

RACIONALITAT, LLENGUATGES PRIVATS I ONTOLOGIA

Antoni Defez i Martín

ABSTRACT: In this paper two problems are analysed in relation to philosophy of the second Wittgenstein: first, the rationality of the very philosophical activity, secondly, the rationality of relation 'language-reality'. After a general exposition, both questions are treated in concret with regard to the wittgensteinian argument against private language. The conclusion is that the transcendental strength of this argument depends of philosophical presuppositions: for instance, the acceptance of an antirealist theory in ontology.

RESUM: En aquest article hom analitza dos problemes relacionats amb la filosofia del segon Wittgenstein: en primer lloc, la racionalitat de la pròpia activitat filosòfica; en segon lloc, la racionalitat de la relació 'llenguatge-realitat'. Després d'una presentació general, ambdues qüestions són tractades en concret respecte l'argument wittgensteinianà contra els llenguatges privats. La conclusió és que la força transcendental d'aquest argument depèn de pressuposicions filosòfiques: per exemple, l'acceptació d'un antirealisme en ontologia.

'Que els pensaments restin en pau. Aquest és l'anhel pel que s'afanya tot el que filosofa'
(*Vermischte Bemerkungen*, 1944)

'El descobriment autèntic és el que em fa capaç d'interrompre el filosofar quan jo vull'
(*Philosophische Untersuchungen*, # 133)

L'objectiu de la filosofia sempre és aconseguir, el que podem anomenar, una 'bona teoria'. I això ha estat així fins i tot entre aquells que obertament ho han negat: per exemple, Ludwig Wittgenstein. Diguem-ho d'una altra manera, fent servir una metàfora exagerada. Hi ha dos tipus de filòsofs: els filòsofs-llevat i els filòsofs-lleixiu. Els primers estan interessats primordialment a fer créixer edificis conceptuals alternatius als existents; els segons, per contra, s'apliquen a descriure els sistemes conceptuals donats, i alhora a dissoldre les realitzacions dels primers intentant mostrar el seu caràcter no significatiu. Evidentment, aquesta classificació no passa de ser una idealització de dos extrems difícilment reals: seria millor dir que, amb més o menys intensitat, els filòsofs poden ser filòsofs-llevat o filòsofs-lleixiu. I, així, que entre els que són màximament lleixiu podem descobrir que accepten, si mes no amb els fets, que l'objectiu de la filosofia és aconseguir una bona teoria, la millor teoria; i, igualment, que entre aquells màximament llevat trobem també moments de filosofia-lleixiu, ja que difícilment es pot aixecar un sistema conceptual sense l'anàlisi, la crítica i la reforma dels conceptes existents.

En bona part, la complexitat del problema, que és el problema de la racionalitat inherent a la pròpia filosofia, rau en el fet que 'bona teoria', 'descriure' o 'reformar' no són termes que tinguin una significació clara. Ni és indiscutible respecte què una teoria serà una bona teoria, ni tampoc és evident la frontera entre la descripció i la reforma dels conceptes. Altrament: en aquests casos sembla inevitable que el filòsof faci servir les seves pressuposicions filosòfiques de fons per tal de determinar la resposta amb què es donarà per satisfet. Un bon exemple de tot això és el segon Wittgenstein, un dels filòsofs-llèix per excel·lència.

En opinió de Wittgenstein la filosofia no havia de constituir-se en teoria de res, sinó sols perseguir la claredat mitjançant l'anàlisi descriptiva dels conceptes. Tanmateix, la filosofia no havia de deixar tampoc les coses tal i com estan —a pesar que ell mateix digués el contrari—, perquè, de fer-ho així, poca visió perspícua podria reportar-nos. Pel contrari, si la filosofia deixés les coses com estan, aleshores hauria de deixar-nos embriuxats, dintre la campana atrapa-mosques, amb les nostres confusions conceptuals. En altres paraules, tot i que Wittgenstein repeteix insistentment que sols vol descriure l'ús efectiu del nostres conceptes, no està clar que no ens estigui proposant una reforma dels conceptes.

Contràriament al que es podria pensar, per a Wittgenstein, un problema filosòfic no és un error tècnic en l'ús del llenguatge, sinó que al darrere sol haver-hi una profunditat peculiar. Els problemes filosòfics captiven el nostre intel·lecte —ens fascinen— perquè desperten en nosaltres la temptació de contemplar els fenòmens ordinaris sota una inusitada visió, per exemple, sota la mirada de l'escepticisme, del realisme metafísic, del solipsisme o de l'idealisme. Ara bé, això no hauria de conduir-nos a la idea que la filosofia hagi de propiciar-nos una absència de visió o que el filòsof no hagi de perseguir cap bona teoria, fent sols teràpia conceptual. Tot i que hi ha observacions de Wittgenstein que apunten en aquesta direcció, aquesta no va ser la seva intenció, ni tampoc el que al capdavant va realitzar: Wittgenstein ni es va limitar a fer teràpia conceptual ni a descriure els usos lingüístics. Pel contrari, sovint ens ofereix una reglamentació millor, una millor reglamentació des d'aquella visió dels fenòmens amb que ell es donava per satisfet. En realitat, tot i que recomanava sostreure's a l'ansia de generalitat típica dels filòsofs, no pogué evitar-la: la seva activitat no deixa de ser sistemàtica i generalitzadora, aconseguint una ordenació categorial dels àmbits del llenguatge que analitza.¹ Igualment, i a pesar de negar-ho, Wittgenstein tenia una teoria sobre el llenguatge: que es tracta d'una praxi social sotmesa a regles públiques adquirides a través d'ensinistrament, la finalitat de la qual no és primàriament la descripció de la realitat. Centrem-nos, però, en el caràcter descriptiu que, al seu parer, havia de tenir la filosofia.

Si tenim present que, per al segon Wittgenstein, no existiria una essència del llenguatge, i si, a més, tenim en compte que l'objecte de la filosofia són els usos concrets, les regles efectives —és a dir, un material contingent—, aleshores la filosofia podria ser una activitat empírica més: un joc de llenguatge com tants altres. Ara bé, si acceptem que aquest és el seu estatus, resulta difícil entendre com podrà satisfer el seu objectiu de denunciar els problemes filosòfics com a pseudoproblemes i d'aconseguir llur dissolu-

¹ Vegeu Blasco, J. LL. *Lenguaje, filosofía y conocimiento*, Ariel, Barcelona, 1973, pàg. 173.

ció. Segona possibilitat: podríem considerar, com els positivistes vienesos, que les proposicions filosòfiques són analítiques o lingüístiques. Tanmateix, aquesta no podia ser tampoc la posició de Wittgenstein. Per a ell, almenys en moments de màxima ortodòxia, la filosofia sols era activitat, i no hi haurien proposicions filosòfiques; en conseqüència, no havent-ne, difícilment podran ser analítiques. Acceptem, però, que n'hi ha o que podem expressar lingüísticament els guanys filosòfics —de fet, Wittgenstein així ho fa. Doncs bé, aquestes proposicions tampoc podran ser analítiques, ja que llur finalitat no era establir identitats de significacions o traduir usos d'expressions de nivells lingüístics diferents, sinó traure a la llum com i sota quines condicions, de fet les usem.

Ara bé, si la filosofia no és una activitat empírica, ni tampoc una d'analítica, aleshores què li queda si no ser una activitat transcendental? Efectivament, és Wittgenstein mateix qui ens ho diu en el # 90 de les *Investigacions* en afirmar que la seva tasca s'orienta a les 'possibilitats' dels fenòmens lingüístics. Com, però, si no existeixen unes condicions universals i necessàries per a tot llenguatge possible? Bé, en realitat, per a Wittgenstein, n'hi ha i no n'hi ha. Existeixen en el sentit que tot llenguatge és una praxi social reglada, en la qual les regles són públiques i compartides. Tanmateix, no existrien *a priori* regles concretes que necessàriament hi hagin d'estar sempre presents. I això fa que el transcendentalisme de Wittgenstein sigui força modest: parteix del caràcter no necessari ni universal de l'existència de les regles que, de fet, són les existents.

Doncs bé, ara podem entendre d'on li ve la força a l'activitat filosòfica. Atesa l'existència de regles concretes d'ús en un determinat joc lingüístic, les expressions que en aquest joc són usades hi estan sotmeses amb necessitat, de tal manera que la seva infracció —la violació de llur gramàtica profunda— implica la pèrdua de significativitat, el canvi conceptual i, sovint, el disbarat filosòfic. Així les coses, l'activitat que descriu aquestes regles en serà una de transcendental, ja que estarà dilucidant quines són les condicions de possibilitat que *a priori* han d'acomplir aquelles expressions lingüístiques per ser significatives o mantenir el significat que tenen. Ara bé, aquí es fa necessari indicar que el concepte de 'regla' —o de 'gramàtica'— no és quelcom donat per si mateix. I així aquest és el lloc on les pressuposicions de Wittgenstein poden obrar en la direcció de fer aparèixer com a quelcom donat, i que cal descriure, el que només és la seva proposta de reforma conceptual. En aquest sentit, la racionalitat de la filosofia i el seu caràcter descriptiu semblen estar supeditades a les pressuposicions del filòsof.

Tanmateix no acaben aquí els problemes amb la racionalitat. D'acord amb Wittgenstein, l'*a priori* de les regles d'ús descansa sobre el fet contingent de llur existència. I d'aquest fet no serà possible donar explicacions o raons filosòfiques. A tot estirar, i seguint una estratègia naturalista à la Hume, només podrem constatar que '*així i així es comporten els éssers humans*', o podrem oferir causes naturals i socials de la seva existència que en res, però, seran d'utilitat a la filosofia. Com veiem, ara ja no estem davant del problema de la racionalitat de l'activitat filosòfica, sinó amb la qüestió de quina racionalitat tenen els nostres sistemes de conceptes. I aquí, la solució wittgensteiniana pot ser presentada com un naturalisme dèbil: els nostres conceptes i les nostres activitats lingüístiques descansen sobre fets naturals molt generals, aquests fets, però, no poden ser usats per tal d'explicar filosòficament com és que tenim els conceptes que tenim. Per a Wittgenstein, ni era possible naturalitzar la filosofia, ni tampoc derivar les regles del llenguatge a partir de la realitat. Si la naturalització no seria possible perquè els problemes

filosòfics són problemes conceptuais, la segona opció no seria factible en la mida que tot accés a la realitat ja seria un accés mediatitzat pels propis conceptes que hi utilitzem.²

Arribats aquí, m'agradaria abandonar aquest nivell general i en bona mida metafilosòfic, i fer una mica de filosofia en espècie. Proposo, a tal efecte, que ens ocupem de l'argument wittgensteinianà en contra del llenguatge privat, per veure com al seu si es plantegen les qüestions que fins ara hem estat analitzant. Evitant al màxim la presentació escolar de l'argument, el nostre objectiu serà determinar quin és l'element que li dona la seva força demostrativa, quina és la significació i importància filosòfica que té, i quines són les pressuposicions en què descansa.³

L'argument contra el llenguatge privat està dissenyat per Wittgenstein com un argument transcendent, ja que pretén demostrar la impossibilitat d'aprendre privadament qualsevol llenguatge. Ara bé, de quin tipus serà aquesta 'impossibilitat'? Per a Wittgenstein, no es tracta d'una impossibilitat lògica -de fet, l'afirmació '*existeixen llenguatges privats*' no suposa cap contradicció—, sinó d'una impossibilitat conceptual. I heus aquí la dificultat: que significa 'impossibilitat conceptual'? Part del problema rau en el fet que, en no ser una impossibilitat lògica, si la 'impossibilitat conceptual' no té suficient força, aleshores sempre quedaria oberta la porta a significacions privades. En altres paraules: una interpretació a la baixa de la impossibilitat dels llenguatges privats seria compatible amb afirmar que, tot i ser necessari l'aprenentatge públic, no obstant, la significació lingüística consisteix a fer referència a entitats privades.

Aquesta, però, no seria l'única manera de superar per la dreta les intencions de Wittgenstein. Si interpretem a la baixa la impossibilitat que vol establir l'argument, hom pot comprometre's també amb el caràcter innat del llenguatge. Des d'aquest punt de vista seria possible afirmar, amb Descartes o Chomsky, que l'aprenentatge públic, essent

² Wittgenstein es va ocupar del problema de relació existent entre els fets molt generals de la natura i la formació de conceptes en: *Investigacions filosòfiques*, Segona Part, Cap. XII. També: *Zettel*, # 331-338, 380 i ss. i *Remarks on Colour*, #3 i ss, 14, 42, 86 i ss, 154 i 296. Aquí, però, és possible descobrir com Wittgenstein no sempre va predicar amb l'exemple. Malgrat ser un esforçat lluitador contra l'essencialisme, no està gens clar que en definir quines havien de ser les tasques, els mitjans i l'estatus de la filosofia no incorregués en un cas d'essencialisme. Com acabem d'indicar per a Wittgenstein, la filosofia havia de quedar totalment al marge de les investigacions empíriques i causals, essent sols una activitat descriptiva. Ara bé, d'on es trau Wittgenstein aquesta idea tan autàrquica? En realitat, si ens posem antiessencialistes -cosa que crec recomanable-, seria millor dir que els límits entre la filosofia i qualsevol altra disciplina o activitat són difusos. O millor: que per a bona cosa de problemes filosòfics -encara que, és cert, no per a tots els problemes filosòfics- no està clar on comencen les nostres investigacions conceptuals i on acaben les nostres investigacions empíriques. Per exemple, sembla que alguna rellevància tindran les explicacions causals per tal de dilucidar què és una evidència adequada en una adscripció de coneixement. Igualment, investigacions empíriques i causals semblen tenir un important paper a jugar respecte qüestions morals com, per exemple, la pena de mort, l'eutanàsia o el control de la natalitat. I així, a no ser que afirmem que el filòsof, en tant que filòsof, només pot parlar de conceptes, sembla que aquests no haurien de desdenyar el que ve a ser el millor coneixement que tenim per tal de conèixer la realitat. Una altra cosa, és clar, seria apostar per una naturalització de la filosofia, la qual erròniament oblida que els problemes filosòfics són en bona part qüestions conceptuals. Doncs bé, si la filosofia te la missió, com tantes altres disciplines, d'aconseguir una millor comprensió dels fenòmens que analitza, aleshores no es veu clarament la raó de ser de la restricció wittgensteiniana. I en aquest sentit, Wittgenstein seria víctima de l'essencialisme, ja que al seu parer sí que sembla haver-hi una essència de la filosofia, la qual feria d'aquesta quelcom radicalment diferent i independent de la resta de les activitats humanes.

³ Wittgenstein s'ocupa d'aquesta qüestió primordialment entre #243 i #442, i en el Cap. XI de la Segona Part de les *Investigacions filosòfiques*.

quelcom necessari per engegar la competència lingüística, no obstant, no és suficient per explicar-la, i que cal apel·lar a una facultat innata del llenguatge. En aquest sentit, és interessant constatar que aquesta darrera solució pot tenir com a conseqüència addicional la tesi de la discontinuïtat essencial o radical entre el llenguatge humà i les activitats de la resta dels animals o, si es vol, entre les nostres activitats lingüístiques i la resta dels nostres comportaments naturals.

Wittgenstein, però, no acceptava cap d'aquestes possibilitats: ni una significació privada per a les nostres expressions lingüístiques, ni una facultat innata del llenguatge, ni tampoc una diferència essencial entre les nostres conductes lingüístiques i les nostres reaccions naturals en tant que organismes biològics. Així les coses, la impossibilitat a què volia arribar haurà de tenir la suficient força per tal d'impedir aquestes opcions. En aquest respecte cal indicar que l'argument contra el llenguatge privat per si mateix desmunta les dues primeres, però no la tercera. De fet, per tal d'establir una continuïtat de grau entre les nostres activitats lingüístiques i les nostres reaccions naturals, Wittgenstein fa servir, com veurem més endavant, una altra tesi que és diferent, tot i estar-hi relacionada: és la tesi del caràcter expressiu dels conceptes de sensació. Tornem, però, al nostre problema i intentem esbrinar quin és l'element decisiu de l'argument contra el llenguatge privat, i determinar quina és la seva força. En altres paraules, per què són impossibles i com són d'impossibles els llenguatges privats?

En els últims anys s'han assajat dues interpretacions diferents. D'una banda, Kripke ha interpretat que l'argument de Wittgenstein descansa sobre una tesi escèptica sobre la memòria: en concret, que els llenguatges privats serien impossibles perquè la memòria dels parlants és fal·lible.⁴ Al seu torn, Baker i Hacker consideren que els llenguatges privats ni tan sols podrien començar i, per tant, que no podria haver-hi lloc ni a un escepticisme sobre la memòria.⁵ Per a aquests últims, el punt central de l'argument seria la impossibilitat de la definició ostensiva com a moment inicial del llenguatge. Tots tres estan d'acord en el caràcter necessàriament públic i comunitari de les regles d'ús i, així, en la impossibilitat de regles privades; tanmateix, com acabem de veure, difereixen a interpretar com Wittgenstein va arribar a la seva conclusió.⁶ Ara bé, no sols es tracta d'una diferència respecte el cor de l'argument, sinó que cada interpretació comporta una diferent avaluació de la seva força: o el fet empíric i contingent que els humans tenim una memòria fal·lible o una impossibilitat conceptual.

Com és sabut, un llenguatge privat seria aquell en el qual els significats de les paraules sols pot ser entès per la persona que les pronuncia: únicament el parlant sap què signifiquen les seves paraules perquè aquestes suposadament estan pels continguts de la seva ment, els quals són inaccessibles als altres parlants. Aquesta és la raó per la qual els significats serien privats. Ara bé, en un llenguatge privat, com succeeix amb la resta dels llenguatges, les paraules hauran de poder ser usades de forma repetida, ja que les paraules

⁴ Vegeu Kripke, S., *Wittgenstein: On rules and private language*, Basil Blackwell, Oxford, 1982.

⁵ Vegeu Baker, G. & Hacker, P.M.S., *Skepticism, Rules and Language*, Basil Blackwell, Oxford, 1984.

⁶ Per a una anàlisi d'aquestes interpretacions, vegeu Dancy, J., *Introducción a la epistemología contemporánea* (1985), Tecnos, Madrid, 1993, Cap. 5. L'anàlisi de Dancy es limita a una consideració estrictament epistemològica de quin pugui ser l'element decisiu de l'argument, no es fa càrrec, però, ni del problema de la seva força demostrativa ni de les seves conseqüències ontològiques, deixant així sense aclarir les intencions de Wittgenstein.

les que sols poguessin ser utilitzades una sola vegada no serien estrictament paraules: el concepte de 'paraula' exigeix l'existència de regles, i les paraules amb un significat privat exigeixen regles privades per al seu ús reiterat.

Tanmateix, si això és correcte, el defensor del llenguatge privat estarà obligat a explicar la manera com les paraules que sols ell entén poden ser usades repetidament per ell sense variar de significació. I aquest és el lloc on apel·lar a la memòria sembla l'única manera d'explicar com sabem que les paraules usades en el present mantenen el seu significat passat. La correcció d'ús seria, així, quelcom garantit per la memòria -per la memòria fiable, és clar. Si el parlant vol usar les paraules correctament només necessita recordar com aquestes paraules van estar usades anteriorment, recordar quin era el seu significat. Doncs bé, d'acord amb Kripke, la intenció de Wittgenstein era afirmar que el privaticista no té cap forma d'assegurar que la memòria sigui fiable, ja que ¿quina diferència existiria entre un ús correcte i un ús recordat com a correcte? Evidentment, per al privaticista no pot hi haver-ne cap: un ús correcte és la mateixa cosa que un ús recordat com a correcte. I així la conclusió s'imposaria: el llenguatge privat no és possible perquè la memòria no pot explicar la correcció de l'ús de les paraules.

Les coses, però, no són tan senzilles. Si afirmem que la fal·libitat de la memòria és el cor de l'argument, aleshores hem d'estar preparats per explicar com l'escepticisme respecte la memòria no destruirà, no sols la possibilitat dels llenguatges privats, sinó la possibilitat de tot llenguatge, incloent-hi el llenguatge públic. I és que ambdós moviments no semblen compatibles: si acceptem la rellevància de la memòria per a la correcció lingüística, hem d'acceptar la significativitat de l'escepticisme sobre la memòria; aleshores, però, també hem d'acceptar l'escepticisme respecte qualsevol significació lingüística. En aquest moment, Kripke apel·la a la tesi wittgensteiniana que tot criteri d'ús correcte ha de ser públic i compartit pels parlants; aquesta possibilitat, però, sembla que quedarà barrada si l'escepticisme respecte la memòria és acceptat. Per les mateixes raons que l'escèptic dubta si recorda correctament l'ús privat dels predicats mentals, sempre podrà dubtar si recorda correctament els usos dels predicats públics. En altres paraules: si permetem l'escepticisme sobre la memòria, aleshores la raó per la qual el llenguatge privat no seria possible no és que qualsevol llenguatge privat no sigui possible, sinó que cap llenguatge, privat o públic, no serà possible. Aquest seria el preu de tractar amablement l'escèptic.

Ara bé, Kripke podria dir: aquest sembla el preu, però no és el preu que cal pagar. I la raó és que la realitat ve en la nostra ajuda. Per a Kripke, allò que fixa la referència de les nostres paraules és la realitat existent independentment del nostre llenguatge. I així el dubte escèptic quedaria neutralitzat per l'existència d'aquells segments de la realitat que són designats rígidament en qualsevol món possible per les nostres expressions lingüístiques. D'altra forma: el problema de la correcció en l'ús paraules, que es un problema epistemològic, troba la seva satisfacció en l'ontologia, ja que la manera com és el món explica, al capdavant, que els predicats mentals o públics usats en el present mantinguin el seu significat passat, i que tots els parlants comparteixin aquests significats. Aquesta, però, no pot ser la solució per a Wittgenstein, ja que al seu parer la relació entre llenguatge i realitat no seria tal i com Kripke se la imagina. Com ja ha estat indicat, per a Wittgenstein els nostres conceptes, tot i estar en certa dependència causal respecte els fets de la realitat, no obstant, gaudeixen d'autonomia. Contràriament al que pensa Kripke, seria l'ús que tenen les paraules, la seva gramàtica profunda, allò que determina l'essència de la realitat, és a dir, el tipus de cosa que és cada cosa de què parlem.

La interpretació que Kripke fa de Wittgenstein n'és una d'interessada: Kripke vol rescatar del seu argument allò que li sembla aprofitable per a la seva concepció del llenguatge i de la realitat. No és, però, la meua intenció aquí dir qui té raó: si Kripke amb el seu referencialisme semàntic i realisme essencialista, o si la té Wittgenstein amb el seva teoria de l'ús, el seu antirealisme antiessencialista i el seu naturalisme dèbil. El meu propòsit és entendre l'argument de Wittgenstein. No obstant, més tard ens ocuparem de les intencions de Kripke.

Ara, per contra, per tal d'entendre millor la interpretació kripkeana de l'argument de Wittgenstein, tornem al problema de l'escepticisme respecte de la memòria, i considerem el següent exemple: *'No sé si això que ara estic sentint és dolor o no'*. Fixem-nos bé què se'ns diu aquí. Aquest enunciat no és equivalent a dir: *'No sé si he sentit dolor alguna vegada'*, o a dir: *'No sé si el dolor que ara estic sentint és més o menys intens que el dolor que vaig sentir ahir'*. Aquests dos últims casos són diferents al primer: el segon és un enunciat que podria ser emès per algú que, en possessió del concepte de 'dolor', no fos capaç, per qualsevol motiu, de sentir dolor. Al seu torn, el tercer enunciat faria menció d'alguna incapacitat per discriminar entre dues sensacions de dolor: potser són tant semblants que no podem dir quina és més i quina menys. Per contra, *'No sé si això que ara estic sentint és dolor o no'* expressaria un dubte escèptic basat en la fal·libilitat de la memòria, ja que pressuposa que jo en el passat sí que era capaç de saber què era un dolor. En altres paraules: *'No sé si això que ara estic sentint és dolor o no, perquè no puc estar segur de recordar a què s'assembla un dolor o quin és el significat de la paraula 'dolor' -és a dir, per quin segment de la realitat està la paraula 'dolor'. Si la memòria falla de vegades, per què no podria fallar-me ara respecte aquesta cosa que sembla un dolor?'*

Darrere d'aquest tipus d'escepticisme, que Kripke atribueix a l'argument de Wittgenstein, justament es troben en íntima relació el solipsisme i la defensa del llenguatge privat, és a dir, precisament aquelles posicions que l'argument pretén desemmascarar. El solipsista, en negar l'existència o en concedir una existència problemàtica a qualsevol cosa que excedeixi els continguts de la seva ment -incloent-hi la ment dels altres i llurs continguts-, està en aquella situació de poder posseir un llenguatge que sols li permet estar segur de denotar i descriure les seves experiències, ja que els significats de les paraules d'aquest llenguatge consistiria en aquelles experiències que li són privades. Gràcies a un mecanisme privat de baptisme inicial -una definició ostensiva privada— el solipsista hauria construït en solitud aquest llenguatge que únicament ell pot entendre. Ara bé, darrere del solipsisme i la defensa del llenguatge privat hi ha tot un canemàs de tesis ontològiques, semàntiques i epistemològiques que es convenient tenir present. El llistat que tot seguit oferim pretén ser l'inventari complet:

(i) La idea que el paradigma semàntic per explicar el significat dels predicats mentals el és model *'nomen-nominatum'*; més en concret: que els predicats mentals, d'una forma similar als noms propis, funcionen com a noms d'entitats, estats o processos ben distingits.

(ii) La tesi ontològica que hi ha un tall radical entre allò mental i allò físic. Aquesta diferència seria establerta epistemològicament en tant que allò mental seria accessible sols subjectivament i privadament, mentre que allò físic seria conegut públicament i intersubjectivament.

(iii) L'acceptació del model 'subjecte-objecte' que ens menaria a acceptar, per exemple, que *'tenir un dolor'* ha de significar que el subjecte posseeix una específica entitat o objecte, per exemple, un determinat estat o procés mental.

(iv) L'assumpció que tothom té un accés privilegiat, immediat, directe i infal·lible als continguts de la seva pròpia ment. Metafòricament aquest accés privilegiat consistiria en una espècie de visió sense boires: aquí el dolor, aquí el reconeixement del dolor. Pel contrari, l'accés a la ment dels altres s'aconseguiria només mitjançant insegures inferències: seria un accés mediat, indirecte i fal·lible que faria servir intermediaris com la conducta externa, física i lingüística, dels parlants.

(v) Per últim, un model d'aprenentatge del llenguatge en el qual la definició ostensiva tindria un paper primordial: donaria el significat als predicats mentals. Així, la definició ostensiva, en tant que baptisme inicial, lligaria per sempre les expressions lingüístiques -per exemple, 'dolor'- a les entitats mentals -en aquest cas, la sensació de dolor. Hom suposa, d'aquesta manera, que el parlant, a partir d'aquest moment, només necessitarà recordar el lligam establert i, així, serà capaç d'usar correctament els predicats mentals en el futur.

Si aquest mapa ens presenta correctament quines són les tesis que conflueixen en la defensa dels llenguatges privats, podem entendre ara millor on rau l'error de la interpretació de Kripke. Per a aquest autor, el problema era que els llenguatges privats no serien possibles a causa de la fal·libilitat de la memòria. Ara bé, si això és així és que Kripke accepta les tesis (i) - (v) i, en concret, que les definicions ostensives poden ser el moment si no inicial del llenguatge, sí almenys aquell en que queden fixades les referències: de fet, no hi hauria cap dificultat perquè és la mateixa realitat la que oferiria als parlants els criteris de correcció en l'ús de les paraules. Per contra, aquesta és per a Wittgenstein una jugada il·legítima: al seu parer, la definició ostensiva pressuposa l'existència i el domini del llenguatge.

Ara bé, per què per a Kripke la definició ostensiva no presenta les dificultats que sí tindria per a Wittgenstein? Kripke ha proposat una semàntica que propicia una versió revisada del cartesianisme respecte allò mental: acceptant el caràcter públic i intersubjectiu de les regles d'ús dels predicats mentals, no obstant, defensa que la seva referència és privada. I això perquè els processos i els estats mentals serien *per se* entitats objectives i ben definides prèvies al llenguatge, conegudes subjectivament en la introspecció a través de les seves qualitats fenomenològiques o essencials. Des de la seva visió, les entitats mentals són l'excés ontològic que una concepció materialista i conductista del món no podrà mai explicar, aquella part de la realitat que es resisteix a ser reduïda a termes físics i conductuals.⁷

Doncs bé, això concedit, s'entén per què, en opinió de Kripke, l'argument de Wittgenstein estaria basat en l'escepticisme sobre la memòria. Si oblidem, com faria Wittgenstein, que hi ha entitats mentals objectives i ben definides anteriors al llenguatge, conegudes en la introspecció, i que són la referència dels nostres predicats mentals en qualsevol món possible, aleshores, atès que privaticista només pot confiar en la seva memòria, els llenguatges privats no seran possibles. el privaticista no pot explicar com està segur que la seva memòria no falla, ja que per a ell, amb els recursos amb que compta, no pot haver-hi diferència entre 'ser correcte' i 'semblar correcte'.

⁷ Vegeu Kripke, S., *Naming and Necessity* (1972), Basil Blackwell, Oxford, 1980; i *Identity and Necessity* (1971), en Schwartz, S.P. (ed), *Naming, Necessity and Natural Kinds*, Cornell University Press, New York, 1977.

Ara bé, és un fet contingent que els humans tinguem la memòria que tenim, és a dir, que puguem ser desmemoriats o que la memòria, de vegades, ens faci la guitza, i per aquest motiu, des del plantejament de Kripke, els llenguatges privats serien impossibles sols contingentment, sense ser impossibles necessàriament o conceptualment. Il·lustrem això amb una situació contrafàctica: que succeiria amb un ésser que tingués una memòria no sols excel·lent, sinó infal·lible, per exemple, déu, els àngels o algun extraterrestre superdotat? Déu ben segur que té una memòria d'aquestes característiques, si no ¿com hauria de jutjar-nos pels nostres pecats? Doncs bé, des de la interpretació de Kripke, crec que hauríem d'acceptar que déu pot posseir un llenguatge privat o, si es vol, que parla i pensa amb conceptes, malgrat no ser un ésser social i no posseir, per tant, regles d'ús públiques i compartides. En altres paraules, per a Kripke, els llenguatges privats serien sols humanament impossibles.

Tanmateix, per a Wittgenstein, aquestes no serien possibilitats intel·ligibles. Per a ell, i en això tenen raó Baker i Hacker, el privaticista ni tan sols pot començar, ja que la definició ostensiva no pot funcionar com a inici del llenguatge ni com a mecanisme que per si mateix fixi les referències. I la raó d'això descansa en la seva concepció de la relació llenguatge-realitat. Per a Wittgenstein, sense el llenguatge públic i compartit no es possible aïllar i distingir les suposades entitats mentals que, d'acord amb Kripke, són denotades pels predicats mentals. Mentre que, per a Kripke, existeix *per se* allò mental com a un part de la realitat ben delimitada i estructurada independentment del llenguatge, per a Wittgenstein, allò mental obté la seva estructura i distinció sols i justament a partir del llenguatge, a partir del sistema de predicats mentals del llenguatge públic. Com diu ell mateix, l'essència ve expressada en la gramàtica, és a dir, en les pròpies regles d'ús dels conceptes, i així el tipus de cosa que és cada entitat està fixat per la manera en que parlem sobre ella. En conseqüència, ja que per a Wittgenstein allò mental no té una objectivitat autosuficient, no és d'estranyar que la correcció d'ús dels predicats mentals recolzi en l'ús establert socialment, i no en una suposada esfera autosuficient d'allò mental, com fa Kripke.

Com veiem, l'argument contra els llenguatges privats recolza en l'ontologia. Així, mentre Kripke, fidel al realisme metafísic, pressuposa que els nostres conceptes, incloent-hi els predicats mentals, reflecteixen la realitat, Wittgenstein fa gala d'una posició antirealista que no permet que les definicions ostensives fixin la referència dels nostres predicats. Ara bé, l'antirealisme de Wittgenstein ha d'explicar de quina altra forma conceptes com 'dolor' es relacionen amb la realitat, i aquí és el lloc on fa la seva aparició la tesi del caràcter expressiu dels conceptes de sensació.

Wittgenstein, tot i que podria acceptar la idea rousseauiana que l'origen del llenguatge és l'expressió de les passions, no obstant no accepta que les paraules de sensació siguin el nom de les passions, ni que aquestes constitueixin el significat d'aquelles. Per a Wittgenstein, paraules de sensació, com 'dolor', són els substituïts, però no els noms, de les passions. Tant en l'origen del llenguatge o en l'origen del seu aprenentatge, com en la majoria dels usos de l'expressió '*Tinc dolor*', la paraula 'dolor' equival a l'expressió o a la manifestació del dolor: són sols substituïts del crit o del plor. Evidentment, a mesura que el llenguatge creix, aquest paper de substitució va esdevenint més complex, i pot passar a formar part d'altres activitats lingüístiques més sofisticades, per exemple, l'activitat de la compassió en el cas del dolor aliè o, fins i tot, les activitats de descripció i de localització dels dolors propis.

Wittgenstein d'aquesta forma hauria trobat les capes geològiques bàsiques del llenguatge, les capes primitives, tant pel que fa al seu origen com respecte l'inici del seu aprenentatge. Es tracta, però, de substractes lingüístics que son a la vista encara: com acabem de suggerir, es trobarien força vius en l'intercanvi lingüístic ordinari. I en aquest sentit parlarien encara a favor de la continuïtat de grau entre les nostres reaccions naturals i els nostres conceptes. Una continuïtat, és clar, explicable des de la substitució i la sofisticació, i que és congruent amb el que abans exposàvem entorn la relació llenguatge-realitat: que hi ha fets naturals molt generals que, tot i ser a la base de les nostres formacions conceptuals, no les determinen.

I ara podem entendre millor de que depèn la força demostrativa de l'argument contra el llenguatge privat i què significa en aquest cas 'impossibilitat conceptual'. Evidentment, no significa que tothom quedarà convençut, un cop hagi dedicat un temps raonable a estudiar-lo. Això fóra una extravagància del racionalisme més extrem. Per contra, els arguments filosòfics, com el de Wittgenstein, només poden ser convincents si acceptem totes les pressuposicions filosòfiques que l'embolcal·len. En el nostre cas: tota la concepció wittgensteiniana sobre la significació lingüística, l'aprenentatge del llenguatge, la relació llenguatge-realitat i el silenci o les poques paraules amb què hem cloure la reflexió filosòfica. Tot i que no hi ha evidència textual, crec que aquí arribem a un dels temes schopenhauerians de la filosofia de Wittgenstein: el que hi ha darrere del *Vel Maia* dels conceptes, darrere del món de les *representacions*, és quelcom del qual no podem donar raó -la voluntat, en deia Schopenhauer-, quelcom sobre el qual hem de guardar silenci, afirmant lacònicament '*així i així es comporten els éssers humans*' o '*així i així parlen els éssers humans*'. Com veiem, la racionalitat de què pot gaudir l'activitat filosòfica depèn en bona part d'allò que deixarà satisfet al filòsof -Wittgenstein en aquest cas-, d'allò que deixarà en pau el seu pensament i que li fa capaç d'interrompre el filosofar quan vol.