Frege y Wittgenstein (*)

MICHAEL DUMMETT

Todo el mundo sabe que Wittgenstein había calado a fondo en los escritos de Frege y en el pensamiento fregeano. Sin duda, se puede demostrar que muchos filósofos a quienes Wittgenstein no nombra le han aportado ideas. Otros, a quienes él menciona, le han proporcionado material que consideraba interesante para reflexionar o comentar; pero Frege es casi el único a quien cita con aprobación. Sería una tarea agotadora e ímproba entresacar de los escritos de Wittgenstein todos los pasajes que contienen una referencia explícita o implícita a Frege, o cuya comprensión requiere conocer las ideas de Frege, y yo no lo he intentado; me extiendo únicamente en unos pocos puntos que me han llamado la atención por su especial interés.

Parte de la obra de Wittgenstein se construye, elabora o complementa a partir de la de Frege; y es entonces —a mi entender— cuando Wittgenstein alcanza sus mejores cotas. Un ejemplo es la famosa doctrina de Frege relativa a la necesidad de un criterio de identidad (una frase que Frege introduce en la Filosofía). En los *Grundlagen* se enuncia así: "si hemos de usar el signo *a* para designar un objeto, debemos tener un criterio para decidir en todos los casos si b es lo mismo que *a*". El principio enunciado aquí por Frege es perfectamente general, y la idea es básica para el primer tercio de las *Philosophical Investigations (PI)*, e, incluso a lo largo de todo ese libro. Sin embargo, el propio Frege sólo desarrolló su implicación para términos correspondientes a objetos abstractos; o, por decirlo de modo más preciso, para términos de una forma tal como 'la dirección de *a'*, 'el número de los F', y similares; esto es, para términos formados mediante expresiones para funciones de primer o segundo nivel cuyos argumentos no cuentan con objetos especificables —o, al menos, no de modo obvio— sin el recurso a

(*) El titulo original del articulo es "Frege and Wittgenstein". Se encuentra compilado en BLOCK, I. (ed.), *Perspectives on the Philosophy of Wittgenstein*, B. Blackwell, Oxford, 1981, pp. 31-42; de próxima aparición en castellano. La presente traducción se publica con el amable permiso de la Editorial Tecnos (N. del *T.*).

aquellas funciones. Quedó para Wittgenstein aplicar el principio según el cual la comprensión de un término singular conlleva la aprehensión de un criterio de identidad apropiado para los términos de otra clase, incluyendo a los que normalmente podrían considerarse como objetos concretos.

Atendamos, de nuevo, a la insistencia de Frege en que el sentido de una expresión no está conectado con proceso psicológico alguno (por ejemplo, la evocación de imágenes mentales); un principio que él asociaba expresamente a la objetividad del sentido, al hecho de la comunicabilidad sin reservas de un pensamiento desde el hablante al oyente por medio del lenguaje. Frege opinaba que eso era necesario para salvaguardar el carácter no psicológico del sentido, manteniendo que el sentido existe atemporalmente y con independencia de si hay algún medio disponible para expresarlo. Esta tesis, netamente no wittgensteniana, la apoyó en varios argumentos deficientes, tales como que, con anterioridad a que hubiera hombres, ya era verdad que la tierra giraba en torno al Sol, y que habría sido verdad también si nunca hubiera habido hombre alguno; y ciertamente lo que es verdad es un pensamiento, y un pensamiento es el sentido de una oración. Pero esto no salva a Frege de caer en las dificultades sobre la cuestión: aun admitiendo que el sentido no dependa de la mente, con todo, dominar un sentido, o comprender una palabra o una expresión en tanto que transmite un sentido, es sin duda un acto mental, algo que pertenece al ámbito de la Psicología. Frege nunca encontró una respuesta satisfactoria a esta objeción: recibe su solución desde el comentario de Wittgenstein (**PI,** n. 154): "procura no pensar en la comprensión como un 'proceso mental' en absoluto... La comprensión no es un proceso mental, en el sentido en que existen procesos (incluyendo procesos mentales) que son característicos de la comprensión".

O, finalmente, detengámonos en las posturas de Frege acerca de la relación entre sentido y referencia. El sentido determina la referencia, pero la referencia no determina el sentido; no obstante, cuando dictaminamos cuál ha de ser la referencia de una expresión, estamos proporcionando un sentido para ella. Como he señalado en mi libro, y, según entiendo, Peter Geach ha desarrollado con mucho mayor detalle, es difícil exponer esta doctrina sin inconsistencia a no ser que se invoque la distinción trazada en el ***Tractatus*** entre ***decir [saying]*** y ***mostrar [showing]. Al dictaminar qué representa [stand for]*** una expresión ***decimos*** cuál es su referencia, no cuál es su sentido; pero, al elegir —tal como debemos— una manera particular de hacer esto, ***mostramos*** qué sentido ha de tener. La distinción entre decir y mostrar no sólo está en consonancia con las ideas de Frege, sino que casi se requiere para una coherente enunciación de ellas. Más aún, si Frege hubiera tenido esta distinción a su disposición, se habría evitado sin duda una gran cantidad de malentendidos acerca de su doctrina del sentido. Al dictaminar la referencia de un término, no ***enunciamos [state]*** su sentido, sino que Únicamente lo ***mostramos;*** pero ciertamente —debemos añadir— no podemos enun-

ciar el sentido de una expresión, salvo que sea el mismo que el de alguna otra expresión; algo que, dentro de un lenguaje, no hay motivo para suponer que pueda hacerse siempre. Eso no quiere decir, desde mi punto de vista, que una teoría del sentido sea muda, que una teoría del sentido sólo pueda ser mostrada, no enunciada, puesto que cuando no podamos enunciar el sentido de la expresión, podemos enunciar cuál es el dominio de ese sentido y asociarlo a esa expresión. No sé si Frege estaría o no de acuerdo con este último comentario, pero estoy razonablemente convencido que, si hubiera tenido a mano la distinción entre decir y mostrar, no se habría dejado a si mismo expuesto a la acusación —que continúo creyendo que es una mala interpretación— de haber sostenido una 'teoría descriptiva' de los nombres propios.

Todos estos son casos en los que Wittgenstein construyó sobre doctrinas de Frege, para realizar lo que es no sólo un legítimo desarrollo de ellas, sino el único verdadero. En otros momentos, Wittgenstein luchó contra el poder del pensamiento de Frege; y, me parece que, en tales casos, casi siempre es lo peor suyo. En la mayoría de ellos, en mi opinión, Frege estaba en lo correcto y Wittgenstein en el error; pero, incluso cuando esto no es así, Wittgenstein rara vez tiene éxito para estructurar argumentos convincentes para probar que Frege estaba equivocado. Tomemos, por ejemplo, sus repetidos ataques a la doctrina fregeana de la aserción. Los primeros cien parágrafos aproximadamente de las ***Philosophical Investigations*** casi todos son por completo convincentes; aunque se podrían plantear amplios interrogantes acerca de cómo cabría continuar desde ahí, es casi imposible leer aquellos párrafos y mantener cualquier reserva acerca de este tratamiento definitivo de los asuntos de los que se ocupan. Pero, desde este panorama clásico, el parágrafo 22 —en el que ataca la doctrina de Frege sobre la aserción— sobresale como la torre de una catedral. Para variar la metáfora de forma brusca, los golpes de boxeador se convierten repentinamente en débiles, y fallan su blanco o son fácilmente detenidos.

Otra posibilidad es considerar el célebre pasaje hacia el comienzo del ***Blue Book*** (p. ***4***) en el que Wittgenstein comenta acerca de la crítica de Frege a la filosofía formalista de la Matemática que no tiene en cuenta el sentido, y consiguientemente, según dice Wittgenstein, la vida de las fórmulas matemáticas. El caracteriza la conclusión de Frege así: ''... lo que se debe añadir a los signos muertos con el objeto de hacer una proposición viva es algo inmaterial, con propiedades diferentes de los meros signos", y señala: "pero si tuviéramos que dar un nombre a algo que es la vida del signo, habríamos de decir que es su ***uso".*** Si, tal como hizo Waismann, se interpreta el 'uso' de un enunciado matemático como su aplicación extramatemática, la idea no es nada convincente. ¿Cuál es la aplicación de la proposición de que cada número es la suma de cuatro cuadrados? Incluso si se puede pensar de uno, ¿podría alguien no entender perfectamente bien esta proposición sin tener la menor pista de su aplicación? Si la aplicación de los con-

ceptos matemáticos es lo que, en definitiva, les da su significado, entonces —se debe ciertamente señalar— la inserción del significado puede estar muy lejos de la proposición particular considerada.

No se puede pedir la aplicación yendo proposición por proposición, sino, a lo sumo, para las aplicaciones de los conceptos básicos; una vez estos son captados, la teoría matemática adquiere una vida propia. Pero, en esta línea, ¿no es verdad que Frege estuvo plenamente acertado en su postura sobre relación entre un concepto matemático básico y su aplicación? No fue Frege quien formuló los axiomas de Peano o presentó la teoría del número como un sistema axiomático autosuficiente; por el contrario, él insistió en que los números naturales pueden ser explicados sólo mediante su uso como números cardinales en proposiciones empíricas y en otras; y pensaba que los números reales deben, igualmente, ser explicados por medio de la visión general de una concepción de medida de la magnitud de una cantidad. En cualquier caso, ¿qué *es* exactamente una aplicación de una proposición matemática? Estamos todos tan acostumbrados al hecho de la existencia de algo como la Matemática aplicada que no nos detenemos para advertir que es una idea extraña el que una teoría —o una proposición— pueda ser 'aplicada' a alguna otra materia. No quiero con esto negar que la Matemática tenga aplicaciones; sólo sostengo que, hasta que podamos decir en qué consiste una aplicación, el recurso a la aplicación de la Matemática no puede ayudarnos filosóficamente; y mientras no tengamos una previa explicación del significado de un enunciado matemático, no podemos decir esto.

Casi con seguridad, sin embargo, Wittgenstein no intentó restringir la noción de 'uso' de un enunciado matemático a sus aplicaciones empíricas, sino que tuvo en mente no sólo su aplicación dentro de la Matemática, sino, más en general, su papel en la teoría matemática. Ahora bien, ¿qué prueba hay de que Frege no tuvo éxito cuando dio una explicación general de esto? En verdad, Frege consideró el sentido como algo inmaterial y que existe independientemente de nuestro dominio de él; pero esto no agota su concepción del sentido de una oración: dijo muchísimo más que eso sobre qué es el sentido; en especial, que, al dominar el sentido de una oración —incluyendo la oración matemática—, lo que dominamos es la condición para que la oración sea verdadera. Tal vez, después de todo, no sean estos los términos adecuados para explicar nuestra comprensión de los enunciados matemáticos; quizá pueda mostrarse que el uso que aprendemos para hacer tales enunciados es imposible explicarlo de este modo. Pero, entonces, esto ha de probarse: no se puede sin más oponer el concepto de uso a la noción fregeana de sentido, como si hubiera algo que evidentemente Frege no había tenido en cuenta en la explicación. Desde luego, no critico aquí la famosa concepción wittgensteiniana del significado como uso: sólo cuestiono una formulación en la que da la impresión que Wittgenstein, al llegar a esta idea, había descubierto algo que muestra inmediatamente que el pensamiento de Frege iba por caminos equivocados.

Cuando Wittgenstein se propone hacer críticas directas a Frege, normalmente la crítica resulta curiosamente ineficaz, y no hace justicia al pensamiento de Frege. No obstante, una cosa es exponer esta observación, y otra, completamente distinta, decir que, en todos los casos en que Wittgenstein difiere de Frege en algún punto esencial, sigue la senda errónea. Eso sería hacer una devastadora condenación de Wittgenstein, si es que pudiera hacerse; porque no hay duda que las diferencias entre ellos no son sólo una cuestión de estilo, o de comentarios ocasionales, o de desacuerdos sobre lo inesencial: muchas de las ideas más importantes de Wittgenstein concernientes al significado son irreconciliables con las de Frege.

El primer intento para realizar una modificación radical de la concepción fregeana acerca de cómo funciona el lenguaje fue la teoría figurativa —o quizá, mejor, de diagramas *[diagrams]*— del *Tractatus*. En Frege, un nombre propio (término singular) es completo *(selbständing)*, y también lo es una oración; y las cosas que ellos representan *[stand for]* —un objeto y un valor de verdad— son igualmente completos. Pero un predicado monádico o diádico es incompleto, y, lo es el concepto o la relación a la que representa, por tanto, la incompletitud del predicado no es una mera propiedad semántica: no consiste únicamente en que haya de ser comprendida representando algo incompleto, una clasificación *[mapping]* de objetos para llegar a los valores de verdad. Antes bien, en sí mismo es incompleto: no es una pura ristra de palabras que puede ser extraída de la oración y permanece por sí misma, ni tampoco una serie desconectada; su aparición en la oración depende, en general, de la aparición del mismo nombre propio en diferentes lugares de la oración. No es, por tanto, una parte separable de la oración, sino un rasgo que ésta tiene en común con algunas otras oraciones. Paralelamente, la completitud de los nombres y de la oraciones no es tampoco una mera propiedad semántica: son en sí mismos completos —son objetos— del modo en que los predicados no lo son.

Ahora bien, es sabido que esto desemboca en dificultades. Si la concepción fundamental de la teoría del significado fregeana —dominar el sentido de una oración es conocer la condición de su verdad— es totalmente correcta, entonces la identificación de la referencia con su valor de verdad es seguramente correcta. Ciertamente, esto nos fuerza a tratar los contextos intensionales de algún modo especial; pero, en tal caso, estamos ya obligados a hacer esto por la identificación de Frege de los valores semánticos (referencias) de los nombres propios con sus portadores. Si la referencia de "Napoleón" es un hombre, y la del "Mont Blanc" una montaña, entonces ya sabemos que los nombres, al menos, no pueden tener su referencia habitual cuando aparecen en contextos intensionales. Pero, si la referencia de una oración es su valor de verdad, podemos muy fácilmente dar el desastroso paso que dió Frege cuando asimiló las oraciones a nombres propios: las oraciones son sólo nombres complejos de una especial clase de objetos. Este

paso produce consecuencias inadmisibles, y por eso tenemos que ver la manera de volver atrás, ¿pero cómo? Eso no podemos hacerlo, desde luego, negando cualquier tipo de referencia a las oraciones. La tarea toda de la teoría de la referencia es intentar proporcionar una explicación de cómo una oración es determinadamente verdadera o falsa de acuerdo con su composición; y, si es correcto el planteamiento fundamental de Frege sobre la teoría del significado, tal explicación debe ser posible, y ha de subyacer a cualquier explicación del sentido, que es lo que determina la referencia. Pero las oraciones pueden ser partes constitutivas de otras oraciones; y, por eso, si la teoría toda ha de cumplir la tarea señalada, a ellas ha de asignársele una referencia. (Si las oraciones no pudieran aparecer como partes de otras oraciones, no tendríamos dificultad alguna). Mientras las oraciones sean consideradas como completas de igual modo que lo son los nombres, no parece tampoco razonable que, en el contexto de la concepción básica de la teoría del significado de Frege, se niegue que lo poseído por una oración como su referencia sea su valor de verdad. El único recurso que yo podría ofrecer en su favor consiste en negar que los valores de verdad sean objetos; y esto parece una débil reacción. Desde luego, tenemos una fuerte intuición: que las oraciones no son de la misma categoría sintáctica o semántica que los nombres propios, y esto implica que, al menos dentro de una postura fregeana, las cosas que representan serán también de diferentes tipos lógicos; pero decir que los valores de verdad no son objetos difícilmente ilumina la naturaleza de esta diferencia de tipo. Podemos manifestar varias cosas en su apoyo. Por ejemplo, tal como ha señalado Peter Geach, podemos señalar que, para las oraciones, el principio de intercambiabilidad de cualquier expresión α con $\ulcorner$lo α que representa$\urcorner$ funciona muy mal, si es que lo hace de alguna manera. O, de nuevo, podemos observar que, mientras con los nombres e incluso con los predicados resulta plausible decir que las referencias de nuestras palabras son aquello acerca de lo cual hablamos, no tenemos la menor inclinación a conceder que usamos una sub-oración de una oración compleja para hablar de su valor de verdad. Sin embargo, estas incongruencias parecen más bien testimonios de la diferencia entre objetos y valores de verdad que explicaciones de ella. Si tal es la explicación que tenemos, ésta dependerá ciertamente de una indagación mucho más penetrante sobre qué son los valores de verdad.

Sin duda, la teoría figurativa o de diagramas aparecía como una brillante solución a esta dificultad. Si un predicado es una propiedad, en vez de ser un objeto, ¿por qué no tomarlo como una propiedad, no de la oración, sino del nombre o nombres que aparecen en los lugares de los argumentos? El predicado no consistirá en la propiedad de la oración atómica, según la cual el mismo nombre propio aparece en varios lugares entre algunas otras palabras; sino que (un rasgo de) el predicado consistirá en la propiedad del nombre de que ciertos rasgos suyos se dan en esos lugares. Si decimos eso, entonces podemos reemplazar la oración

como objeto —la serie de palabras— por la oración como hecho —el hecho de que un cierto nombre tenga una propiedad concreta, o que dos nombres permanezcan en una determinada relación—. Y en tal caso, de acuerdo con el principio —que no está en Frege, pero que se encuentra parcialmente sugerido por su doctrina de los predicados y de los conceptos— según el cual un componente lingüístico de un tipo lógico dado representará una entidad del mismo tipo lógico, llegaremos a la conclusión de que la oración —considerada como hecho— debe ella misma estar en lugar de un hecho o representarlo, o, más bien, un estado de cosas *[state of affairs]*, puesto que no necesita ser verdadera; y ahora desaparece totalmente la tentación de pensar que los nombres y las oraciones están en lugar de cosas o las representan a las del mismo tipo lógico.

Esta habría sido una brillante solución si hubiera funcionado. Por desgracia, no funciona. Una oración no puede ser un hecho, porque precisamente lo enuncia; y el oyente, si comprende el lenguaje, debe saber qué es lo que él enuncia. Un diagrama no es un hecho, es un objeto; y hay muchos hechos acerca del diagrama. Si comprendemos el método de representación, entonces sabremos qué hechos representa el diagrama y cuáles no; por ejemplo, qué líneas están dibujadas en negro, y cuáles en rojo, puede ser significativo o no serlo; y podemos fácilmente pasar por alto alguno de estos hechos, aunque veamos el diagrama y lo comprendamos. El diagrama mostrará, por ejemplo, que el único hombre en el pueblo con bisnietos tiene una esposa más vieja que él, y también que sólo los tres hombres más ancianos en la localidad tienen esposas más viejas que ellos, etc.; y lo que muestran estos diferentes hechos son hechos distintos acerca del diagrama, hechos que no podemos advertirlos todos ellos, y, salvo en el diagrama más simple, alguno de ésos, cuando miramos el diagrama, estamos seguros precisamente de *no* advertirlos. Pero una oración no es así: aunque la oración pueda implicar *[imply]* muchas cosas, no *dice* más que una, y, si se comprende completamente, se debe saber qué se dice; al estudiar la oración más detenidamente, no se pueden sacar cosas nuevas que la oración dice y en las que no se había reparado antes. Ahora bien, se podría replicar que esto es debido a que —como se ha señalado— el diagrama no es en sí mismo un hecho, sino un objeto: cada uno de los hechos acerca del diagrama significa un hecho sobre lo que representa; y se defiende que la oración ha de ser un hecho, no un diagrama o figura; de ahí la inadecuación del nombre de 'la teoría figurativa'. Pero, si una oración ha de representar en el modo en que lo hace un hecho acerca del diagrama, debe haber algo que desempeña el papel del diagrama, otros hechos a los que también representaría; y, ¿qué es eso? Si aquello que representa algún estado de cosas es un hecho acerca de las propiedades o relaciones de ciertos objetos —los nombres o signos—, entonces debemos comenzar con alguna reordenación de estos objetos en virtud de lo que ese hecho obtiene, y esta disposición corresponderá al diagrama. ¿Cuál puede ser esa disposición sino la oración, considerada ahora, no como

un hecho, sino como un objeto de una cierta complejidad? Por eso, si queremos tomar en serio la teoría figurativa o de diagramas, nos vemos forzados, después de todo, a volver a considerar, una vez más, la oración como un objeto; y, puesto que no existen hechos *diferentes* acerca de la oración en cuanto objeto que representen distintos estados de cosas, nos vemos obligados a concluir que la oración no representa como lo hace un diagrama, sino de una manera por completo diversa.

En su última etapa, la concepción de significado como uso llevó a Wittgenstein hacia una divergencia mucho más radical con respecto a la teoría del significado de Frege, aunque esa concepción en sí misma está en deuda con alguna de las ideas fregeanas. Para Frege, como he señalado, pertenece a la esencia del sentido el que sea comunicable. Sucede, claro está, que distintos hablantes asocian diferentes sentidos a la misma palabra; pero la comunicabilidad del sentido conlleva que debe ser siempre descubrible objetivamente cuándo esto es así y averiguable objetivamente qué sentido asocia cada uno. Pero, además, el sentido no es psicológico; que uno comprenda al otro no se debe a que una emisión de una palabra por el hablante aparezca en respuesta a algún proceso mental interno, y cuya emisión provoque un proceso similar en la mente del oyente, compartiendo ambos una construcción psicológica común. Su acuerdo sobre el sentido de la emisión consisten en el acuerdo en las condiciones bajo las cuales es verdadero. Puesto que el sentido es objetivo y comunicable, ha de ser posible determinar a partir de lo que ellos dicen, y de cómo reaccionan ante lo que se dice, qué condiciones de verdad asocian a las oraciones. Lo que hace esto posible es que cada emisión lleva a cabo más que la mera expresión de un pensamiento: el hablante también indica, tácita o explícitamente, el tipo de acto lingüístico que realiza (por ejemplo, aseverar que el pensamiento es verdad, preguntar si es verdad, etc.); por tanto, asocia un tipo u otro de fuerza a su emisión. Cada tipo de fuerza comporta una relación uniforme con el sentido de la oración; Frege nunca dijo si es o no posible dar una caracterización no circular del tipo de acto lingüístico efectuado por la emisión de una oración con esta o aquella variedad de fuerza. No obstante, lo que está claro es que, siguiendo esta concepción, cualquier cosa incluida en la comunicación, tanto el sentido expresado como la fuerza asociada a esa expresión, está determinada por lo que se encuentra a la vista. Puesto que no es necesario asumir un contacto entre mente y mente salvo el que se consigue por medio del intercambio lingüístico y ya que el sentido de una emisión y, presumiblemente, la fuerza que lleva son determinables objetivamente, éstos sólo pueden determinarse por el empleo observable del lenguaje. Si es posible conseguir una explicación no circular de las diferentes variedades de fuerza, entonces podremos describir cómo el uso por los hablantes de sus oraciones determina lo que transmiten por medio de ellas. Pero, aun cuando tal explicación no sea alcanzable, ese uso, y nada más, determina el contenido de sus emisiones; ninguna otra suposición sería compatible con las doctrinas acerca del lenguaje propuestas expresamente

por Frege.

Resulta fácil ver cómo, cuando estos principios —aprendidos de Frege— habían sido condensados en el eslogan "significado es uso", Wittgenstein llega a darles —en el período de transición— un giro verificacionista. Hay una tendencia a pedir disculpas acerca de esto, como si el verificacionismo fuera algo así como una enfermedad deshonrosa; pero tal como yo lo veo, a esta tendencia no le acompaña ninguna deshonra. El error cardinal del positivismo lógico consiste en tratar todas las proposiciones sintéticas como pertenecientes al mismo nivel (a no ser aquellas reconocidas como pseudo-proposiciones), esto es, en ignorar la estructura articulada del lenguaje. En las formas más características de positivismo, cada oración era tratada como si fuera inteligible en principio, con independencia del resto del lenguaje, por tener significado mediante alguna asociación directa con una serie de secuencias posibles de percepciones sensoriales, cada una de las cuales constituiría una verificación de ella. Fue esta imagen antinatural la que propició la completa separación de las proposiciones analíticas —o que pudieran tomarse como analíticas— respecto del cuerpo central del lenguaje, ya que podrían establecerse únicamente a través de operaciones lingüísticas, si ello fuera posible, y por eso tendrían que ser consideradas como poseedoras de un significado de tipo completamente distinto. Para conseguir una concepción plausible de verificación, es preciso reconocer que ninguna oración puede comprenderse sin un dominio de alguna parte del lenguaje, y que, al establecer una oración como verdadera, el argumento —incluso el argumento deductivo— siempre puede desempeñar un cometido, y a menudo debe hacerlo. Que yo sepa, no hay indicio alguno en los escritos de Wittgenstein del error positivista.

De modo natural, el verificacionismo aparecía como una agudización del planteamiento fregeano del sentido como dado por las condiciones de verdad: alguien muestra qué toma como condición de verdad de una oración al mostrar qué considera que establece o excluye la verdad. Pero me parece que Wittgenstein llegó a ver eso como opuesto a la concepción fregeana. Frege aceptó una noción de verdad en la que el principio de bivalencia mantiene la validez: salvo por fallo en la referencia, cada pensamiento es determinadamente verdadero o falso. Pero esto quiere decir que, cuando no hay medios efectivos —incluso en principio— para decidir si un pensamiento es verdadero o falso, no se puede explicar exhaustivamente un conocimiento de la condición por la cual es verdad en términos de conocimiento de aquellas condiciones especiales bajo las cuales se puede reconocer como lo uno o lo otro. Ahora bien, en ese caso, parece que no hay otra forma de explicar el supuesto conocimiento de la condición de verdad en términos de su uso real, de los principios que rigen el empleo actual de la oración que expresa el pensamiento. De ahí que, si ha de explicarse el significado solamente en términos de uso, en tal caso debemos abandonar la idea según la cual el dominio del sentido consiste en el conocimiento de la condición para que la oración sea verda-

dera, donde la noción de verdad está sujeta al principio de bivalencia, o incluso a la idea de poseer cada uno de nosotros esa noción de verdad. Lo que sucede es que la comprensión de la oración consiste en una habilidad para reconocer lo que cuenta para establecer su verdad, y, quizá también, lo que se considera que la excluye.

Pero una idea mucho más radical reemplazó a ésta. Fue apuntada, en parte, por Wittgenstein al adherirse a la teoría de la verdad como redundancia (de la cual hay una expresión explícita en los *Remarks on the Foundations of Mathematics*, en el apéndice sobre el teorema de Gödel). Si una enunciación de la equivalencia entre una oración A y la oración ⌜ es verdad que A ⌝ es *toda* la explicación del significado de la palabra «verdad», entonces esa palabra tiene, por así decir, su hogar solamente *dentro* del lenguaje, y carece de utilidad cuando se da una explicación del lenguaje como desde fuera: y esto no sólo excluye la explicación del significado en términos de condiciones de verdad, sino igualmente una dada en términos de verificación. Los pasajes como *P.I.*, n. 304 y n. 317, y, particularmente, la parte central del parágrafo n. 363, son la expresión de un rechazo total del enfoque fregeano del lenguaje. Para Frege, una emisión es una aseveración, una pregunta, una orden, una petición, un consejo, una instrucción, una expresión de deseo, o de algo perteneciente a un número pequeño y definido de otras cosas. Lo que constituye el contenido particular de la emisión, es una cuestión acerca de su sentido; qué tipo de emisión es, pertenece a lo relativo a la fuerza asociada a él. De este modo, como he señalado, debe haber una explicación uniforme, o, al menos, una manera de dominar la significación [*significance*] de cada tipo de emisión, la naturaleza de cada tipo de fuerza, y, en particular, de la fuerza asertórica. Uniforme, esto es, para todos los contenidos particulares posibles —los sentidos— de las emisiones de este tipo. "¿Cuál es el juego del lenguaje del decir?". *Esa* es la cuestión que debe tener respuesta, si la postura de Frege acerca del lenguaje es del todo correcta; y aquí la diferencia entre una explicación del sentido en términos de condiciones de verdad y en términos de verificación queda completamente al margen; ni es siquiera abordable, a no ser que podamos distinguir sentido y fuerza. *PI,* n. 363 constituye un rechazo manifiesto a la posibilidad de tal distinción, o, al menos, a cualquier explicación uniforme de lo que es hacer una aseveración. Y esto, desde luego, explica la hostilidad de Wittgenstein a la doctrina de Frege sobre la aseveración. La confusa objeción de *PI,* n. 22 no es al caso. *PI,* n. 23 es más al caso: si no puede hacerse una lista definitiva de tipos de fuerza, entonces no puede llegarse a una explicación completa de un lenguaje mediante la estrategia de Frege. Con todo, tampoco ése es el punto principal; si únicamente podemos ocuparnos de los usos más revelantes del lenguaje, podemos estar satisfechos de permitir que alguno de los casos menos importantes se encarguen de ellos mismos. El punto principal consiste en negar que haya cualquier "juego del lenguaje" de una generalidad tal como la ase-

veración; y, si no lo hay, entonces —me parece— no cabe distinción general entre sentido y fuerza.

¿Cuál es el fundamento para esta negación? Es algo que yo nunca he sido capaz de entender. Quizá es sólo que resulta difícil conseguir una explicación general de la fuerza asertórica, del juego del lenguaje de la aseveración. Tal vez pueda alcanzarse alguna formulación irrefutable siguiendo las líneas de Grice; pero, entonces, parece una petición de principio acudir tanto al concepto de intención como al de creencia, puesto que la mayor parte de las creencias formadas sobre el testimonio de otros podrían no ser adscritas inteligiblemente a quien no tuviera dominio de un lenguaje. Sin embargo, si renunciamos a todo recurso a las actitudes proposicionales, difícilmente sabremos por dónde empezar. Ahora bien, ¿cual se supone que es la alternativa? ¿se trata únicamente de la imposibilidad de una explicación sistemática de cómo funciona el lenguaje o es acerca de lo que sabemos cuando conocemos un lenguaje? Pero, entonces, ¿cómo puede ser esto? Es algo que nosotros hacemos, algo que aprendemos a emplear: ¿cómo puede ser imposible decir qué es lo que hacemos, qué es lo que aprendemos? Por supuesto que, en un sentido, ya sabemos lo que hacemos; pero no sabemos cómo *decir* lo que hacemos. Los sencillos juegos del lenguaje descritos por Wittgenstein, como el de la gente que va a la tienda y comenta cosas como "cinco manzanas rojas", se supone que pertenece a algún tipo de modelo. Ahora bien, estos diminutos lenguajes son los que su práctica de hablarlos *puede* ser descrita sistemáticamente; por tanto, si son realmente un modelo, tales descripciones también pueden darse de fragmentos del lenguaje más y más grandes, y, finalmente, para todo él. Sin embargo, tan pronto se comienza a pensar cómo se puede emprender la tarea de hacer esto —incluso para algún lenguaje completamente delimitado, que no obstante guarde alguna semejanza con el discurso de la vida diaria, en lugar de hacerlo para el empleo del lenguaje que acompaña a una actividad específica—, el primer pensamiento es la necesidad de una distinción entre sentido y fuerza. O, si se imagina un lenguaje que sólo contenga aseveraciones, parece que es necesario dar una explicación del contenido particular de cada emisión en términos de alguna noción central como verdad o verificación, puesta en el marco de una explicación uniforme de la significación de una emisión con algún contenido arbitrario dado, que queda así determinado. No es que yo piense que sería fácil hacer esto: mi dificultad, como señalé, es comprender qué alternativa era la que Wittgenstein tenía en la mente, algo que yo nunca he aprendido a partir de sus escritos o de aquellos filósofos que el reconocen como su maestro.

Traducción de **Wenceslao J. González Fernández**
Universidad de Murcia