

La ontología-semántica tractaniana en el pensamiento de Quine

Jorge RUÍZ ABÁNADES

Universidad Autónoma de Madrid

Recibido: 24/09/2008

Aprobado: 15/12/2008

Resumen

Este artículo pretende ofrecer una lectura paralela del *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein y de “Ontological Relativity” de Quine, intentando mostrar que las conclusiones filosóficas de uno y otro son muy equiparables. Como conclusión general de este artículo, obtenemos que el punto de vista o el método conductista para el escrutinio del significado (iniciado por J. Dewey, y seguido por el segundo Wittgenstein y el propio Quine), no supone un *giro sustancial* respecto a la filosofía del *Tractatus*, por la razón de qué en éste ya se había dado tal *giro* (sin que fuera advertido por los intérpretes positivistas).

Palabras clave: ontología, semántica, traducción, uso, juegos de lenguaje.

Abstract

This article attempts to give a parallel approach of Wittgenstein's *Tractatus Logico-Philosophicus* and Quine's "Ontological Relativity" and tries to highlight the similarities between the philosophical conclusions of both. As general conclusion of this article, it could be said that the behavioural method or point of view for the meaning studies (initiated by J. Dewey and continued by Wittgenstein or Quine) does not mean a *substantial turn* with regard to the philosophy of the *Tractatus*, because the *Tractatus* already contains such *turn* (undetected by the positivist commentators).

Keywords: ontology, semantic, translation, use, language games.

Sin duda podemos considerar que las obras de Quine se encuentran entre las más relevantes de la segunda mitad del siglo XX, pero la razón no es, por cierto, haber hallado un *nuevo* punto de vista o un *nuevo* método filosófico, sino por haber sabido profundizar como nadie en las consecuencias filosóficas del punto de vista y el método del segundo Wittgenstein; punto de vista y método que Quine considera iniciado por J. Dewey en los años 20¹. Fue este último, en efecto, quien comenzó a estudiar el lenguaje centrando su interés en la conducta manifiesta por los propios hablantes, haciéndonos ver que el "significado" pende exclusivamente del uso convencional que cada comunidad hace de sus palabras. En los términos del segundo Wittgenstein hablaríamos, obviamente, de la teoría de los "juegos de lenguaje", expresada fundamentalmente en *Investigaciones filosóficas*. Pero, por un lado, ya he argumentado en otra parte que la idea primordial del segundo Wittgenstein —la de que el significado de nuestras palabras y el sentido de nuestras proposiciones dependen en último término del uso convencional de los hablantes— ya estaba presente en el *Tractatus*; y, por otro lado, debemos señalar que las *Investigaciones filosóficas* se dedican en gran parte a poner de manifiesto su método, extrayendo sólo algunas conclusiones y de un modo completamente asistemático (en el último de sus textos —*Sobre la certeza*— Wittgenstein sí extrae importantes conclusiones en el terreno de la epistemología). En *Investigaciones filosóficas*, Wittgenstein hace especial hincapié en el hecho de que el lenguaje es un conjunto variable y heterogéneo de juegos de lenguaje, entre los cuales sólo podemos encontrar parecidos de familia. Lo único que podemos reconocer que es común a todos los juegos de lenguaje es el hecho de ser "juegos", es decir, conductas guiadas por ciertas reglas que son asumidas por cierta comunidad —nunca privadamente— para desenvolverse en las muy diferentes circunstancias cotidianas o especializadas. Si en su primera filosofía —en la del *Tractatus*— Wittgenstein estaba empeñado en hablar exclusivamente del lenguaje descriptivo, encargado de decir verdades o falsedades acerca del mundo, ahora, con sus juegos de lenguaje, pretende que nos alejemos de esa idea, para hacernos comprender que también el lenguaje descriptivo es un simple juego regido por reglas convencionales, lo cual implica que la verdad y la falsedad son siempre relativas a cierto juego y, por tanto, a cierta convención. En *Investigaciones filosóficas* se advierte que Wittgenstein no quiere dar más importancia a los usos declarativos que a cualquiera otro juego de lenguaje.

¹ Puede verse en Dewey, J.: *Experience and Nature*; La Salle, III, Open Court, 1925, 1958.

Quine, sin embargo, acogiéndose a la perspectiva y método de Dewey o del segundo Wittgenstein, quiere reparar especialmente en las consecuencias epistemológicas y ontológicas que se derivan de los juegos de lenguaje, es decir, quiere explicar qué sucede exactamente con nuestro lenguaje descriptivo, en el cual depositamos nuestro preciado conocimiento. Si lo que decimos conocer lo conocemos por medio del lenguaje descriptivo, y ahora resulta que el lenguaje descriptivo no es más que un juego convencional: ¿Qué sucede con nuestro preciado conocimiento? Pues que también es convencional: válido sólo para una comunidad concreta que comparte un lenguaje.

Pero, dicho así, puede parecer que esto no implica nada. Fue tarea de Quine, cabalmente, poner de manifiesto sus implicaciones de un modo sistemático. El primer objetivo de este escrito será explicar cuáles son las conclusiones de Quine al respecto de esta cuestión; pero nuestro fin último será mostrar que todo esto que encontremos, lo más esencial de tales conclusiones, encuentra un claro precedente en el *Tractatus* del primer Wittgenstein.

Para este fin, me centraré concretamente en la noción quineana de *indeterminación de la traducción radical*, donde se implican inmediatamente la *inescrutabilidad de la referencia* y el *relativismo ontológico*².

La indeterminación de la traducción se extrae como una clara consecuencia de seguir el método conductista de las *Investigaciones filosóficas* del segundo Wittgenstein (análogo al de Dewey): para escrutar el significado de las palabras hay que atender al comportamiento verbal de los hablantes unido a los contextos y situaciones concretas en que se emiten las preferencias. Si, por ejemplo, viajamos a una tierra lejana y queremos aprender el lenguaje de los aborígenes de aquel lugar, lo más que podemos hacer es observar la conducta manifiesta de esos hablantes, para extraer patrones regulares en tal comportamiento. Si, por ejemplo, observamos que siempre que dos aborígenes se encuentran dicen “trupa” y siempre que se separan dicen “raceu”, podríamos proponer como hipótesis de traducción que “trupa” significa algo así como “hola” y “raceu” algo así como “adiós”. Pero esto no son descripciones. En el ámbito de las descripciones la cosa puede tener más miga. Supongamos que, estando con los aborígenes, vemos pasar un conejo —en efecto, *nosotros* vemos un “conejo”— y un aborigen dice “gavagai”, yo puedo pensar que “gavagai” significa “conejo” (busco la palabra del castellano que más se acomoda a esa conducta verbal). Ahora bien, si continuo viviendo con ese pueblo lejano podría observar otras situaciones en que aparece el uso de “gavagai”, y quizá podría surgirme la duda de si significa “conejo” o más bien “conejidad” o “parte inseparable del conejo” o “zona de conejos”... Lo más que podemos hacer es lanzar hipótesis. Pero lo importante es destacar que, en cualquiera de los casos, tratamos de buscar las expresiones del castellano que nosotros usaríamos en esos contextos. Esto sucede porque *mi* observación del entorno ya *me* viene determinada por *mi* lenguaje, de modo que al intentar escrutar la referencia de los términos de otro lenguaje, lo que intentamos es interpretar su *ontología* en términos de la nuestra.

² En *Word and Object* (The Massachusetts Institute of Technology, Cambridge Mass., 1960), Quine desarrolla las cuestiones de la traducción y otras afines. Sin embargo, nuestro discurso trazará concretamente sobre las cuestiones de la *inescrutabilidad de la referencia* y el *relativismo ontológico*, explicadas con más detalle por Quine en su artículo “Ontological Relativity” (en *Ontological Relativity and Other Essays*; Columbia University Press, Nueva Cork, 1969). Para las citas, siempre utilizaré éste último, en la versión en castellano de M. Garrido y J. Ll. Blasco: *La relatividad ontológica y otros ensayos* (ed. Tecnos, Madrid, 2002).

Es importante aclarar esta noción de “ontología”. Ya en el *Tractatus* Wittgenstein había defendido que *un* lenguaje particular —por ejemplo el *mío*, el castellano— determina *un* mundo también particular, perfectamente acomodado a las propiedades lógicas de cualquier lenguaje signico y a las capacidades expresivas de *mi* lenguaje particular (porque el mundo es *mi* mundo, por *mi* lenguaje, según dice Wittgenstein en la célebre proposición 5.6). En el *Tractatus*, *un* lenguaje descriptivo consiste en *un* conjunto determinado de proposiciones elementales, es decir, que *un* lenguaje determina qué es lo que se describe con él. En el *Tractatus*, el sentido de una proposición depende de qué significado demos a los nombres que en ella aparecen, pues son los nombres los que señalan a los objetos de los cuales predicamos algo. Cuando tenemos un conjunto determinado de proposiciones elementales, tenemos también determinado un conjunto de objetos; es por esto que *un* lenguaje determina *una* ontología, pues determina cuáles son los objetos de los que permite hablar.

Por lo pronto, aquí ya podemos reconocer un punto de vinculación con Quine, pues también éste considera que *cada* lenguaje determina su propia visión del mundo; y es esta diferencia ontológica la que fundamenta la indeterminación de la traducción³. Yo puedo observar la conducta verbal de los aborígenes, y puedo traducir sus palabras a las del castellano, pero esto lo haré *acomodando* su conducta a mi propia visión del mundo. Entonces, cuando preguntamos: ¿A qué se refieren los aborígenes cuando dicen “gavagai”?, nosotros podemos contestar “conejo”, pero con esto no hemos hecho sino explicar la referencia de “gavagai” poniendo el castellano como lenguaje de fondo (y no poniendo la realidad misma). Podemos hablar de la referencia del lenguaje aborígen, pero sólo podremos hacerlo en términos *relativos* a nuestro propio lenguaje, y nunca en términos *absolutos*. Decimos que “gavagai” significa “conejo”: nuestro lenguaje —el castellano— está presente en el escrutinio de la referencia de “gavagai”. Cuando pregunto por la referencia de los términos del aborígen, ciertamente, debería estar preguntando por ciertos objetos, pero en mi respuesta no me las veo con los objetos, sino con el castellano. En efecto, lo que está en juego es la ontología subyacente a cada lenguaje. En verdad, la indeterminación de la traducción implica que *no podemos saber* realmente en qué consiste la ontología del lenguaje aborígen, pues nosotros siempre la hacemos coincidir con la nuestra. Y es que no puede ser de otra manera. Si al escrutar la referencia de los términos de un lenguaje aborígen debo valerme de *mi* observación de sus conductas y del entorno, está claro que *mi* observación está mediada por el lenguaje concreto con el que yo hago *mis* figuras —en mi caso, el castellano—, y así siempre intentaré acomodar la conducta verbal de los aborígenes a la ontología que yo soy capaz de determinar, pues no puedo salir de ella. Aquí inciden tanto la *inescrutabilidad de la referencia* como el *relativismo ontológico* en el contexto de la traducción radical: no podemos escrutar la referencia en términos absolutos, sino sólo en términos relativos a un lenguaje que ponemos de fondo.

En el *Tractatus*, Wittgenstein apenas dedica tres proposiciones al tema de la traducción. Sin embargo, sí tiene claro que cada lenguaje determina su propio universo de objetos (pues determina el conjunto de proposiciones elementales), y así se comprende que los límites de *mi* lenguaje significan los límites de *mi* mundo. Entonces, Wittgenstein considera la posibilidad de que haya lenguajes *diferentes*, y esto sólo puede consistir, en principio, en que determinen un diferente conjunto de proposiciones elementales, determinando

3 Una apreciación incidental. Que cada lenguaje determine su propio universo de objetos a los que se puede referir hace, en efecto, que cada lenguaje configure su propia imagen del mundo. Por esta razón podemos decir que un lenguaje constituye en sí mismo una teoría sobre el mundo, y es por esto que Quine habla en general de “teorías” (en “Ontological Relativity”) y no precisamente de lenguajes o de idiomas.

diferentes universos de objetos. ¿En qué podría consistir, entonces, la traducción de un lenguaje a otro? Transcribiré las tres proposiciones del *Tractatus* en las que Wittgenstein habla expresamente sobre la traducción:

[3.343] Definiciones son reglas de traducción de un lenguaje a otro. Cualquier lenguaje sígnico correcto ha de resultar traducible a cualquier otro de acuerdo con tales reglas: *esto* es lo que todos ellos tienen en común.

[4.025] En la traducción de un lenguaje a otro no se procede traduciendo cada *proposición* del primero a una *proposición* del segundo; se traducen sólo las partes integrantes de las proposiciones.

(Y el diccionario no sólo traduce sustantivos, sino también verbos, adjetivos, etc.; y los trata a todos por igual).

[4.243] ¿Podemos comprender dos nombres sin saber si designan la misma cosa o dos cosas distintas? ¿Podemos comprender una proposición en la que aparecen dos nombres sin saber si significan lo mismo o algo diferente?

Si conozco, p. ej., el significado de una palabra inglesa y de una palabra alemana que signifiquen lo mismo, entonces es imposible que ignore que ambas signifiquen lo mismo; es imposible que no pueda traducir una a la otra.

Expresiones como «a=a», o derivadas de éstas, no son ni proposiciones elementales ni signos con sentido...⁴

Si atendemos a esta última proposición citada, sin duda Wittgenstein está pensando en dos idiomas que comparten una misma ontología —como quien dice una misma visión del mundo—, pues las palabras de uno y las de otro refieren a los mismos objetos, de modo que ambos idiomas consistirán básicamente en el mismo conjunto de proposiciones elementales. No cabría decir, en este caso, que se trate de lenguajes *diferentes*, sino *afines*, traducibles directamente mediante expresiones del tipo «a=a». Quizá sean estas expresiones las *definiciones* mencionadas en 3.343, que son reglas de traducción (y que, por ser definiciones, no son proposiciones con sentido). Otra cosa muy distinta es la traducción entre lenguajes *distintos*, es decir, lenguajes que consisten en diferentes conjuntos de proposiciones elementales y, por tanto, diferentes ontologías y diferentes visiones del mundo; en este caso, no hay nada en el *Tractatus* que explique la posibilidad de interpretar unas ontologías en otras. Dos lenguajes *distintos* deben ser también inconmensurables, pues no es posible determinar qué objetos de un lenguaje se corresponden con los objetos del otro. Porque la lógica se aplica sobre un conjunto determinado de proposiciones elementales o sobre otro, pero no puede decir nada sobre posibles equivalencias entre unos conjuntos y otros. Si los dos lenguajes que queremos traducir no son realmente distintos —porque utilizan diferentes vocablos, pero en esencia, al analizarlos lógicamente, presentan una misma ontología—, entonces la traducción se determina mediante definiciones triviales del tipo «a=a». Pero si los dos lenguajes son radicalmente distintos —dos conjuntos diferentes de proposiciones elementales— entonces no es posible utilizar la lógica para *determinar* la traducción entre ellos: cualquiera traducción *radical* será, en efecto, indeterminable. Leído así, la indeterminación de la traducción radical puede extraerse como consecuencia del método lógico del *Tractatus*; pues se asume que la lógica no puede

⁴ Para todas las traducciones del *Tractatus* he citado y citaré la versión de I. Reguera y J. Muñoz (en ed. Alianza, Madrid 2002).

determinar tal traducción entre ontologías (no tiene sentido hacer corresponder unos objetos con otros diferentes); la lógica funciona por separado para cada ontología, para cada conjunto determinado de proposiciones elementales). Esta es una manera de entender que las teorías sobre el uso y los juegos de lenguaje no invalidan el punto de vista lógico-semántico del *Tractatus*, sino que, en todo caso, lo ratifican.

Resulta evidente que el primer Wittgenstein no reflexiona sobre los problemas de la traducción tan en profundidad como lo hace Quine, de modo que ni siquiera queda claro si en el *Tractatus* se habla de traducción radical o de traducción entre lenguajes afines (lo más probable es que Wittgenstein mezcle ambas nociones). El método del *Tractatus* es un método lógico, de modo que sólo se puede plantear *posibilidades*. Respecto a la traducción, hay dos posibilidades: traducir entre lenguajes afines (donde el método lógico sólo nos permite obtener definiciones del tipo « $a=a$ »), o traducir entre lenguajes *diferentes* (donde la lógica no puede determinar traducción ninguna). Esto mismo debe apuntar hacia el hecho de que Quine aplique su *indeterminación de la traducción* sólo en los casos de *traducción radical*, cuando no hay nada que garantice que compartimos una ontología. Lo que, sin duda, podemos tener claro es que para el primer Wittgenstein un lenguaje determina una visión del mundo, pues determina el universo de objetos de los que se puede hablar, y eso sólo basta para vincular el *Tractatus* con las consecuencias ontológicas que Quien extrae a partir de la teoría del uso y los juegos de lenguaje.

Pero las investigaciones de Quine no terminan en el problema de la traducción entre lenguajes. Más allá de eso, Quine quiere poner de manifiesto que la *inescrutabilidad de la referencia* y el *relativismo ontológico* también se manifiestan dentro de un lenguaje para consigo mismo. Porque, cuando decimos que no podemos escrutar la referencia del lenguaje aborígen en términos absolutos, sino sólo en términos relativos a nuestro lenguaje, puede parecer que, al menos, sí sabemos a lo que se refieren las palabras de nuestro propio lenguaje, como si la referencia de nuestro propias palabras sí pudiera ser escrutada en términos absolutos, pues: ¿cuál sería ahora el lenguaje que deberíamos poner como fondo? Quine explica:

Carece de sentido preguntar si, en general, nuestros términos “conejo”, “parte de conejo”, “número”, etcétera, realmente se refieren respectivamente a conejos, partes de conejo, números, etc., y no a algunas denotaciones ingeniosamente permutadas. Carece de sentido preguntar esto en términos absolutos; podemos preguntar esto con sentido sólo relativamente a algún lenguaje de fondo. Cuando preguntamos “¿‘conejo’ realmente se refiere a conejos?” alguien puede contestar con la cuestión: “se refiere a conejos, ¿en qué sentido de ‘conejos’?”, lanzándonos a sí a un regreso; y necesitaríamos el lenguaje de fondo al que regresar. El lenguaje de fondo da sentido a la cuestión, pero sólo un sentido relativo; un sentido relativo a él, al lenguaje de fondo. Cuestionarse la referencia de una manera más absoluta sería como preguntar por la posición absoluta, o la velocidad absoluta, en lugar de la posición o velocidad relativas a un sistema de referencia dado. También esto es muy semejante a preguntar si nuestro vecino no puede acaso, sistemáticamente, verlo todo invertido, o en colores complementarios, sin ser capaces nosotros de detectarlo nunca.

[...] Al especificar una teoría debemos, en verdad, especificar completamente, en nuestras propias palabras, qué sentencias ha de comprender la teoría, qué cosas se han de tomar como valores de las variables y qué cosas se considera que satisfacen los predicados; así interpretamos completamente la teoría, *relativa* a nuestras propias palabras y *relativa* a nuestra general teoría familiar que les subyace. Pero esto fija los objetos de la teoría descrita sólo relativamente a los de la teoría familiar, y éstos pueden, si se desea, ser cuestionados a su vez.

[...] Lo que hace que las cuestiones ontológicas carezcan de sentido cuando están tomadas absolutamente no es la universalidad, sino la circularidad. Una cuestión de la forma “¿qué es un *F*?” puede contestarse solamente recurriendo a un término ulterior: “un *F* es un *G*”. La respuesta tiene sólo sentido relativo a la aceptación acrítica de “*G*”⁵.

La razón de todo ello es la siguiente. Cuando de niños aprendemos un idioma —que significará nuestra visión del mundo, nuestra ontología familiar—, lo hacemos observando la conducta verbal de nuestros mayores en relación a los contextos y situaciones en que se usan las diferentes preferencias. Así, ciertamente, aprendemos nuestro propio idioma del mismo modo que aprendemos el idioma de los aborígenes: observando conductas. Ahora bien, la principal diferencia es que de niños no tenemos aún un lenguaje que poner como fondo, sino que nuestra mente va buscando regularidades en las preferencias de nuestros mayores. Cuando de niños oímos hablar a nuestros mayores, aprendemos en qué situaciones se dice qué —en efecto, aprendemos juegos de lenguaje—, pero lo cierto es que no podemos hacer más que aprender a desenvolvernos en esos juegos. Si a otro usuario del castellano le preguntara “¿qué entiendes tú por ‘conejo’”, quizá él me contestara: “esos animales con orejas largas, etc.”; pero ahora quedaría por preguntar qué entiende él por “animales”, “orejas largas”, etc.. Podría continuar explicando que “animales” son “seres vivos”, y que estos son “organismos naturales autónomos” o qué se yo... En cualquier caso, todas las expresiones que utilice para explicarse quedarán en espera de un nuevo escrutinio. Además, siempre empleará palabras del castellano que él ha aprendido de la misma forma que yo, atendiendo a contextos similares, de modo que siempre estaremos de acuerdo en las definiciones que demos, pues hemos aprendido el mismo lenguaje y lo usamos de la misma manera. Pero la referencia de nuestras palabras, en términos absolutos, siempre resulta inescrutada. Nuestra coincidencia a la hora de *estar de acuerdo* en nuestras explicaciones del significado no implica que tengamos *realmente*, en términos *absolutos*, la misma visión del mundo, pues nosotros sólo podemos acreditar que usamos las palabras de forma similar en contextos similares (y esto en el mejor de los casos, pues también Quine señala las confusiones puntuales que pueden surgir en la comunicación de dos vecinos). Ciertamente, nuestro vecino podría representárselo todo de otro modo, pero como hemos aprendido a comportarnos verbalmente de la misma manera ante las mismas circunstancias, siempre *parecerá* que estamos de acuerdo en la referencia de nuestros términos, sin que la referencia sea, en verdad, escrutada nunca en un sentido absoluto.

En este punto cabe recordar la proposición 3.221 del *Tractatus*, en la que se advierte que los objetos son inexpresables, que sólo podemos nombrarlos, que podemos decir cómo es una cosa (podemos nombrarla y predicar algo de ella), pero no podemos decir lo que es (no podemos expresar en una proposición con sentido en qué consiste *realmente*, en términos absolutos, la referencia de nuestros nombres)⁶. La *inescrutabilidad de la referencia* de Quine está, por tanto, claramente destacada en el *Tractatus* del primer Wittgenstein.

5 Quine, W. V.: “La relatividad ontológica”, en *La relatividad ontológica y otros ensayos*; ed. Tecnos, Madrid 2002; pags. 69-74.

6 Y, como he argumentado en otra parte, si le preguntamos al *Tractatus* por qué un nombre designa lo que designa, entonces el *Tractatus* contestará que por el uso (tómense como muestras de ello las proposiciones 3.262, 3.32-3.328 y 6.211).

Además, podemos reparar en un detalle de importancia. Si, como dice Quine, no podemos determinar si nuestro vecino comparte nuestra misma visión del mundo (pues sólo podemos acreditar nuestro acuerdo en cierto uso del lenguaje, pero no podemos saber si realmente, en términos absolutos, nos referimos a lo mismo o no), entonces debemos reconocer cierta *privacidad* lingüística. Desde luego, tal *privacidad* no se halla al nivel del uso, es decir, no repercute en nuestro estar de acuerdo en la verdad o falsedad de nuestras descripciones; tal *privacidad* se deja ver sólo a nivel semántico, o sea, a nivel ontológico. En este sentido, cabe entender el polémico paréntesis que Wittgenstein incluye en su proposición 5.62: «Que el mundo es *mi* mundo se muestra en el hecho de que los límites *del* lenguaje (del lenguaje que sólo yo entiendo) significan los límites de *mi* mundo.» En otra parte he sugerido otra traducción para el paréntesis, a saber: «(del único lenguaje que yo entiendo)», con el fin de alejarnos de la idea de la privacidad; mi conclusión al respecto fue que Wittgenstein no estaba pensando en el problema de la privacidad del lenguaje, porque a la lógica no le interesa quién es el que usa el lenguaje. Desde el punto de vista conductista, el segundo Wittgenstein explica que no es posible usar privadamente un lenguaje, pues nunca sabríamos si estamos usándolo bien o no (el criterio de corrección se halla en el comportamiento habitual de una comunidad); pero el punto de vista lógico del *Tractatus* da ya por determinado un uso, da por entendida la designación, y a este respecto no interviene para nada la privacidad o la intersubjetividad del lenguaje. La lógica no pregunta *para quién*; sólo dice que dado un uso estable, determinada una designación, queda fijado el significado de los nombres y el sentido de las proposiciones. En el paréntesis de 5.62 Wittgenstein escribe *der Sprache dei allein ich verstehe*, cuya traducción más literal es la de I. Reguera y J. Muñoz que he citado. Cabe pues que, al referirse al *lenguaje que sólo yo entiendo*, Wittgenstein quisiera poner el acento en esa *privacidad* también reconocible en Quine: en último término, la lógica no puede determinar si mis vecinos ven el mundo de la misma forma que yo, pues ni mis vecinos ni yo podemos expresar en términos absolutos a qué se refieren nuestras palabras, porque los objetos son inexpresables.

Por último, quisiera recaer en las nociones de “perspectiva lógico-semántica” —atribuida al *Tractatus*— frente a “perspectiva conductista” —atribuida a Dewey, al segundo Wittgenstein o a Quine—, pues *parece* que es eso lo que debe diferenciar ambas filosofías. Sin embargo, una cosa que debemos advertir es que Quine sigue valiéndose de una noción semántica del significado, en tanto que considera que *usamos* el lenguaje *como sí* las palabras tuvieran objetos por referencia (por más que no podamos escrutar tales referencias en términos absolutos). En efecto, no podremos escrutar en términos absolutos la referencia, pero de hecho lo hacemos en términos relativos. Porque utilizamos el lenguaje *como si* supiéramos exactamente a qué nos referimos (el juego de lenguaje descriptivo consiste justamente en predicar algo de alguna cosa), y por eso es necesario que hablemos de “referencia” cuando hablamos del lenguaje descriptivo. Por esto, pese a que adoptemos un punto de vista conductista para hablar del lenguaje en general, como juegos de lenguaje, etc., no por eso dejamos de atender a la noción semántica del significado. Del mismo modo, aceptamos que la ontología no puede investigarse en términos absolutos, sino sólo relativamente, pero no por eso dejamos de atender a la idea de que *cada* lenguaje determina *una* ontología (pese a no poder explicarla más que *relativamente*). Al hablar del juego de lenguaje declarativo, resulta inevitable valerse del discurso lógico-semántico, y es que tal *juego* consiste en usar el lenguaje lógico-semánticamente.

Así atendemos a la última aseveración de Quine en “Ontological Relativity”:

En su evasividad -en su vaciedad una y otra vez excepto en relación a un lenguaje de fondo más amplio-, ambas, verdad y ontología, puede decirse, en un sentido repentinamente claro e incluso tolerante, que pertenecen a la metafísica trascendental⁷.

Quizá con esto quiere decir Quine que las consideraciones lógico-semánticas (que implican los conceptos de “verdad” y de “ontología”) pertenecen a ese tipo de cuestiones metafísicas que, como tales, sin poder determinarlas ni explicarlas claramente, resultan imprescindibles -trascendentales- para la comprensión de los asuntos epistemológicos. Sin duda, también para el primer Wittgenstein la lógica y la semántica pertenecen al ámbito de lo trascendental, expresado en el *Tractatus* bajo el concepto de “lo místico” o “lo inexpresable” [6.13 y 6.522]. Según pienso, es ésta la idea que hace que la filosofía del primer Wittgenstein suponga un *giro sustancial* respecto a la filosofía de la Modernidad, en ese mismo punto en que el *Tractatus* se separa rotundamente de los ideales positivistas. Mi conclusión es, entonces, que el punto de vista conductista para el escrutinio del lenguaje (sea de Dewey, del segundo Wittgenstein o de Quine), no llega a conclusiones filosóficas diferentes a las del *Tractatus*, porque en el *Tractatus* ya están apuntadas tales conclusiones filosóficas. Quine pone de relieve matices mediante reformulaciones del problema, pero la esencia del *giro* estaba ya en el *Tractatus* -oculto tras su mal supuesto positivismo-. El punto de vista conductista ha permitido profundizar en los caminos que el *Tractatus* dejaba sólo señalados (como son la noción de “uso”, que ya en el *Tractatus* aparece como el último responsable del significado, o la noción de “lo místico” o “lo inexpresable”, que sólo pretende demarcar claramente el ámbito de los usos descriptivos).

Y nada de esto pretende hablar en desmérito de los esfuerzos de Dewey, del segundo Wittgenstein o de Quine, sino en favor de la tremenda originalidad del *Tractatus*.

⁷ Quine, W. V.: “La relatividad ontológica”, *op. cit.*; pag. 91.

