

LUDWIG WITTGENSTEIN

Investigaciones filosóficas



Altaya

GRANDES OBRAS DEL PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO

TÍTULO 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, EXCEPTO 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

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

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 oíría 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 con que 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 privadas 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 crearlo!

¿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. Imaginémos 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 de las 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 de las 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. — Perlas

ulteriores consecuencias prácticas no serían las de una donación. Cuando la mano izquierda ha tomado el dinero de la 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. Acordémos 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 de que 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. Imaginémos 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. Imaginémos 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?