se encontraría la pureza de la lógica, es que la exigencia de determinación del sentido le venía impuesta por este “dato”, conocemos *a priori* el sentido: ya que no dudamos de lo que queremos decir, esto debe ser completamente determinado⁶. Revirtiendo el argumento, Wittgenstein analiza en las *Investigaciones filosóficas* la gramática de la expresión “conocer el significado” a partir del caso de una expresión cuyo significado carece de límites precisos como ‘juego’. La elección de esta clase de ejemplos vale como una indicación de lo que llamamos conocer el significado en un doble sentido. Por una parte, puesto que juego carece de límites precisos, es evidente que su uso no está atado a una definición asociada con esta expresión, de modo que se desalienta el intento de esclarecer el significado de ‘juego’ en términos de una representación mental o un portador del significado de alguna otra clase⁷. Por otra parte, esta clase de ejemplos al ayudar a advertir que la naturaleza del conocimiento del significado no remite a una situación en el mundo a partir de la cual se despliegue justificadamente el desempeño lingüístico, permite dirigir la atención a las circunstancias de nuestra práctica que nos ayudan a decir que alguien conoce o desconoce un significado, el de ‘juego’ por ejemplo. La naturaleza del conocimiento del significado se advierte así en nuestra práctica.

⁶ En los *Diarios filosóficos* Wittgenstein sostiene: “El sentido tiene que estar, de todos modos, claro, porque en definitiva algo significamos con la proposición, y en la medida en que significamos con seguridad, tiene que estar claro” anotación del 20.6.15, p. 115.

⁷ Los objetos del *Tractatus* eran un portador del significado. Ver Bouveresse, Jacques *La force de la règle. Wittgenstein et l'invention de la nécessité*. Paris: Edition de Minuit, 1987, cap. 2.

En concordancia con estas observaciones, Wittgenstein disloca en las *Investigaciones filosóficas* el dato del *Tractatus*, sumando laboriosamente observaciones que cortan la inferencia que va desde que la ausencia de duda a la atribución de saber en el sentido de un estado mental soportado ontológicamente. Esta observación posee un alcance general. La misma vale para aquellas palabras como 'dolor' cuyo uso es fundamentalmente expresivo y que por ello su uso no comporta saber (ver IF § 247). Pero también vale en aquellos casos, como en el caso de *saber* seguir una flecha indicadora de caminos (seguir una regla), en los que la ausencia de duda es uno de los criterios a través de los que aplicamos saber o no saber (ver IF § 85). El sentido de estas observaciones es exhibir que este "saber" no debe elucidarse en términos de una ontología subyacente, no en términos de condiciones de verdad, sino en términos de condiciones de aseverabilidad, para decirlo polémicamente con Kripke⁸.

⁸ Ver: Kripke, S. (1982). *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Cambridge MA: Harvard University Press, 1982 (versión castellana de A Tomasini: *Wittgenstein: reglas y lenguaje privado*, México: UNAM, 1989).