

GRAMÁTICA FILOSÓFICA DE LA SIMULACIÓN

Daniel Trapani

Universidad Nacional de Rosario

(Argentina)

Resumen. Cualquier intento por superar la perspectiva egocéntrica, en la filosofía de la psicología, colisiona con la simulación como un importante desafío. Suele creerse que la autenticidad y la simulación se diferencian por referirse a distintos objetos internos, mientras coinciden en los mismos criterios externos. Este artículo presenta el modo en que Wittgenstein critica esta suposición, arguyendo que la emisión de emoción auténtica exige un contexto especial, diverso al de la emisión simulada, y signado por peculiares relaciones. Por último, el escrito intenta completar el análisis wittgensteiniano considerando otro modo de fingimiento, el de la disimulación.

(Así como a veces se puede reproducir una música sólo en el oído interno, pero no silbarla, porque el silbido ahoga la voz interna, así también, algunas veces es tan baja la voz de un pensamiento filosófico, que el ruido de las palabras habladas lo ahoga y ya no se puede oírlo, si a uno se le plantea una cuestión y tiene que responderla.)

Ludwig Wittgenstein. *Zettel*. Par. 453.

I. POR UNA FILOSOFÍA APLICADA DEL LENGUAJE

El estudio del lenguaje adquirió una gran importancia durante el siglo veinte dentro de la filosofía anglosajona. Una euforia inicial, prolongada hasta bien entrado el siglo, propició en algunos una fiebre reductora que prometía culminar con el tratamiento de cuestiones sustantivas para ocuparse sólo de la significación. La filosofía del lenguaje reclamaba el sitio que previamente habían ocupado la metafísica y la gnoseología; ser, conciencia y lenguaje se sucedieron en el primado, relegando a su inmediato antecesor.

Escritos como el de Rudolf Carnap¹ o el de Moritz Schlick² se hicieron habituales hasta bien avanzado el siglo, intentando no sólo superar sino además suprimir lo superado. Sin embargo, esta virulencia signada por la superación-supresión de la metafísica y de la gnoseología deja paso, en el último tercio del siglo veinte, a posiciones más conciliadoras. Así Ian Hacking en un texto publicado en inglés en 1975, critica a quienes “no parecen estudiar el lenguaje y el significado con el objeto de comprender algún problema filosófico –lo que podríamos denominar filosofía del lenguaje *aplicada*–, sino que escriben casi exclusivamente acerca de la naturaleza misma del significado”³. Estos cultores de la teoría *pura* del significado habían angostado el ámbito de intereses filosóficos, ya que si se analiza la previa tradición inglesa se advertirá, según Hacking, que “las discusiones relativas al lenguaje siempre están centradas en problemas filosóficos básicos, no lingüísticos”⁴. Es ésta la razón que mueve a Hacking a intentar responder a esta pregunta: ¿por qué el lenguaje importa (o ha importado) a la filosofía?, y no a la cuestión más sesgada (propia de los que denomina ‘teóricos puros del significado’): ¿por qué sólo el lenguaje importa (o debería importar) a la filosofía?

Para responder a su interrogante el autor avanza dos típicos modos de hacerlo, modos que, en su opinión, no son los más significativos. El primer modo típico de responder consiste en apelar a “la creencia de que sólo si producimos buenas definiciones, señalando a menudo los diferentes sentidos de las palabras que son confundidos en el lenguaje corriente, evitaremos las trampas conceptuales en que han caído nuestros antepasados”⁵. El segundo modo basa la importancia del lenguaje para la filosofía en “la creencia de que sólo si atendemos de una manera suficientemente cuidadosa a nuestra lengua madre evitaremos las trampas conceptuales”⁶. Estas razones, consideradas menores por Hacking, resultan curiosamente contrapuestas, pues mientras la primera parece buscar una delimitación exacta del significado, la segunda reclama una atenta escucha al lenguaje cotidiano. La tercera razón, la más importante según Hacking, es que el discurso no puede ser concebido ya como una mera herramienta para compartir experiencias, ni tampoco como el mediador entre el sujeto cognoscente y lo conocido, sino que el discurso “es lo que constituye el conocimiento humano”⁷.

¹ Cf. Rudolf CARNAP, *La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje*, en Alfred AYER (comp.), *El positivismo lógico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, pp. 66-87. Este escrito de Carnap apareció originalmente en *Erkenntnis*, Vol. II, en 1932.

² Cf. Moritz SCHLICK, *El viraje de la filosofía*, en Alfred AYER (comp.), o.c., pp. 59-65. Este escrito de Schlick apareció originalmente en *Erkenntnis*, Vol. I, en 1931.

³ Ian HACKING, *¿Por qué el lenguaje importa a la filosofía?*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1979, pp. 11-12.

⁴ Id., p. 12.

⁵ Id., p. 18.

⁶ Id., pp. 18-19.

⁷ Id., p. 230.

Entre quienes han aplicado la teoría del lenguaje a problemas filosóficos básicos no lingüísticos, y no han sido teóricos lingüísticos puros, Hacking señala a Ludwig Wittgenstein y su interés en aplicarse al problema de lo mental. He de centrar este escrito en las reflexiones de Wittgenstein, desde su vuelta a Cambridge, referidas a filosofía de la mente, intentando utilizar estas reflexiones para apuntar hacia mi centro de interés: la ética, o más precisamente, la filosofía de la psicología moral. Procuraré, al decir de Apel, *ir con Wittgenstein más allá de Wittgenstein*, en el supuesto de que las consideraciones sobre el dolor y la simulación, en las que tanto insiste Wittgenstein, pueden, *mutatis mutandis*, ser fértiles para una estimación más adecuada de la intencionalidad moral.

II. TAREA FILOSÓFICA Y GRAMÁTICA

Para Wittgenstein, la filosofía es una praxis, un tipo de actividad elucidatoria que si cuajara en tesis conclusas produciría tal acuerdo que la controversia filosófica acabaría allí. Esta praxis se efectúa en torno a la gramática de las expresiones, ya que en una gota de gramática cabe una nube de filosofía, y podría decirse que *“la capacidad para filosofar consiste en la capacidad de recibir una impresión fuerte y duradera de un hecho de gramática”*⁸. Pero no se trata de la gramática que aparece en superficie, sino de la gramática profunda, aquella que posibilita la comprensión del tema y no lo que simplemente queremos ver. Captar de modo perspicaz lo condensado en la gramática exige vencer no tanto *“una dificultad del intelecto, sino de la voluntad”*⁹; la filosofía exige una renuncia sentimental-volitiva, y esto la hace ardua, pues *“puede ser tan difícil no usar una expresión como contener las lágrimas, o un arrebato de cólera”*¹⁰.

Wittgenstein se refiere a la gramática en dos sentidos. Por un lado, la gramática remite a la consistencia interna de nuestro lenguaje, y este es el caso cuando desenmascara falsas analogías entre expresiones como ‘engaños gramaticales’, o cuando diagnostica la confusión conceptual por la cual tomamos como empíricas a cuestiones conceptuales que son realmente gramaticales¹¹. Por otro lado, Wittgenstein afirma que su interés por la gramática no significa que *“sólo quiera hablar sobre palabras”*¹². Quiere ir más allá de las palabras, pero este ir a la fisonomía de la cosa, a la esencia, debe reorientarse, pues *“la esencia se expresa en la gramática”*¹³ y es ella la que nos explica qué clase de objeto es cualquier cosa¹⁴.

⁸ Ludwig WITTGENSTEIN, *Ocasiones filosóficas. 1912-1951*, Madrid, Cátedra, 1977, p. 182. La gramática alude a las reglas no escritas que gobiernan nuestro lenguaje y regulan nuestros juegos de lenguaje.

⁹ Id., p. 171.

¹⁰ Ib.

¹¹ Cf. Ludwig WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, México, Crítica, 1988, I. Par. 401: *“Interpretas un movimiento gramatical que has hecho como un fenómeno cuasi-físico que has observado”*.

¹² Id., I. Par. 370.

¹³ Id., I. Par. 371.

¹⁴ Cf. Id., I. Par. 373.

Tomemos por caso la gramática de 'dolor'. Expresiones como '*sé que siento dolor*', '*sólo yo puedo saber si siento dolor*', parecen contar con un soporte empírico que las torna irresistibles, difíciles de contener; y sin embargo Wittgenstein estima que son el fruto "*de una falsa analogía introducida en el lenguaje*"¹⁵ que conlleva una lucha e intranquilidad constantes. Y el interés por acabar con la falsa analogía reside en que "*la importancia de la gramática es la importancia del lenguaje*"¹⁶, no para demorarse en el significado (como intenta el purismo criticado por Hacking) sino en el convencimiento de que

la elección de nuestras palabras es tan importante porque de lo que se trata es de dar exactamente en el centro de la diana de la fisonomía de la cosa, puesto que sólo el pensamiento que se ajusta exactamente puede conducir a la vía correcta. El vagón debe colocarse sobre los raíles precisamente así, para que, a continuación, pueda rodar correctamente¹⁷.

A Wittgenstein le gusta comparar los desvaríos filosóficos con un mecanismo que se ha separado del sistema, sea la cinta de una cinta sinfín, o un vagón que ha descarrilado. El filósofo, ante la intranquilidad, brega por hallar una regla general que valga para calmar la inquietud que le genera la gramática (así ocurre, por ejemplo, con *dolor*):

La dificultad reside solamente en comprender cómo nos ayuda el establecer una regla. Por qué nos tranquiliza después de que estábamos tan profundamente intranquilos. Lo que nos tranquiliza es obviamente que vemos un sistema que (sistemáticamente) excluye esas estructuras que siempre nos han intranquilizado, con las que no sabíamos qué hacer, y que creíamos que todavía hay que respetar.

¿No es en este aspecto el establecimiento de tal regla gramatical como el descubrimiento de una explicación en física, por ejemplo, del sistema copernicano? Existe una similitud. –Lo extraño en el caso de la intranquilidad filosófica y su solución podría parecer que es como el sufrimiento del asceta que mantiene levantado un pesado globo en medio de gemidos y al que un hombre lo ha aliviado al decirle: «déjalo caer». Uno se pregunta: si esas proposiciones te intranquilizan, no sabes qué hacer con ellas, ¿por qué no las has dejado caer antes? ¿Qué es lo que te impedía hacerlo? Bien, creo que era el falso sistema al que pensaba que tenía que acomodarse...¹⁸.

Pero habría que dejar en claro que preocuparse de una dificultad filosófica no implica pronunciar nuevas verdades sobre el objeto de investigación, pues si bien "*el problema filosófico es una conciencia del desorden de nuestros conceptos y el hacerlo desaparecer ordenándolos*"¹⁹, hay que cuidarse de no establecer nuevos

¹⁵ Ludwig WITTGENSTEIN, *Ocasiones filosóficas. 1912-1951*, pp. 172-173.

¹⁶ Id., p. 175.

¹⁷ Id., p. 173.

¹⁸ Id., pp. 177-178.

¹⁹ Id., 181.

credos al resolver las injusticias de la filosofía. No se trata de sucumbir a la tentación “de explicaciones nuevas, profundas // nunca oídas//”²⁰. Pero, ¿de qué se trata entonces?, ¿cuál es la tarea de la filosofía al investigar la gramática? En primer lugar, el consejo de Wittgenstein es negativo: ‘no violar de ninguna manera el uso efectivo del lenguaje’, al que sólo puede describirse sin posibilidades de fundamentarlo²¹. Pero esta vía negativa, ¿no convertiría al filósofo a un pasivo nirvana contemplador del venerable uso lingüístico?; pareciera una fácil tarea pues su resultado estaría dado de antemano, y sin embargo,

¿Por qué es la filosofía tan complicada? Después de todo, debería ser *entendiblemente simple*. –La filosofía desenreda los nudos de nuestro pensar, los cuales hemos de un modo absurdo generado; pero para lograr eso, la filosofía debe hacer movimientos que son tan complicados como los nudos. Por ello, aunque el *resultado* de la filosofía es simple, su método para llegar a él no puede serlo.

La complejidad de la filosofía no reside en su temática, sino en nuestro enredado entendimiento²².

Ahora quizás pueda entenderse cuál es el aspecto positivo que se añade al consejo negativo de ‘no violar el uso efectivo del lenguaje’, ese aspecto positivo consiste en lograr una representación perspicua que se constituya en el modo de ver el asunto (*dolor*, por ejemplo), el consejo positivo sería entonces ‘representate perspicuamente el asunto’, consejo que sólo puede seguirse *viendo las conexiones*, encontrando los *eslabones conectantes*²³ en los que, por ejemplo, la expresión *dolor* se entreteteje con el todo de nuestra vida. La proliferación wittgensteiniana de ejemplos y de situaciones inventadas, su interés por “construir conceptos-ficción que nos enseñen a entender nuestros conceptos”²⁴ está al servicio de la procurada representación perspicua, y tiene el propósito de desatar los nudos de nuestro pensar.

Los problemas filosóficos pueden compararse con cierres de cajas de caudales que pueden abrirse componiendo una palabra determinada o un número determinado, de modo que la puerta no puede abrirse utilizando violencia alguna hasta que se da con la palabra, y una vez que se da con ella, cualquier niño puede abrirla²⁵.

²⁰ Id., p. 180.

²¹ Cf. Id., p. 179. Esta vía negativa es condición necesaria, pero no suficiente de la praxis filosófica. El autor lo aclara de este modo: “La filosofía no es descripción del uso del lenguaje y, sin embargo, se puede aprender filosofía si se atiende constantemente a las expresiones de la vida del lenguaje”, en Ludwig WITTGENSTEIN, *Últimos escritos sobre filosofía de la psicología*, Madrid, Tecnos, 1987, Par. 121 (p.28). Cito por número de párrafo, colocando entre paréntesis el número de página de la edición castellana de referencia.

²² Ludwig WITTGENSTEIN, *Observaciones filosóficas*, México, UNAM, 1997, p. 42.

²³ Cf. Ludwig WITTGENSTEIN, *Ocasiones filosóficas. 1912-1951*, p. 178.

²⁴ Ludwig WITTGENSTEIN, *Últimos escritos sobre filosofía de la psicología*, Par. 19 (p. 10).

²⁵ Ludwig WITTGENSTEIN, *Ocasiones filosóficas. 1912-1951*, p. 178.

III. UN NUDO FILOSÓFICO: LA GRAMÁTICA DE “DOLOR”

Wittgenstein es desesperante para el lector impaciente, a veces zigzaguea, pareciera escaparse, no concluye allí donde uno espera que lo haga. Si esto ocurre con los textos diseñados en vistas de su publicación, mucho más con aquellas póstumas ediciones de notas o borradores cuyo propósito no era la exposición pública. Wittgenstein es uno de esos autores en los que pueden hallarse citas para casi cualquier tesis, admite ser mal citado al modo en que Platón o Nietzsche se prestan para ello. Pero, así como resulta sencillo advertir el desatino de quien adjudica a Platón expresiones como: *‘la injusticia es preferible a la justicia’*, pues es Glaucón en *República* quien avanza esta tesis opuesta a la platónica, y el que los párrafos aparezcan precedidos por su correspondiente emisor facilita la tarea de inspección, en el caso de Wittgenstein las marcas del que enuncia no están claramente señaladas y esto ocasiona confusiones, como las que acontecerían si alguien entrase y saliese de una sala de conferencias y tan sólo registrase como pensamiento del conferenciante lo que era sólo la referencia de un reporte indirecto. Falsa impresión se llevaría de la postura del conferenciante, como confusa es la idea que se lleva de Wittgenstein quien entra y sale de sus textos sin paciencia.

Voy a tratar, en lo que sigue, de ordenar las reflexiones del autor sobre la gramática de ‘dolor’, asentando sus principales posiciones. El esquema a seguir será el siguiente: a) El nombrar y la vivencia como lo nombrado; b) Privacidad óptica y privacidad epistémica; c) Diferencia entre autoadscripción y alioadscripción.

a) *El nombrar y la vivencia como lo nombrado*

Al inicio de las *Investigaciones filosóficas*²⁶ Wittgenstein discute una teoría de la adquisición del lenguaje que remonta a San Agustín en las *Confesiones*; según esta teoría la definición ostensiva es la clave para comprender el asunto. Wittgenstein niega que el señalar pueda explicar o transmitir el uso de una palabra, en especial en el caso de un bebé, que sólo aprende mediante repetidos ejercicios: *“No hay, por lo tanto, un acto oculto de nombrar un objeto que pueda en sí mismo dar significado a una palabra”*²⁷. Concediendo que esto sea así en el aprendizaje de términos que aluden a referentes externos como ‘papá’ o ‘sonajero’, ¿qué decir en cambio del aprendizaje de términos como ‘dolor’ o ‘sueño’, cuya privacidad pareciera ubicarlos en un diverso lugar, y que allí sí funcionaría la ostensión?, ¿no podría pensarse que ‘dolor’ o ‘sueño’ son objetos privados ante el ojo de la mente?

Wittgenstein descalifica esta postura como una especie de superstición consistente en un tipo de engaño al pensar *“que lo que hace de una palabra la*

²⁶ Cf. Ludwig WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, I. Par. 1-4.

²⁷ Ludwig WITTGENSTEIN, *Ocasiones filosóficas*. 1912-1951, p. 427.

palabra para un objeto es un extraño proceso de bautismo de un objeto"²⁸. La superstición reside en suponer que tenemos un objeto privado ante la mente al que etiquetamos dándole un nombre, olvidando que sólo hay un nombre donde existe una técnica para usarlo. Pero, ¿no podría ser privada esa técnica, y ser su clave la inversión fonética, aludiendo a esas vivencias (de dolor y sueño) mediante las secuencias 'rolod' y 'oñeus'?, ¿y no podría esta técnica ser desconocida por todos salvo por mí, en el mismo sentido en que puedo tener un artefacto (por ejemplo, una 'máquina de coser') que nadie, salvo yo, conozca? "Pero para que sea una máquina de coser privada ha de ser un objeto que merece ser llamado «máquina de coser», no en virtud de su privacidad, sino en virtud de su semejanza con las máquinas de coser, privadas o de otro tipo"²⁹.

b) *Privacidad epistémica y privacidad óptica*

La superstición y el engaño originados en el acto bautismal del nombrar un 'algo' interno que, por ende, es privado, se presentan bajo un doble registro: -'dolor' es algo que sólo yo conozco (*privacidad epistémica*), y, 'dolor' es algo que sólo yo tengo (*privacidad óptica*).

La primer advertencia que Wittgenstein explicita como conjuro ante la superstición ocasionada por 'siento dolor' es la siguiente: *recuerda que esta expresión verbal se usa en la primera persona, para reemplazar una expresión de dolor*. Así argumenta el autor:

... si alguien dice que «tener dolor» refiere en último término a una conducta de dolor, podemos responderle que «tengo dolor» no refiere a una conducta de dolor, sino que *es* una conducta de dolor. Se corresponde con un grito de dolor, no con el enunciado «estoy gritando». «Pero seguro que distingues entre mi conducta de dolor cuando simplemente me comporto de esa manera y no tengo dolor, y mi conducta de dolor en el caso opuesto». Si quieres decir, ¿admito el hecho de que la gente a veces se comporta como si tuviera dolor aunque no lo tenga?, lo admito. Pero deseo decir que no puedes explicar las diferencias diciendo que si él tiene dolor, detrás de su expresión /conducta/ hay un cierto algo que él expresa con su conducta. Si en lugar de «un cierto algo» o una frase parecida eres lo suficientemente atrevido como para decir «dolor», entonces el enunciado se vuelve tautológico. Si quieres evitar mencionar el dolor porque eso presupone que sabemos lo que está detrás de su expresión, entonces el decir «un cierto sentimiento» o «un cierto algo» no te ayuda, pues ¿cómo sabes que se te permite llamarlo un sentimiento o siquiera un algo? Pues la palabra «algo», si significa algo, tiene un significado público. Y si te arriesgas a decir que *tiene algo*, del mismo modo podrías decir todo lo que sabes /quieres decir/ y decir que tiene dolor. **El *quid* es que un objeto esencialmente privado no puede justificar el uso de**

²⁸ Id., p. 428.

²⁹ Ib.

una palabra, ni para los demás *ni* para él. El objeto privado no sólo no forma parte del juego público, sino que tampoco puede formar parte de un *juego* privado. Esto se puede ver, por ejemplo, si se reemplaza el objeto privado que justifica su uso de una expresión de dolor por una serie de objetos distintos que *tenga* él en distintos momentos en los que dice que tiene un dolor. «¡Pero seguro que el uso de la palabra dolor está basado en el hecho de que ‘reconoce’ que su objeto privado es siempre el mismo en esas ocasiones!» ¿Qué se quiere decir en este caso mediante ser el «mismo», o mediante «reconocer»? Ni él ni nosotros hemos aprendido a aplicar estas palabras a su objeto privado. Supongamos que en lugar de «reconocer el objeto» dijéramos más prudentemente «cree que reconoce» – pero entonces habríamos de decir que cree que cree que reconoce, y así sucesivamente *ad infinitum*. En otras palabras: **si este objeto es tan privado como queremos que sea, no tenemos ninguna razón para decir que es un objeto en lugar de 100 objetos, ni siquiera tenemos ninguna razón para usar la palabra objeto**, ni tampoco la tiene él³⁰.

i. Privacidad epistémica

Los dos hechos en los que se basa la privacidad epistémica son: a) únicamente yo puedo saber sobre mis sensaciones, b) los demás sólo pueden conjeturar mis sensaciones. Pero hay aquí un abuso del modo en que utilizamos ordinariamente ‘saber’, lo cual lleva a la falsedad o al sinsentido. Si tomamos ‘saber’ como se usa normalmente, entonces, sabemos generalmente si los demás tienen determinadas experiencias personales. El escéptico se deja impresionar por determinados hechos (el fingimiento) y pretende adoptar una nueva notación en la cual lo que en nuestra notación se expresa con ‘Él tiene dolor’, se expresaría en la nueva mediante ‘Creo que él tiene dolor’:

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

¡Pruébese una vez –en un caso real!– a dudar de la angustia o del dolor de otro!³¹

El escéptico se deja fascinar por la imagen de lo interno como oculto a nosotros, pero habría que recordar que también el futuro está oculto para el meteorólogo que preanuncia una sequía o para el astrónomo que calcula un eclipse solar, y no por ello dudan de sus logros. Cuando vemos a alguien gimiendo de dolor, con causa manifiesta, no pensamos en que, a pesar de todo, sus sensaciones están ocultas para nosotros³².

³⁰ Ludwig WITTGENSTEIN, *Ocasiones filosóficas*. 1912-1951, pp. 430-431. Negritas mías.

³¹ Ludwig WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, I, par. 303.

³² Cf. Id. II, p. 511.

Sin embargo el escéptico objetaría así: '*¿no podría ocurrir que los demás estuviesen siempre fingiendo cuando se comportan como si tuvieran dolores?*' Pues, dado que no hay conexión necesaria entre la conducta y la experiencia interna, siempre es *lógicamente posible* que, a pesar de las apariencias, él no sufra dolor alguno. Lo que puede suceder en un caso, podría suceder en *todos* los casos. Al hacer esto, el escéptico está empleando el concepto de fingimiento de un modo que lo convierte en vacío. Mentir es un juego de lenguaje que necesita ser aprendido, es mucho lo que se requiere aprender antes de que alguien pueda simular. Carece de sentido suponer la simulación de un bebé o de un animal³³. El escéptico utiliza los conceptos de simulación y mentira olvidando que estos conceptos presuponen el dominio de ciertas habilidades que deben aprenderse. Cuando en ciertas circunstancias decimos: '*No se puede simular así*' (pensemos en un hombre que grita abrasado por las llamas), nuestro enunciado no es una cuestión de experiencia, sino una estipulación conceptual según la cual a esto ya no se le puede llamar 'simulación'. Suponer que toda conducta podría ser simulación haría inútil el concepto de simulación, pues lo privaría de criterios en la conducta³⁴.

Al tener que admitir el escéptico egocentrista que no se puede decir que no sabemos si los demás tienen experiencias, su escapatoria será negar que podamos saberlo *con certeza*. Pero el escéptico está suponiendo ahora, erróneamente según Wittgenstein, que en el caso de proposiciones como: '*él está muy deprimido*', '*tengo 50 años*' y '*25 x 25 = 625*', la diferencia es de orden psicológico: '*Yo no me siento tan seguro de que él tiene dolor como de que 2 x 2 = 4*'. Pero la diferencia aquí no es psicológica sino lógica, el tipo de seguridad es el que le otorga el género de juego de lenguaje en el que surge.

Ciertamente, yo puedo dudar que alguien esté deprimido, pero la duda es parasitaria de la certeza, la presupone. El juego de lenguaje de dudar no puede ser aprendido como un juego de lenguaje primitivo³⁵. Del mismo modo que el juego de lenguaje de apariencias ('esto me parece rojo') es un juego parasitario y posterior al juego de lenguaje de objetos ('esto es rojo').

El pretendido hecho que se citaba como fundamento de la privacidad epistémica: '*Sé que tengo dolor*' (expresado como una certeza), es un verdadero sinsentido: a) no hay diferencia entre el significado de '*tengo dolor*' y el de '*sé que tengo dolor*'. ¿Qué contaría como un caso de tener dolor y no saberlo?; b) si carece de sentido hablar de que yo llegue a saber de mi sensación, carece de sentido decir que yo sé que la tengo; c) puesto que la duda está excluida lógicamente en el caso del dolor propio, también está excluida la certeza. La doctrina de la privacidad epistémica de las sensaciones es una mera ilusión causada por una confusión gramatical.

³³ Cf. Id. I, 249-250.

³⁴ Cf. Ludwig WITTGENSTEIN, *Zettel*, México, UNAM, 1979, par. 570-571.

³⁵ Cf. Ludwig WITTGENSTEIN, *Sobre la certidumbre*, Caracas, Editorial Tiempo Nuevo, 1972, par. 115, y *Zettel*, par. 409-416.

ii. Privacidad óptica

En el párrafo 253 de *las Investigaciones filosóficas* Wittgenstein considera la doctrina de la privacidad de la posesión de las sensaciones: 'Sólo yo puedo tener mis dolores; otra persona no puede tenerlos'. Inmediatamente pregunta: '¿Qué son mis dolores?', '¿qué cuenta como criterio de identidad aquí?' Wittgenstein nos invita a considerar lo que hace posible hablar de dos objetos físicos, exactamente iguales. Por ejemplo, de dos sillas podemos decir: 'Esta silla no es la misma que viste ayer aquí, pero es una exactamente igual'. Distinguiamos así la identidad numérica de la identidad cualitativa de las sillas, establecida sobre la base de sus propiedades físicas. La identidad numérica de las sillas está garantizada por el hecho de su identificabilidad y reidentificabilidad como objetos físicos. ¿Pero qué pasa en el caso de las sensaciones?

Distinguiamos sensaciones por sus propiedades fenoménicas (intensidad) y por su localización. Supongamos que estas propiedades son las mismas: dos personas tienen un dolor que coincide en sus propiedades fenoménicas y en su localización. ¿Diríamos que tienen el mismo dolor? Si se objeta que no se trata del mismo dolor porque son lugares distintos, imaginemos dos hermanos siameses que sienten ambos dolor en el mismo lugar, en el lugar en que sus cuerpos se unen. ¿Diríamos aún que sus dolores son cualitativamente idénticos, pero numéricamente distintos, porque uno es el dolor de XX y el otro el dolor de YY? Si decimos esto, entonces convertimos al poseedor del dolor en una característica del dolor. La identidad del poseedor se utiliza entonces como principio de individuación del dolor. Pero entonces la proposición 'sólo yo puedo tener mis dolores' se convierte en un enunciado gramatical. La barrera que les impide a los demás tener mis dolores no reside en la naturaleza de la realidad, sino en los límites del lenguaje. Así entendida, la privacidad óptica de las sensaciones no es obstáculo para su conocimiento; pues tampoco pueden los demás tener mi sonrisa, pero nada les impide saber que estoy sonriendo.

El escéptico pretende expresar una proposición empírica cuando está, en realidad, formulando una proposición de gramática lógica. Reserva la palabra 'conocer' para la relación entre él mismo y sus propias experiencias. Produce una estipulación conceptual, una *notación*. Sin embargo, expresa su postura de una manera que nos llama a engaño. Da a sus palabras la forma de un enunciado empírico. Para evitar esta falsa apariencia:

En lugar de decir: "no se puede", dígase: "no existe en este juego". En lugar de decir: "no se puede enrocar en el juego de damas", dígase: "no existe enrocamiento en el juego de damas"; en lugar de "no puedo exhibir mi sensación", digamos: "en el uso de la palabra 'sensación' no existe forma de exhibir lo que uno siente"; en lugar de "no se puede enumerar todos los números cardinales", dígase: "no existe ningún tipo de enumeración de todos los miembros"³⁶.

³⁶ Ludwig WITTGENSTEIN. *Zettel*, par. 134.

El escéptico propone 'las sensaciones son privadas', como si fuera fruto de una indagación. La estrategia de Wittgenstein consiste en eliminar la apariencia empírica de esta proposición. La proposición: 'las sensaciones son privadas' es comparable con 'los solitarios se juegan sin compañero'³⁷. Expresada de este modo ya no nos confunde como si fuera una proposición fáctica; el que los solitarios se juegan sin compañero no es una generalización empírica sobre tales juegos, sino una expresión gramatical de la esencia de los solitarios; es una estipulación sobre el concepto de 'solitario'. Es una regla de gramática similar a: 'no hay meta en una carrera de resistencia'. Como tal, formula la esencia y la naturaleza de tales actividades, pues "*la esencia se expresa en la gramática*"³⁸. La gramática es la que nos dice qué clase de objeto es algo³⁹.

El metafísico se caracteriza por presentar como empíricas proposiciones que son gramaticales; sus enunciados son enunciados de gramática encubiertos. Una recomendación práctica para detectar proposiciones gramaticales disfrazadas es preguntar: '¿podemos imaginar lo contrario?', o: '¿cómo sería si fuese de otro modo?'⁴⁰. Un ejemplo de proposición gramatical sería: 'toda vara tiene una longitud'; ¿podría imaginarme esto (que toda vara tiene una longitud)? En realidad *simplemente* imagino una vara. Una cuestión metafísica, según Wittgenstein, reinterpreta cierta confusión respecto de la gramática de las expresiones en la forma de una cuestión científica⁴¹.

c) Diferencia entre autoadscripción y alioadscripción

Una de las confusiones conceptuales más frecuentes consiste en tratar 'sentir dolor' del mismo modo en primera y en tercera persona. Suponer que el uso justificado de estas expresiones requiere similar evidencia que los fundamentos nos lleva a no reconocer la asimetría entre '*siento dolor*' (autoadscripción) y '*siente dolor*' (alioadscripción). Mi modo de justificar ante otro mi conducta doliente es añadiendo más conducta expresiva, pero, en cuanto a mi propio caso, distingo entre '*finjo dolor*' y '*siento dolor*' sin base en ningún fundamento, no hay una evidencia de carácter privado que me justifique, pues "*si suponemos que hay una justificación detrás de la expresión del sentimiento, y si intentamos describir esta justificación, resulta que después de todo no es una justificación, que tenemos que decir cosas sobre ella que eliminan su carácter de justificación*"⁴².

³⁷ Cf. Ludwig WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, I, par. 248 y *Gramática filosófica*, México, UNAM, 1992, Parte I, par. 23.

³⁸ Ludwig WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, I, par. 371.

³⁹ Cf. Id. I, par. 373.

⁴⁰ Cf. Id., I par. 251.

⁴¹ Cf. Ludwig WITTGENSTEIN, *Los cuadernos azul y marrón*, Madrid, Tecnos, 1984, p. 88.

⁴² Ludwig WITTGENSTEIN, *Ocasiones filosóficas. 1912.1951*, p. 435.

La idea wittgensteiniana es la siguiente: sólo cabe saber allí donde cabe dudar o equivocarse. El uso de *'sentir dolor'* en primera persona no admite la duda, por tanto no hay allí lugar para el saber: *'sé que siento dolor'* es un pleonasmismo. Un enunciado como *'tengo dolor de muelas'* no se funda en una especie de examen de mis objetos internos, como sí se funda en una inspección de los objetos que pueblan mi entorno la afirmación: *'hay un árbol caído en la esquina'*. Las emisiones en primera persona reemplazan habitualmente a las expresiones naturales de sensaciones y su función no es la de descubrir nada. Pero en los enunciados en tercera persona, la gramática de verbos psicológicos varía: en *'él tiene dolor de muelas'* la evidencia de la conducta cuenta como fundamento. Wittgenstein invierte la perspectiva egocéntrica, pues muestra que, paradójicamente, los demás tienen evidencia sobre mis estados mentales, mientras yo no la tengo sobre esos mismos estados.

Ahora bien, si adscribimos a los demás seres humanos estados mentales basándonos en su conducta observable, parece que no necesitamos ya correlacionar lo interno con lo externo; pero no es menos cierto que esta evidencia disponible para predicar de alguien un dolor de muelas es compatible con el hecho de que esté simulando. El desafío que presenta la *'simulación'* al intento de superar la distinción interno-externo es tal que los criterios utilizados para la alioadscripción parecieran quedar en criterios para la *'fachada'*, con lo cual se haría preciso reintroducir la distinción entre lo interno y lo externo para sortear la dificultad. Wittgenstein analiza la cuestión desde otro punto de vista; si bien es cierto que, en ocasiones, no es sencillo distinguir un dolor real de uno simulado, insiste en que la simulación tiene sus signos externos, ya que *"a partir de la conducta de una persona no sólo se pueden sacar conclusiones sobre su dolor, sino también sobre su simulación"*⁴³. Los criterios mediante los que reconozco si alguien siente dolor o está fingiendo son de índole pública, pero están entramados en un complicado *juego de expresiones*. Cuando uno mira un rostro y se pregunta *'¿qué ocurre detrás de este rostro?'*, cae en la trampa de concebirlo como una fachada tras la cual operan fuerzas mentales, *"la idea del espíritu humano, que se ve o no se ve, es muy parecida a la idea del significado de una palabra, que se sitúa junto a la palabra, como un proceso o como un objeto"*⁴⁴.

Wittgenstein defiende que la simulación tiene sus propios signos externos, es decir, que la propia conducta nos enseña cuándo es auténtico o simulado un dolor. Esto es muy claro en el caso de una representación teatral en la que un actor representa un personaje con dolor de muelas; si bien esto muestra la *inseguridad* de la evidencia, también muestra, al mismo tiempo, su *realidad*, el que pueda ser reconocida como evidencia de que se está simulando dolor; sin esta evidencia no habría teatro, ni actor ni espectador. Pero además del teatro, en nuestra vida ordinaria abunda la simulación, mas si no hubiera criterios externos lo único que existiría es *mi* simulación o la *confesión* de los simulado-

⁴³ Ludwig WITTGENSTEIN, *Últimos escritos sobre filosofía de la psicología*, par. 901 (p. 149).

⁴⁴ Id., par. 979 (p. 162).

res, y no parece ser éste el sentido de expresiones como *'hay mucho simulador dando vuelta'*. Sin embargo, por más que se acepte el carácter externo de los criterios, nada elimina nuestra inseguridad, pero esta inseguridad no se explica por una especie de hiato entre lo interno (lo oculto) y la conducta (lo público), sino por el carácter constitutivamente indeterminado de los criterios de conducta para la alioadscripción. La inseguridad es parte constitutiva del juego de lenguaje porque los criterios no tienen límites definidos, pero lo decisivo es que la *inseguridad* de los criterios no anula su *realidad*. No hay que olvidar que en estas cuestiones

juzgamos con conceptos elásticos, con conceptos ciertamente flexibles. Esto no quiere decir, sin embargo, que podamos deformarlos a voluntad y sin resistencia, y que sean por lo tanto inutilizables. Pues si confianza y desconfianza no tuviesen ningún fundamento en la realidad objetiva, entonces tendrían sólo interés patológico⁴⁵.

Y justamente el hecho de que la alioadscripción de sentimientos o vivencias admite la equivocación, constituye la razón misma que hace posible hallar *'evidencia'* que justifique la expresión *'él siente dolor'*, aunque esta evidencia no sea apodíctica. Los criterios para distinguir entre dolor auténtico y dolor simulado están dados por lo que Wittgenstein llama *evidencia imponderable*:

Ciertamente es posible convencerse, por medio de pruebas, de que alguien se encuentra en tal o cual estado anímico, por ejemplo, que no disimula. Pero aquí también hay pruebas *'imponderables'*.

La cuestión es: ¿Qué *efectúan* las pruebas imponderables?

Supón que hubiera pruebas imponderables de la estructura química (el interior) de una sustancia; con todo tendrían que mostrarse como tales pruebas a través de ciertas consecuencias *ponderables*⁴⁶.

Las evidencias imponderables son aquellas que aunque cuenten a favor de algo para engendrar convencimiento, sin embargo no se es capaz de especificar esa evidencia en términos de principios generales. Wittgenstein cita como ejemplos de *evidencias imponderables* *"las sutilezas de la mirada, del gesto, del tono de la voz"*⁴⁷, y compara esto con el caso de la estructura interna de una sustancia química. Las evidencias imponderables no contarían como evidencia en este caso, a menos que hubiera evidencia ponderable que fuera contrastable públicamente. De tal modo que si tras estar en el laboratorio yo

⁴⁵ Ludwig WITTGENSTEIN, *Últimos escritos sobre filosofía de la psicología*, Volumen II, Madrid, Tecnos, 1996, p. 37 (24). Los números entre paréntesis indican el número de página de la edición original. *Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie*, Band II, *Das Innere und das Äußere* (1949-1951) / *Last Writings on the Philosophy of Psychology*, Volume II, *The Inner and the Outer* (1949-1951), Oxford, Blackwell, 1992.

⁴⁶ Ludwig WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, p. 521.

⁴⁷ Ib.

estuviera seguro (con evidencia imponderable) de que la sustancia X está formada por ABC y lo único que pudiera decir a otro es: '*si la hubieses visto habrías dicho lo mismo*', esto no contaría, en el juego de lenguaje de la química, como evidencia de la composición de X. Vayamos ahora al juego de lenguaje de la alioadscripción de sensaciones, aquí la evidencia imponderable cuenta como evidencia favorable de la simulación:

Digo a alguien que tengo fundamentos o pruebas para esta afirmación, pero que son 'imponderables.

Ahora bien, *por ejemplo*, he visto la mirada que uno le ha echado a otro. Y digo: "*si tú lo hubieses visto habrías dicho lo mismo.*" (Pero aquí hay todavía oscuridad.) Tal vez en otra ocasión pueda conseguir que perciba esta mirada, y entonces se convencerá. Esto sería *una* posibilidad⁴⁸.

La seguridad que suscitan las evidencias imponderables es de tal tipo que dan lugar a la *indeterminación*, y "*lo más difícil aquí es poder expresar la indeterminación correctamente y sin adulteración*"⁴⁹. Pensemos en un eximio jugador de truco o de póquer que acierta que su rival no tiene buen juego, a pesar de su actuación en contrario, ¿él ha aprendido a hacer prognosis correctas en el juego?, parece que sí,

pero no tomando lecciones, sino a través de la '*experiencia*'. -¿Puede ser otro nuestro maestro en esto? Sin duda. De vez en cuando nos hace la *advertencia* correcta. -Así son aquí 'aprender' y 'enseñar'. -**Lo que se aprende no es una técnica; se aprende a hacer juicios correctos. También hay reglas, pero no constituyen un sistema**, y sólo el experto puede aplicarlas correctamente. A diferencia de las reglas de cálculo⁵⁰.

En el ámbito de la alioadscripción se aprende a hacer juicios correctos, pero no se aprende una técnica; y si bien hay reglas, éstas no constituyen un sistema. Esto no implica que en la alioadscripción no haya *consecuencias*, sino que las mismas son difusas, no se pueden formular de modo general, sino que sólo en casos dispersos puede emitirse el juicio correcto, es decir, se puede constatar una conexión fructífera. Es la experiencia (la observación variada) la que puede enseñar cuáles son esas consecuencias difusas. Pero no hay aquí *sistema*, "*las observaciones más generales proporcionan a lo sumo lo que aparece como las ruinas de un sistema*"⁵¹. La evidencia imponderable no nos capacita para *demostrar* que alguien simula o no, y el que no haya esta seguridad es una característica del juego de lenguaje de la alioadscripción.

Pero, ¿quiere esto decir que nunca sabemos lo que sucede en la mente de otro, que nunca podemos saber si está simulando? En absoluto, sólo quiere

⁴⁸ Ludwig WITTGENSTEIN, *Últimos escritos sobre filosofía de la psicología*, par. 923 (p. 153).

⁴⁹ Ludwig WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, p. 519.

⁵⁰ Ib. Negritas mías.

⁵¹ Ib., p. 521.

decir simplemente, que *el género de certeza depende del género del juego de lenguaje*. En el caso de la autoadscripción, el que estemos seguros de nuestros propios estados mentales no radica en una realidad metafísica a la que accedemos de modo privilegiado; se trata simplemente de que el juego de lenguaje en que nos autoadscribimos estados mentales excluye la posibilidad de la duda; en este juego de lenguaje el sujeto cumple el rol de *expresar* esos estados mentales sin vacío alguno entre esos estados y lo que él dice sinceramente. Es este rol el que permite comprender la idea tan extendida de que *lo interno está oculto*; la cuestión no es que uno esté oteando de soslayo y vea objetos que sólo él puede ver, sino que las reglas del juego de lenguaje delimitan en qué consiste que él sea un sujeto y que sus emisiones que le adscriben estados mentales se traten siempre como correctas:

El que lo interno nos está oculto quiere decir: nos está oculto en un sentido en el que no está oculto para él. Y no está oculto para el poseedor en el sentido de que él lo emite y nosotros damos crédito a la emisión bajo determinadas condiciones y aquí no hay error. Y esta asimetría del juego se expresa con la oración de que lo interno está oculto para los demás⁵².

Pero hay que cuidarse de la confusa expresión, tan popular, '*lo interno está oculto*', pues en ocasiones funciona (generando perplejidad) como si alguien dijese: "*sólo ves los movimientos externos de cifras de una multiplicación; la multiplicación misma se nos esconde*"⁵³.

IV. AUTENTICIDAD Y SIMULACIÓN

A lo largo de la exposición, ha aparecido una y otra vez, como concepto utilizado por la perspectiva egocéntrica, la noción de *simulación*. Recordemos el modo en que Wittgenstein trata este concepto.

La simulación representa un desafío a cualquier intento de superar la perspectiva egocéntrica. Es claro que hay diferencias entre un dolor auténtico y un dolor simulado, y la conjetura del teórico egocéntrico consiste en sostener que ambos dolores tienen los *mismos criterios externos* y se diferencian por referirse a *distintos objetos internos*. Esto es así porque se entiende '*tengo dolor*' como un informe sobre un estado interno del emisor. Wittgenstein cree, en cambio, que una emisión sincera y una simulada tienen rasgos diversos; y por ello no interactuamos de igual modo con una emisión auténtica o con una simulada. La emisión simulada intenta tener la misma apariencia que una emisión auténtica, pero esto no implica que tengan relaciones y consecuencias que se identifiquen. Tanto la autenticidad como la simulación requieren de contextos especiales, pues "*sólo en un complicado juego de expresiones puede haber simulación y su opuesto. (Igual que un movimiento falso o correcto sólo se da*

⁵² Ludwig WITTGENSTEIN, *Últimos escritos sobre filosofía de la psicología*. Volumen II, p. 50 (36).

⁵³ Id., p. 41 (28).

en un juego)⁵⁴, y cualquier persona “tiene que aprender un modelo complicado de conducta antes que pueda fingir o ser sincero”⁵⁵. Sin embargo, la simulación pertenece a un juego de lenguaje distinto y más complejo que el de la sinceridad: “La simulación es, justamente, un caso especial; sólo podemos interpretar un comportamiento como simulación bajo circunstancias especiales”⁵⁶, porque si bien la expresión de dolor requiere un contexto muy específico, “la simulación ha de darse en un contexto *mucho más amplio*”⁵⁷.

A fin de clarificar las reglas del juego de la simulación hay que prestar atención a las condiciones que posibilitan que un niño simule. Supongamos un niño que ya aprendió cuáles son las emisiones características de dolor: llorar, gemir, retorcerse, señalar una parte de su cuerpo y decir ‘pupa’ o ‘buba’, ¿podría decirse que el niño simula dolor si se comporta de este modo en circunstancias que no son las apropiadas? Según Wittgenstein, todavía faltaría alguna complejidad, complejidad que podría estar ausente aun cuando estén presentes las circunstancias apropiadas de la expresión sincera de dolor: “Un niño experimenta que se le trata mejor cuando, v. gr., tiene dolores si llora; comienza a llorar para que lo traten así. Esto no es fingir. Sólo una raíz de la hipocresía”⁵⁸. En este caso el niño, al llorar sin que nada le duela, podría sólo estar queriendo que lo traten como cuando está enfermo, pero sólo cabría hablar de simulación si hubiera intención de engañar a los demás, haciéndoles creer que le duele algo. Sin la intención de engaño sería concebible que el niño estuviese simplemente creyendo que se trata de un juego que, por cierto, le resulta placentero. La posibilidad de simular complica, y en mucho, la situación anterior; el niño tiene que aprender muchas cosas antes de poder fingir⁵⁹, debe aprender, por ejemplo, “el uso de las palabras como: “Él cree que siento dolor, pero yo no lo tengo”⁶⁰, y aprender además a distinguir entre emisiones pertenecientes al juego de lenguaje de la simulación, y, otras no pertenecientes a ese juego:

Él no sólo aprende el uso de la expresión “tener dolores” en todos sus tiempos, personas y números, sino también en relación con la negación y los verbos de opinión. Porque: creer, dudar, etc., que alguien tiene dolores, son los modos naturales de comportarnos respecto a los demás. (Él aprende “Creo que él tiene...”, “Él cree que yo tengo...”, etc., etc. –pero no “Yo no creo que tengo”)⁶¹.

⁵⁴ Ludwig WITTGENSTEIN, *Últimos escritos sobre filosofía de la psicología*, par. 946 (p. 157).

⁵⁵ Id., par. 869 (p. 143).

⁵⁶ Id., par. 252 (p. 51).

⁵⁷ Id., par. 861 (p. 142). Negritas mías.

⁵⁸ Id., par. 867 (p. 143).

⁵⁹ Cf. Id. par. 868 (p. 143).

⁶⁰ Id., par. 866 (p. 143).

⁶¹ Id., par. 874 (p. 144).

En este nuevo juego, el de la simulación, la relación entre dolor y emisión ya no es *interna* (como en la conducta auténtica), irrumpe un hiato, pero la relación interna entre dolor y emisión no se ve afectada en el juego de lenguaje primitivo, tan sólo tenemos un nuevo juego de lenguaje que exige “*un modelo de vida relativamente complicado*”⁶². Wittgenstein distingue explícitamente ambos juegos de lenguaje, el de la *autenticidad* y el de la *simulación*: “*Las emisiones de mis sentimientos pueden no ser auténticas. En particular, pueden ser simuladas. Ése es un juego de lenguaje diferente del primitivo, el de las emisiones auténticas*”⁶³.

Analícemos ahora dos cuestiones vinculadas a las relaciones que pueden establecerse entre la *manifestación sincera* y la *simulada*. La primera cuestión podría plantearse así: a) ¿autenticidad y simulación son contradictorios o contrarios? La segunda (b) se pregunta por la prioridad de alguna de estas nociones respecto a la otra.

a) *Autenticidad y simulación: ¿contradictorios o contrarios?*

Utilizo aquí ideas provenientes de la lógica clásica. En el cuadrado de oposición se analizan, por una parte, las relaciones veritativas entre dos proposiciones universales, una afirmativa (A: *Todo S es P*) y otra negativa (E: *Ningún S es P*). Una proposición A se opone a una E de un modo denominado *contrariedad*. Por otra parte, se señala que una proposición universal afirmativa (A) se opone también, en cuanto a su valor de verdad, a una proposición particular negativa (O: *Algún S no es P*). En este caso el tipo de oposición veritativa es llamado *contradictoriedad*. La oposición de *contrariedad* admite que ambos extremos opuestos (A y E, en este caso) puedan ser ambos falsos⁶⁴, cabiendo la posibilidad de una tercera proposición que sea verdadera; en cambio la oposición de *contradictoriedad* exige que la verdad de una de las proposiciones, A, por ejemplo, implique la falsedad de su contradictorio, O, en este caso. Si consideramos ahora el par *verdadero-falso* como análogo al par *presencia-ausencia*, podemos preguntarnos si *autenticidad-simulación* se oponen como *contradictorios*, esto es, si cabe sólo que una conducta sea auténtica o simulada, sin intermedios imaginables; o si, más bien, *autenticidad-simulación* son *contrarios*, esto es, si hay una gama de mediación entre estos opuestos que pueden darse en ausencia de los extremos.

La suposición más habitual ante esta cuestión es que *autenticidad* y *fingimiento* se comportan como contradictorios, y no como extremos de un *conti-*

⁶² Ludwig WITTGENSTEIN, *Últimos escritos sobre filosofía de la psicología*. Volumen II, p. 55 (40).

⁶³ Id., p. 54 (39).

⁶⁴ Esto siempre y cuando se presuponga la existencia de por lo menos un individuo en la clase de referencia S. En la interpretación booleana las proposiciones universales se consideran sin carga existencial, y si la clase S es vacía, entonces ambas proposiciones universales son verdaderas. A los efectos de mi exposición, y a fin de centrarme en la analogía que sugeriré, obviaré esta posibilidad.

nuum, olvidando así que no son “*las únicas características esenciales de una expresión de sentimiento*”⁶⁵. Nuestra tendencia a tratar *autenticidad* y *simulación* como nociones *contradictorias* es rechazada por Wittgenstein:

El que sólo pueda haber expresiones de sentimiento auténticas o fingidas me parece algo tan poco sólidamente establecido como el que sólo puedan darse los géneros de tonalidad musical mayor y menor⁶⁶.

Dado que *autenticidad* y *fingimiento* son conceptos análogos, no unívocos, el juego de expresión de sentimientos se hace más complejo, pues “*unas veces inequívocamente, otras sin seguridad, los signos externos significan de una manera sumamente complicada: dolor, simulación y muchas otras cosas*”⁶⁷. Y “*como nuestro comportamiento es malditamente complicado*”⁶⁸ podría hablarse de simulación aun en el caso de un idiota, pues éste “*podría simular al modo de los animales. Y esto, muestra que hay niveles de simulación*”⁶⁹, y que tan “*sólo se hablará de simulación si existen diferentes casos y grados de simulación*”⁷⁰, dándose el modelo de fingimiento en la compleja urdimbre de la vida y repitiéndose “*en variaciones infinitas*”⁷¹.

b) *Autenticidad y simulación: ¿diacronía o sincronía?*

La cuestión podría plantearse de este modo: ¿guardan entre sí, la manifestación auténtica de dolor y la simulada, algún orden de precedencia? Las posibles respuestas parecen ser tres: i) la conducta auténtica precede, como condición, a la conducta simulada; ii) autenticidad y simulación se aprenden simultáneamente; y, iii) la simulación es anterior a la autenticidad. La posibilidad iii) es de difícil concepción y Wittgenstein la desconsidera en su análisis. En cuanto a las otras dos, la respuesta diacrónica (i) y la respuesta sincrónica (ii), el autor oscila entre ellas, y su postura es a veces algo confusa.

1. En ocasiones parece inclinarse por i): la conducta auténtica precede como condición necesaria, pero no suficiente, a la manifestación simulada. En forma simbólica, siendo *A* la propiedad: ‘*ser capaz de expresión auténtica*’, y *S* la propiedad: ‘*ser capaz de simular*’, la tesis sostenida en i) sería la siguiente: (x) ($\sim A_x \supset \sim S_x$) (para todo x, si x no es capaz de expresión sincera, entonces x no es capaz de simular), donde *A* aparece como condición necesaria. Nótese que *A* no funciona aquí como condición suficiente, lo que se sostiene no es que ‘para todo x, si x es capaz de expresión sincera, entonces x es capaz de simu-

⁶⁵ Ludwig WITTGENSTEIN, *Últimos escritos sobre filosofía de la psicología*. Volumen II, p. 124 (90).

⁶⁶ Id., p. 125 (p.90).

⁶⁷ Id. p. 82 (59). Negritas mías.

⁶⁸ Id. p. 52 (37).

⁶⁹ Id. p. 57 (41). Negritas mías.

⁷⁰ Id., p. 57 (42). Negritas mías.

⁷¹ Ludwig WITTGENSTEIN, *Últimos escritos sobre filosofía de la psicología*, par. 862 (p. 142).

lar'. Esta afirmación de *A* como condición necesaria y no como condición suficiente, es la que permite pensar en seres que sean capaces de sinceridad sin capacidad para fingir, sea que esta capacidad para fingir se adquiriera o no con posterioridad. Desde esta perspectiva la relación entre *sinceridad* y *fingimiento* es asimétrica, y se otorga una precedencia, temporal incluso, a la conducta sincera.

Si la expresión auténtica de dolor requiere de un contexto especial, más complejo es este contexto en la expresión de tristeza o de afecto⁷², y mucho mayor la amplitud requerida por la expresión simulada, esta última pareciera construirse sobre la expresión auténtica, siendo la amplitud contextual la que permite complejizar la conducta. En este *continuum* de expresiones hay 'incertidumbre' y esto ofusca a nuestro ideal de exactitud, pero es importante señalar que "la 'incertidumbre' no se refiere al caso especial, sino al método, a las reglas de evidencia"⁷³. El que las reglas de evidencia presenten incertidumbre no implica que haya incertidumbre en *cada caso particular*, del mismo modo en que de una disputa limítrofe entre dos países no se desprende que la nacionalidad de cualquier habitante tomado individualmente, sea cuestionable⁷⁴. A Wittgenstein le interesa aclarar que, en lo referente a los verbos psicológicos, la exactitud no es su propósito, sino procurar una "genealogía de los fenómenos psicológicos: *no voy en pos de la exactitud, sino de la visión sinóptica*"⁷⁵. El análisis de los fenómenos expresivos que se hallan entre la sinceridad y el fingimiento, adquiere relevancia porque "cada uno de ellos arroja luz sobre el tratamiento correcto de *todos*"⁷⁶.

Pero, ¿implica esta genealogía de los fenómenos psicológicos alguna precedencia de la expresión sincera respecto de la simulada? La respuesta wittgensteiniana parece, *prima facie*, afirmativa, pues "no todo ser que puede expresar miedo, alegría o pena, puede *fingirlos*"⁷⁷, en este sentido "un perro no puede fingir dolor, porque su vida es demasiado simple para ello. No tiene las articulaciones necesarias para esos movimientos"⁷⁸. Esta precedencia de la expresión sincera sobre la expresión fingida, lleva a Wittgenstein a preguntarse "¿Qué tiene que aprender un niño antes que pueda fingir?"⁷⁹, pero no "¿qué tiene que aprender un niño antes que pueda expresar dolor?" La asimetría aparece claramente manifiesta, y es que el simular es un modelo más complicado que el de la expre-

⁷² Cf. Ludwig WITTGENSTEIN, *Zettel*, par. 534.

⁷³ Id., par. 555.

⁷⁴ Cf. Id., par. 556.

⁷⁵ Id., par. 464.

⁷⁶ Id., par. 465.

⁷⁷ Ludwig WITTGENSTEIN, *Últimos escritos sobre filosofía de la psicología*, par. 859 (p.142). La fórmula aquí sería: $\sim(x) (A_x \supset S_x)$: no es cierto que para todo *x* que sea capaz de expresar miedo o dolor, entonces sea capaz de fingirlo.

⁷⁸ Id., par. 862 (pp. 142-143).

⁷⁹ Id., par. 866 (p.143).

sión de dolor original y auténtica, “si el simular no fuese un modelo tan complicado, sería pensable que el recién nacido simula”⁸⁰.

La genealogía parece darse de este modo. En una sección en la que viene tratando el modelo de la vida del dolor auténtico y el del dolor fingido, Wittgenstein anota así: “De niños aprendemos los conceptos y, a la vez, lo que se hace con ellos. Sucede que *más tarde* introducimos un nuevo concepto que nos es más conveniente”⁸¹. El concepto de dolor fingido parece adquirirse, por tanto, *más tarde* y suponer el concepto de dolor auténtico.

2. Sin embargo, Wittgenstein habla en otros pasajes de acuerdo a ii), como si la expresión auténtica y la fingida irrumpieran simultáneamente y se relacionaran mediante un bicondicional. En forma simbólica: $(x) (A_x \equiv S_x)$ (para todo x , x es capaz de expresión auténtica si y sólo si x es capaz de expresión simulada). Si bien en i) se hacía alusión a la imposibilidad de un perro o de un niño recién nacido de simular, hay pasajes en que Wittgenstein completa su idea refiriéndola también a la imposibilidad de la sinceridad en esos casos. Un niño “tiene que aprender un modelo complicado de conducta antes que pueda fingir o ser sincero”⁸². Y “un perro no puede ser hipócrita, pero tampoco puede ser sincero”⁸³, y no diríamos que la razón por la cual un perro no puede simular dolor radica en que es demasiado honrado⁸⁴. Cuando un niño conoce lo que es el dolor, “también conoce, naturalmente, que el dolor puede fingirse”⁸⁵. Quien aprende a manifestar dolor sinceramente aprende, *ipso facto*, a tener idea de en qué consiste simular dolor, una y otra manifestación se necesitan como el movimiento correcto y el falso en un juego⁸⁶. El niño

no sólo aprende el uso de la expresión “tener dolores” en todos sus tiempos, personas y números, sino también en relación con la negación y los **verbos de opinión**. Porque: creer, **dudar**, etc., que alguien tiene dolores, son los modos naturales de comportarnos respecto a los demás⁸⁷.

Ahora bien, de acuerdo a esta interpretación la expresión sincera y la simulada son genealógicamente sincrónicas, pero ¿cómo compatibilizar esto con las reflexiones efectuadas en i)?

Me parece que una posible respuesta puede hallarse en la *multiplicidad radical* de los juegos de lenguaje: “el lenguaje tiene una raíz múltiple; tiene raíces,

⁸⁰ Ludwig WITTGENSTEIN, *Últimos escritos sobre filosofía de la psicología*. Volumen II, p. 77 (55).

⁸¹ Id., p. 59 (43).

⁸² Ludwig WITTGENSTEIN, *Últimos escritos sobre filosofía de la psicología*, par. 869 (p. 143). Negritas mías.

⁸³ Ludwig WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, II, XI p. 523. Negritas mías.

⁸⁴ Cf. Id., I par. 250.

⁸⁵ Ludwig WITTGENSTEIN, *Últimos escritos sobre filosofía de la psicología*, par. 872 (p. 144).

⁸⁶ Cf. Id., par. 946 (p. 157).

⁸⁷ Id., par. 874 (p. 144). Negritas mías.

no *una raíz*”⁸⁸. La expresión sincera de dolor no precede temporalmente a la expresión simulada de dolor, sin embargo, las raíces de las cuales emergen ambos juegos de lenguaje tienen entre sí un orden de prelación. La raíz que da lugar a la expresión sincera de dolor precede a la raíz de la que deriva la simulación. Recordemos aquel pasaje en que Wittgenstein distingue entre fingir y la raíz de la hipocresía: “Un niño experimenta que se le trata mejor cuando, v. gr., tiene dolores si llora; comienza a llorar para que lo traten así. Esto no es fingir. Sólo una raíz de la hipocresía”⁸⁹. Si el comenzar a llorar, aun sin dolores, es la raíz del fingir y no una simulación, resulta claro que el niño ha experimentado previamente que el llanto ha acompañado otras veces al dolor, y esta experiencia antecedente sería la raíz de la expresión auténtica, aun cuando los primeros llantos acompañados de dolor, no podrían calificarse como *sinceros*. Quizás una analogía con el aprendizaje de la escritura nos permita comprender mejor: “Un niño aprende una manera determinada de escribir nuestras letras, pero *no sabe que hay maneras de escribir y no conoce el concepto de manera de escribir*”⁹⁰. Cuando un niño aprende a manifestar su dolor no sabe que está aprendiendo un modo determinado, raíz del modo sincero, no sabe que hay otros modos de manifestar dolor, entre ellos el modo simulado; el niño no conoce aún el concepto de ‘*manera de manifestar dolor*’ por tanto no sabe que sus primeras manifestaciones son la raíz de la futura sinceridad. Podría decirse entonces que la raíz de la autenticidad es previa a la raíz de la simulación, pero sus respectivos frutos: autenticidad y simulación, surgen sincrónicamente. Gran parte de la confusión en los textos wittgensteinianos, en lo referente a este asunto, se debe a que el autor utiliza en ocasiones indistintamente la manifestación primitiva de dolor y la manifestación sincera de dolor, esto es, no distingue conceptualmente entre raíz y fruto, como sí lo hace en el caso de la manifestación simulada.

V. FINGIR, SIMULAR Y DISIMULAR

A lo largo de sus escritos, Wittgenstein focaliza la atención en la *simulación*, equiparándola al *fingimiento*, y desatendiendo la *disimulación* en su análisis. Se comprende esta falta de distinción, pues su objetivo consiste en mostrar que un objeto esencialmente privado (tal como lo es *dolor*, o cualquier sentimiento, en la perspectiva egocéntrica) no puede justificar el uso de una palabra. Como está luchando contra el fantasma de la privacidad de un *algo* que se tiene y se conoce, Wittgenstein insiste en tratar con la *simulación*, pues ésta se presta mejor para su propósito. Wittgenstein opone *conducta auténtica* a *conducta simulada*, cuando la oposición más apropiada es la que puede esta-

⁸⁸ Ludwig WITTGENSTEIN, *Zettel*, par. 656.

⁸⁹ Ludwig WITTGENSTEIN, *Últimos escritos sobre filosofía de la psicología*, par. 867 (p. 143).

⁹⁰ Ludwig WITTGENSTEIN, *Últimos escritos sobre filosofía de la psicología*. Volumen II, p. 29 (18). Negritas mías.

blecerse entre *conducta auténtica* y *conducta fingida*, ya que esta última incluye como subtipos la conducta de *simulación* y la conducta de *disimulación*.

Tratemos de analizar esta tríada: *fingir*, *simular*, *disimular*. La definición de *fingir* que acerca el diccionario de la Real Academia Española es la siguiente: 'Dar a entender lo que no es cierto', y esta definición vuelve casi a identificar *fingir* con *simular*, esto es, con 'representar una cosa, fingiendo o imitando lo que no es'. Quizás podría complementarse la definición de *fingir* de este modo: 'No dar a entender lo que es cierto', y este complemento sería entonces aplicable a *disimular*. En síntesis, *fingir* consistiría en: 'Dar a entender lo que no es cierto' (*simular*) y 'No dar a entender lo que es cierto' (*disimular*). Aparecen así tres elementos: i) intensionalidad comunicativa (*dar a entender*), ii) certeza epistémica (*lo que es cierto*), y, iii) negación (aplicable a i) o a ii)). Otro modo de definir *fingir* es el siguiente: 'Dar existencia real a lo que realmente no la tiene'; aquí habría nuevamente que complementar esta forma, sólo aplicable al *simular*, con su variante 'No dar existencia real a lo que realmente la tiene', que cubriría el caso de la *disimulación*. En esta segunda acepción de *fingir*, los elementos son: iv) posición ontológica (*dar existencia real*), v) facticidad ontológica (*lo que existe*), y, vi) negación (aplicable a iv) o a v)).

En cuanto a los primeros elementos de cada definición (i-iv), más allá de su aparente diferencia, pueden reducirse a i), ya que el 'dar existencia real' supone siempre un otro al que se le presenta algo como real, esto es, al que se le *da a entender* un algo. Con relación a los segundos elementos (ii-v), la primera definición acentúa el carácter de certeza (ii) que tiene quien finge y el carácter enigmático que presenta el caso para el posible engañado. En torno a ii) giran las consideraciones que desde la perspectiva egocéntrica hemos denominado *privacidad epistémica*. La segunda definición se centra en el aspecto existencial (v) que lo fingido tiene para el fingidor. En torno a v) la perspectiva egocéntrica estructura lo que hemos denominado *privacidad óptica*.

Pero este análisis en el que colocamos *simular* y *disimular* como subtipos del *fingir*, admite una revisión, toda vez que la categoría de fingimiento no parece aplicable a casos en los que hablaríamos de simulación o de disimulo. Alguien puede simular una cierta figura corporal mediante fajas u hombreras, o puede disimular arrugas en el rostro, y sería extraño que en estos casos habláramos de fingir. Por lo cual, si bien *fingir* engloba a *simular* y a *disimular* en lo referente a sentimientos o sensaciones, el simular y el disimular son aplicables a la figura corporal (canas, bustos, hombros, arrugas o abdomen) sin ser aquí subtipos del fingir. Pero, de este modo, ¿no hemos reintroducido la distinción interno-externo? Sí, pero no para mantenerla, sino para mostrar que es irrelevante para la simulación el que se trate de algo interno (una tristeza) o de algo externo (una arruga), que más bien lo decisivo es el elemento intencional, esto es, qué es lo que alguien haya pretendido hacer.

Wittgenstein no niega que en el fingir haya un *algo* ('lo que es cierto' o 'lo que existe'); si así lo hiciera su postura sería calificable de conductista, y él explíci-

tamente se separa de esta posibilidad. Wittgenstein está luchando contra la idea de privacidad de ese *algo*, pues ese carácter privado lo haría por ello mismo superfluo. En un pasaje de las *Investigaciones filosóficas* se defiende ante la acusación formulada en un párrafo anterior respecto de ser un *conductista enmascarado*. En su defensa se pregunta cómo se llega al problema filosófico de los procesos y estados mentales y al problema filosófico del conductismo. Su reflexión es la siguiente:

El primer paso pasa totalmente desapercibido. ¡Hablamos de procesos y estados y dejamos indeterminada su naturaleza! Quizá alguna vez lleguemos a saber más sobre ellos –pensamos. Pero justamente con ello nos hemos atado a un determinado modo de considerar las cosas. Pues tenemos un concepto definido de lo que quiere decir aprender a conocer más de cerca un proceso. (El paso decisivo en el truco del prestidigitador se ha dado y precisamente el que nos parecía inocente.) –Y ahora se desmorona la comparación que debía habernos hecho comprensibles nuestros pensamientos. Hemos de negar, pues, el proceso aún incomprendido en el medio aún inexplorado. **Y así parece, por tanto, que hemos negado el proceso mental. ¡Y naturalmente no queremos negarlo!**⁹¹

Puede afirmarse, paradójicamente, que reconsiderar la privacidad de ese proceso es el único modo, según Wittgenstein, de preservar la efectividad de ese algo. Si sólo yo pudiera conocer mis sentimientos o sensaciones por mi propio caso, estaría generalizando irresponsablemente a partir de un *único* caso; si alguien pretendiera saber lo que es un sentimiento o una intención sólo por su propio caso, la misma noción de sentimiento o de intención dejaría de tener un lugar en ese juego de lenguaje:

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

Es decir: **si se construye la gramática de la expresión de la sensación según el modelo de ‘objeto y designación’, entonces el objeto cae fuera de consideración por irrelevante**⁹².

⁹¹ Ludwig WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, I par. 308. Negritas mías.

⁹² Id., I par. 293. Negritas mías.

Pero no es esto, precisamente, lo que pretende Wittgenstein; él no quiere eliminar ese *algo* sino darle un rol en el juego, lo cual exige abandonar la gramática bajo el modelo de *objeto y designación*, sin que esto implique desconsiderar el contenido de la caja, como haría el conductista, sino estructurar una gramática diversa que nos revele su lugar en el juego.