

Santiago M. Zarria
Eric Rodríguez Ochoa
EDITORES



**WITT
GEN
STEIN** **LUDWIG**

Lenguaje, experiencia y formas de vida como
horizonte filosófico

COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL

Editorial Universitaria
Universidad Central del Ecuador

Filosófica Editorial

Facultad de Ciencias Sociales y Humanas
Universidad Central del Ecuador



LUDWIG WITTGENSTEIN

Lenguaje, experiencia y formas de vida como horizonte filosófico

La filosofía ocupa un lugar insustituible a la hora de cuestionar los prejuicios y certezas impuestas por el sentido común, las creencias culturales y las costumbres. En lugar de ofrecer respuestas definitivas, expande horizontes y cultiva la duda crítica. Nos libera del dogmatismo y mantiene viva nuestra capacidad de asombro, al estar vinculada al mundo, a la vida, provocando sorpresa y enriqueciendo nuestras percepciones. Además, revela aspectos inadvertidos de lo cotidiano, profundizando nuestra comprensión más allá de lo evidente o asumido como incuestionable.

En un contexto generalizado de fragmentación, desinformación y agotamiento social, el pensamiento filosófico se convierte en un acto de resistencia creativa, permitiendo concebir posibilidades más allá de los límites definidos por las estructuras dominantes de la época.

La filosofía, lejos de ser un artefacto puramente intelectual, es una práctica indispensable y transformadora. La COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL surge como una apuesta crucial para impulsar la reflexión crítica desde Ecuador hacia América Latina y otras regiones del mundo. Esta colección busca consolidar un espacio de diálogo interdisciplinario, convirtiendo la filosofía en un recurso activo ante las crisis contemporáneas. Así, la filosofía asume su tarea esencial: liberarnos de certezas que limitan nuestra comprensión, permitiéndonos no solo habitar el presente con mayor lucidez, sino también imaginar y construir futuros posibles de forma reflexiva.

COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL
CONSEJO EDITORIAL
Facultad de Ciencias Sociales y Humanas
Universidad Central del Ecuador

Prof. Santiago M. Zarria
Prof.a Soledad Stoessel

Prof. Martín Aulestia Calero
Prof. Philipp Altmann

La COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL es un proyecto desarrollado entre la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Central del Ecuador (UCE) y Filosófica, Fundación de Estudios Filosóficos, Políticos y Culturales, que comenzó en 2022 a través de la firma de un convenio de cooperación académica entre ambas instituciones. Este esfuerzo reúne a reconocidos especialistas nacionales e internacionales en filosofía y ciencias sociales, promoviendo un diálogo entre diversas corrientes de pensamiento y fortaleciendo así la academia en Ecuador y la región.

Iniciativas como esta son esenciales para la difusión y el desarrollo del pensamiento filosófico, ya que contribuyen a formar ciudadanos críticos y comprometidos con su contexto social. Agradecemos al Dr. Patricio Espinosa, Ph.D., Rector de la Universidad Central del Ecuador, por su apoyo a este proyecto, que refuerza el compromiso de la universidad con el avance de la filosofía en el país. También reconocemos la labor de la Dra. Julieta Logroño, Ph.D., Vicerrectora Académica y de Posgrado, y de la Dra. Katherine Zurita, Ph.D., Vicerrectora de Investigación, Doctorados e Innovación, cuyo respaldo académico ha sido clave para consolidar este espacio de diálogo y reflexión crítica. Finalmente, agradecemos a Edison Benavides, director de la Editorial Universitaria, por su valiosa colaboración para que esta colección se haga realidad. Su apoyo refleja el compromiso de la editorial con la difusión del conocimiento filosófico.

Finalmente, nos complace presentarles la COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL como un espacio vital para el pensamiento crítico, esencial para comprender nuestra realidad y promover la transformación social desde la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Central del Ecuador.

Msc. Jorge Piedra

DECANO

Facultad de Ciencias Sociales y Humanas
Universidad Central del Ecuador

Dra. Daisy Valdivieso

SUBDECANO

Facultad de Ciencias Sociales y Humanas
Universidad Central del Ecuador

Santiago M. Zarria
Eric Rodríguez Ochoa
(editores)

LUDWIG WITTGENSTEIN
Lenguaje, experiencia y formas de vida

Alejandro Tomasini Bassols
Pedro Karczmarczyk
Agustina Victoria Arrigorría
Jesús Padilla Gálvez
Eric I. Castillo Lindero
Jorge Aldo Jurado Hernández
David Barreto
Rafael Balza
Brenda Luz Gabriela Vera Hernández
Tonatiuh Gallardo Núñez

COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL

FILOSÓFICA EDITORIAL

UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR
EDITORIAL UNIVERSITARIA

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS
UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR

RECTOR | Dr. Patricio Espinosa, Ph. D.
VICERRECTORA ACADÉMICA Y DE POSGRADO | Dra. Julieta Logroño, Ph. D.
VICERRECTORA DE INVESTIGACIÓN, DOCTORADOS E INNOVACIÓN | Dra. Katherine Zurita, Ph. D.
VICERRECTOR ADMINISTRATIVO Y FINANCIERO | Dr. Silvio Toscano, Ph. D.

LUDWIG WITGENSTEIN

Lenguaje, experiencia y formas de vida como horizonte filosófico

1.ª edición | julio de 2025

ISBN | 978-9942-7308-6-2

Editorial Universitaria
Ciudadela Universitaria, av. América, s. n.
Quito, Ecuador
+ 593 (02) 2524033
Director: MSc. Edison Benavides
Supervisión de diagramación | Ing. Christian Echeverría
editorial@uce.edu.ec

Filosófica Editorial
Eloy Alfaro
Quito, Ecuador
filosofica@fundacionfilosofica.com
www.fundacionfilosofica.com

COLECCIÓN FILOSÓFICA ACTUAL
Facultad de Ciencias Sociales y Humanas
Universidad Central del Ecuador
DECANO | MSc. Jorge Piedra
SUBDECANA | Dra. Daisy Valdivieso

CONSEJO EDITORIAL DEL PROYECTO
Santiago M. Zarria
Goethe-Universität, Frankfurt am Main,
Alemania | Universidad Central del Ecuador
Martín Aulestia Calero
Universidad Central del Ecuador
Soledad Stoessel
Universidad Central del Ecuador
Philipp Altmann
Universidad Central del Ecuador

FILOSÓFICA, Fundación de Estudios Filosóficos, Políticos y Culturales

CONSEJO ACADEMICO DE FILOSÓFICA

Fernando Barredo, Pontificia Universidad Católica del Ecuador

David Cortez, RWU Hochschule Ravensburg-Weingarten, Alemania

Fernando Wirtz, Universität Tübingen, Alemania | Universidad de Kioto

Werther Gonzales León, Universität Jena, Alemania

COORDINADORA. FASE 1

Ximena Zapata, Instituto GIGA | Universität Hamburg, Alemania

COORDINADORA. FASE 2 y 3

Micaela A. Díaz, Lee University, Cleveland, TN. EE.UU.

Publicación apoyada por:

Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Central del Ecuador, e

ICALA, Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland e.V.



Los contenidos pueden usarse libremente, sin fines comerciales y siempre y cuando se cite la fuente. Si se realizan cambios de cualquier tipo, debe guardarse el espíritu de libre acceso al contenido.

Índice

INTRODUCCIÓN.....	13
-------------------	----

PRIMERA SECCIÓN

SOLIPSISMO, REALISMO Y FILOSOFÍA DEL LENGUAJE EN WITTGENSTEIN

CAPÍTULO I. WITTGENSTEIN: SOLIPSISMO E IDEALISMO.....	27
<i>Alejandro Tomasini Bassols</i>	

CAPÍTULO II. WITTGENSTEIN, EL REALISMO Y EL PLANTEO EPISTEMOLÓGICO DE <i>SOBRE LA CERTEZA</i>	57
<i>Pedro Karczmarczyk</i>	

CAPÍTULO III. WITTGENSTEIN EN LA TEORÍA DEL DISCURSO DE LA ESCUELA DE ESSEX.....	97
<i>Agustina Victoria Arrigorria</i>	

CAPÍTULO IV. LA FILOSOFÍA DEL LENGUAJE DE WITTGENSTEIN Y LOS MODELOS DE LENGUAJE DE INTELIGENCIA ARTIFICIAL.....	147
<i>Christian V. Lizarazu G.</i>	

SEGUNDA SECCIÓN

CONTINUIDADES Y RUPTURAS EN EL *TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS*

CAPÍTULO V. EXPRESIÓN. PROBLEMAS IRRESUELTOS EN EL <i>TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS</i> DE WITTGENSTEIN.....	207
<i>Jesús Padilla Gálvez</i>	

CAPÍTULO VI. DE LA LÓGICA A LA METAFÍSICA EN EL <i>TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS</i>	231
<i>Eric I. Castillo Lindero</i>	

CAPÍTULO VII. LA FIGURA DE LA ESCALERA DE WITTGENSTEIN: UNA LECTURA DEL <i>TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS</i> EN AMÉRICA LATINA.....	273
<i>Jorge Aldo Jurado Hernández</i>	

CAPÍTULO VIII. AMÉRICA, DESPUÉS DE CAVELL, DESPUÉS DE WITTGENSTEIN — APUNTES PARA UN ENSAYO.....	289
<i>David Barreto</i>	

TERCERA SECCIÓN
CONCEPCIONES DE LA VIDA Y LA COMPRESIÓN DEL MUNDO

CAPÍTULO IX. IMPLICACIONES ANTROPOLÓGICAS DE UN CONCEPTO WITTGENSTEINEANO. SOBRE LAS RELACIONES INTERNAS Y SU ALCANCE EN LA COMPRESIÓN DE LA CULTURA Y LA INTERCULTURALIDAD.....	323
<i>Rafael Balza García</i>	

CAPÍTULO X. VIVIR EN EL PRESENTE: ¿COMUNITARISMO ÉTICO O SOLIPSISMO? LA DIVERGENCIA ENTRE TOLSTOI Y WITTGENSTEIN.....	381
<i>Brenda Luz Gabriela Vera Hernández</i>	

CAPÍTULO XI. WITTGENSTEIN: LO MUSICAL Y EL GESTO ARQUITECTÓNICO.....	409
<i>Tonatiuh Gallardo Núñez</i>	

La filosofía no es una doctrina, sino una actividad.
Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 4.112

El lenguaje no es un simple vehículo del pensamiento, sino el terreno mismo en el que los conceptos existen. Pensar no es un proceso previo al lenguaje; es, en sí mismo, una práctica lingüística arraigada en juegos de lenguaje. Como dice Wittgenstein, “el lenguaje mismo es el vehículo del pensamiento” (IF §329). Cuando las palabras se aíslan de los juegos de lenguaje y de las formas de vida que les dan sentido, el terreno conceptual se fractura, dando lugar a problemas filosóficos aparentes: enredos conceptuales y pseudoproblemas. En otras palabras, no existe un trasfondo oculto detrás de cada concepto, porque ese es su trasfondo, no hay significado fuera de la praxis. De ahí que, la tarea primordial de la filosofía no sea construir teorías, sino disolver confusiones mediante la búsqueda de claridad.

Ahora bien, ¿exige esta labor la adopción de un método filosófico específico? Wittgenstein rechazaría tal pretensión, al afirmar que “no hay un único método en filosofía, aunque sí hay realmente métodos, como diferentes terapias” (IF §133). Según Tomasini Bassols en *Enigmas filosóficos y filosofía wittgensteiniana* (2002), algunos filósofos han propuesto procedimientos definidos para abordar los problemas filosóficos; sin embargo, pensadores como Platón, Leibniz o Sartre parecen guiarse más por formas de intuición o especulación que por la aplicación sistemática de un método. En cualquier caso, la adopción de un método no garantiza por sí sola la obtención de resultados filosóficamente irrefutables.

A partir del pensamiento de Wittgenstein, sin embargo, puede extraerse una forma de proceder que bien podría denominarse “análisis gramatical”. Este enfoque permite tratar los problemas filosóficos no mediante la formulación de teorías, sino deshaciendo los enredos conceptuales que los generan. Como él mismo señala: “En filosofía no se puede cortar ningún tipo de enfermedad propia del pensamiento. Debe seguir su curso natural, pues lo que importa es la curación paulatina” (Zettel, §382). En este sentido, la filosofía no busca respuestas definitivas, sino claridad. Por eso, “de-

jamós de hacer filosofía cuando la claridad lograda nos basta, cuando el problema que nos atormentaba deja de hacerlo” (Tomassini Bassols, 2002, p. 395).

Por estas razones, este libro busca explorar y actualizar críticamente el pensamiento de Ludwig Wittgenstein desde múltiples perspectivas temáticas y metodológicas, atendiendo tanto a sus aportes clásicos en filosofía del lenguaje como a su proyección en campos contemporáneos como la teoría política, la estética o la inteligencia artificial. Lejos de reducir a Wittgenstein a un lugar fijo dentro de dicotomías como realismo/idealismo, empirismo/racionalismo, analítico/continental o sujeto/estructura, este volumen lo presenta como un autor vivo cuya obra permite interrogar los límites, usos y funciones del lenguaje en contextos filosóficos, sociales y tecnológicos.

Ludwig Wittgenstein. Lenguaje, experiencia y formas de vida reúne una serie de artículos que exploran tres ejes fundamentales: solipsismo, realismo epistemológico y la teoría del lenguaje, la continuidades y rupturas en el *Tractatus Logico-Philosophicus*, y las concepciones de la vida y la comprensión del mundo en perspectiva wittgensteiniana. Al considerar estas dimensiones no de manera aislada, sino como un horizonte filosófico integral, los autores aquí reunidos ofrecen nuevas lecturas de un pensamiento que continúa interrogando. Wittgenstein se muestra aquí como un campo de tensiones vivas en el que se entrelazan la lógica y la vida.

LA PRIMERA SECCIÓN de este libro: *Solipsismo, realismo y filosofía del lenguaje en Wittgenstein* inicia con el texto de Alejandro Tomassini Bassols *Wittgenstein: solipsismo e idealismo* en el cual estudia la relación entre solipsismo e idealismo en Wittgenstein, rechazando la interpretación de que el filósofo defendió posiciones idealistas en el *Tractatus Logico-Philosophicus* o en sus obras posteriores. Según Tomassini Bassols, Wittgenstein habría desarrollado una variante de solipsismo que, lejos de conducir al idealismo, se alinea con un realismo epistemológico. En el *Tractatus*, el solipsismo no niega la realidad externa, sino que enfatiza la perspectiva lingüística del sujeto como límite del mundo, sin reducir los objetos percibidos

a entidades mentales. Posteriormente, en las *Investigaciones Filosóficas*, Wittgenstein abandona el solipsismo al destacar el carácter social del lenguaje y la concordancia en formas de vida, lo que imposibilita atribuirle un idealismo lingüístico.

Tomasini Bassols concluye que adscribir a Wittgenstein tesis filosóficas tradicionales, como el idealismo o el solipsismo convencional, es inadecuado y oscurece su originalidad, pues su pensamiento trasciende estas categorías al cuestionar los problemas mismos que las generan. La incompreensión de su obra radica en intentar encasillarlo en categorías como "idealista" o "realista", cuando su objetivo era precisamente superar tales dicotomías. La aparente ambigüedad de Wittgenstein se debe a la radicalidad de su método, que cuestiona los presupuestos de la filosofía tradicional, incluyendo la distinción entre mente y mundo. Por ello, cualquier atribución de tesis filosóficas convencionales a su pensamiento revela una lectura superficial de su crítica al lenguaje y a los pseudo-problemas filosóficos.

Pedro Diego Karczmarczyk en *Wittgenstein, el realismo y el planteo epistemológico de Sobre la certeza* examina la evolución del pensamiento de Wittgenstein en torno al problema del realismo epistemológico, es decir, la relación entre conocimiento y realidad. En el *Tractatus*, Wittgenstein propone una solución basada en el isomorfismo entre lenguaje y mundo, pero socava la posibilidad de un discurso filosófico que la enuncie. Durante su período intermedio, anula la distinción entre pensamiento y realidad, reduciendo esta última a *sense data*, lo que genera tensiones similares a las del idealismo clásico. En las *Investigaciones filosóficas*, el problema de la correspondencia resurge incluso en el ámbito de la conciencia, dando lugar al argumento del lenguaje privado y desplazando el enfoque desde condiciones de verdad hacia condiciones de aseverabilidad, que dependen del acuerdo comunitario.

En *Sobre la certeza*, Wittgenstein critica tanto al realista, como Moore, que intenta probar la existencia del mundo externo apelando a certezas empíricas, como al idealista, cuya duda universal socava su propia coherencia. Ambos comparten un error: ignorar

el rol constitutivo de la certeza práctica en los juegos de lenguaje. Wittgenstein muestra que ciertas proposiciones empíricas, como "tengo dos manos", funcionan como certezas incuestionables que estructuran nuestra comprensión, pero no como fundamentos epistémicos. La seguridad compartida en formas de vida —no un acuerdo explícito— es lo que permite el lenguaje y evita tanto el fundacionalismo como el relativismo. Así, Wittgenstein elude las dicotomías tradicionales —realismo/idealismo— al enfatizar el carácter práctico y social del conocimiento, donde lo "dado" no son hechos metafísicos, sino formas de vida arraigadas en acciones y acuerdos implícitos.

Agustina Victoria Arrigorria en *Wittgenstein en la teoría del discurso de la Escuela de Essex* explora la influencia de Wittgenstein en la teoría del discurso desarrollada por la Escuela de Essex, una corriente intelectual surgida en los años 80 a partir del trabajo de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe. Según los autores, Wittgenstein habría demostrado que no existe una aplicación preestablecida de las reglas, sino que su uso concreto forma parte de la regla misma. Esta perspectiva, junto con la noción de juegos de lenguaje y la crítica a la normatividad semántica, sentó las bases para su enfoque posfundacional, donde el discurso se entiende como una construcción contingente y abierta, sin fundamentos metafísicos últimos. Arrigorria analiza cómo Laclau, Mouffe y Aletta Norval incorporaron estas ideas para repensar lo político, destacando la dislocación de las estructuras discursivas, el antagonismo como elemento constitutivo de lo social y la democracia como gramática en constante disputa. Mouffe, por ejemplo, utiliza a Wittgenstein para cuestionar el racionalismo liberal y defender una democracia agonista basada en formas de vida compartidas, mientras que Norval enfatiza la gramática política y los cambios de perspectiva en la práctica democrática. La obra de Wittgenstein, así, no solo aportó conceptos clave, sino también un método para desafiar esencialismos y pensar la política desde la contingencia y el conflicto.

Finalmente, Christian V. Lizarazu G. cierra la sección con *La filosofía del lenguaje de Wittgenstein y los modelos de lenguaje de inteli-*

gencia artificial en donde analiza la filosofía del lenguaje de Wittgenstein y su relevancia para diferenciar el pensamiento humano de los modelos de lenguaje de inteligencia artificial (IA). Se plantea si conceptos como certeza, duda, límite, pensamiento, proposición y significado en Wittgenstein ayudan a comprender las diferencias entre ambos. El problema central radica en la tendencia a equiparar el funcionamiento de los modelos de IA con la inteligencia humana, lo que lleva a malentendidos sobre sus capacidades reales. Mientras que los humanos utilizamos el lenguaje de manera flexible, creativa y contextual, los modelos de lenguaje solo predicen secuencias de palabras basadas en patrones de datos.

Wittgenstein aporta herramientas filosóficas para desmontar esta confusión: su noción de "juegos de lenguaje" subraya que el significado surge del uso en prácticas sociales, algo que la IA no puede replicar, ya que no participa en formas de vida ni tiene intencionalidad. Lizarazu también critica pruebas como la de Turing, señalando que superarlas no implica comprensión real, sino mera simulación. Frente a esto, propone que la verdadera inteligencia requiere capacidad para cuestionar, crear significados nuevos y actuar con autonomía, algo que los modelos actuales no poseen. En definitiva, la filosofía de Wittgenstein sirve para desmitificar la IA, mostrando que su "lenguaje" es en realidad un proceso matemático de asociación estadística, sin conexión con la comprensión humana. Esto no solo delimita las capacidades de la tecnología, sino que reafirma la singularidad del pensamiento humano, anclado en la biología, la interacción social y la capacidad de dar sentido al mundo.

LA SEGUNDA SECCIÓN *Continuidades y rupturas en el Tractatus Logico-Philosophicus* inicia con el artículo de Jesús Padilla Gálvez *Expresión. Problemas irresueltos en el Tractatus Logico-Philosophicus de Wittgenstein*. El artículo examina la noción de "expresión del pensamiento" en el *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein, enfocándose en su estructura formal y sus límites. Wittgenstein sostiene que la expresión posee una dirección determinada pero admite múltiples sentidos, siendo cada componente de la propo-

sición esencial para configurar su significado. Aunque el *Tractatus* busca definir la forma general de las proposiciones mediante un análisis lógico, el propio Wittgenstein abandonó luego este enfoque al reconocer que suponía erróneamente la existencia de elementos ocultos accesibles solo mediante el formalismo. Padilla Gálvez también explora las tensiones entre lenguaje y ontología, ilustradas mediante ejemplos donde enunciados aparentemente equivalentes implican distintos compromisos ontológicos, generando paradojas no resueltas en el marco teórico del *Tractatus*. Pese a estas limitaciones, el texto destaca la influencia de esta obra en la evolución del pensamiento de Wittgenstein y en la filosofía analítica posterior, marcando un punto de partida para sus reflexiones más maduras sobre el lenguaje y la significación.

Eric I. Castillo Lindero analiza en *De la lógica a la metafísica en el Tractatus Logico-Philosophicus* la arquitectura filosófica del *Tractatus*. Siguiendo un enfoque *genético*, el autor reconstruye la crítica de Wittgenstein al proyecto logicista de Frege y Russell, centrándose en la paradoja de los tipos lógicos. Aunque Wittgenstein acepta la solución formal de Russell (la teoría de tipos), la reinterpreta como un problema de notación: la paradoja revela una confusión en los niveles del lenguaje, no un defecto en la realidad. Así, el *Tractatus* desplaza la lógica desde un sistema normativo externo hacia una estructura inmanente al lenguaje, que se muestra en su uso pero no puede decirse (4.1212).

Este giro permite a Wittgenstein desarrollar su teoría pictórica: las proposiciones son figuras (*Abbildungen*) de estados de cosas, vinculadas por una forma lógica compartida con la realidad. Lindero enfatiza cómo los objetos simples (2.021) —sustancia metafísica del mundo— se correlacionan con los nombres en el lenguaje, evitando regresiones infinitas en la justificación del sentido. La proposición, como función de verdad, no describe hechos aislados, sino combinaciones posibles de estados de cosas (4.4), lo que fundamenta una ontología de hechos (1.1), no de sustancias. La lógica, así, opera como condición transcendental del sentido: su

apriorismo (6.1) no deriva de leyes empíricas, sino de la estructura misma del lenguaje.

Lindero subraya cómo esta perspectiva desemboca en una epistemología donde la ciencia natural es la totalidad de proposiciones verdaderas (4.11), mientras lo místico (6.522) —lo inefable— emerge al reconocer los límites del lenguaje. La conclusión destaca que el *Tractatus* trasciende su marco lógico para convertirse en una reflexión filosófica sobre las condiciones de sentido, uniendo analítica formal y ontología en un sistema que, pese a sus tensiones, como la paradoja de lo indecible, redefine la filosofía analítica. Castillo Lindero culmina con una ética de lo mostrable pero no enunciable (6.421), donde lógica y metafísica convergen en una visión del mundo como totalidad limitada por el lenguaje.

En *La figura de la escalera de Wittgenstein: Una lectura del Tractatus Logico-Philosophicus en América Latina*, Jorge Aldo Jurado Hernández estudia la metáfora de la escalera en el *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein (6.54) como clave para entender su recepción en América Latina. Esta imagen, donde la filosofía es una herramienta que debe descartarse tras cumplir su función elucidatoria, sirve para examinar dos lecturas latinoamericanas del texto: una centrada en su rigor lógico (proposiciones 1-6) y otra en su dimensión ético-mística (6.4 en adelante). Jurado critica los vicios de la filosofía regional —como el "fervor sucursalero" denunciado por Carlos Pereda—, mostrando cómo el Círculo de Estudios Wittgensteinianos en Argentina y pensadores como Alejandro Tomasini han evitado la mera repetición de ideas europeas, usando la escalera como metáfora metodológica. La paradoja tractariana —donde las proposiciones mismas se revelan absurdas tras su uso— se vincula con la práctica filosófica latinoamericana: no como sistema dogmático, sino como ejercicio de autosuperación crítica. Jurado Hernández subraya que Wittgenstein, leído desde contextos periféricos, ofrece herramientas para disolver (no resolver) problemas filosóficos tradicionales, enfatizando la autonomía del pensar frente a las "escaleras" académicas heredadas.

David Barreto en *América, después de Cavell, después de Wittgenstein. Apuntes para un ensayo*, explora la noción de América desde una perspectiva filosófica, inspirándose en Stanley Cavell, Ludwig Wittgenstein y José Lezama Lima, entre otros. América se presenta como un concepto en constante devenir, marcado por la hibridez y la ambigüedad, resistiéndose a definiciones metafísicas rígidas y eurocéntricas. Cavell, siguiendo a Wittgenstein, propone una filosofía de lo cotidiano que rechaza el escepticismo moderno a través del reconocimiento—no como mero conocimiento, sino como aceptación de la alteridad radical. Esta aproximación resuena con la visión de Lezama Lima, quien concibe el barroco americano no como un estilo, sino como una práctica vital, un "re-comenzar" plutónico que desafía la tradición humanista europea. América, así, emerge como una interrupción en el imaginario occidental, una afasia fundacional, como señala Yolanda Martínez-San Miguel, que desborda los marcos representacionales coloniales.

Barreto subraya que América no puede reducirse a una identidad fija ni a un proyecto homogenizador, como sugiere Alejo Carpentier con su visión sintética del mestizaje. En cambio, se afirma como una frontera ontológica, un espacio de discontinuidad donde lo nuevo irrumpe sin garantías de resolución. Esta condición inacabada, lejos de ser una carencia, constituye su potencia: América es siempre "más allá, que es más acá, de sí misma", un exceso de sentido que exige ser re-conocido, no poseído. La filosofía, en este contexto, nace de la pérdida y se orienta hacia lo ordinario, hacia el día a día que se nos escapa precisamente por su proximidad. Así, Barreto concluye que América sigue siendo un misterio por descubrir, una herida abierta que, lejos de cerrarse, invita a la imaginación y a la transformación constante, desafiando los relatos totalizadores de la historia y la identidad.

LA TERCERA SECCIÓN *Concepciones de la vida y la comprensión del mundo*, abre con el artículo de Rafael Balza García: *Implicaciones antropológicas de un concepto wittgensteineano. Sobre las relaciones internas y su alcance en la comprensión de la cultura y la interculturalidad*.

En este artículo Balza García explora las implicaciones antropológicas del concepto wittgensteiniano de relaciones internas, analizando su evolución desde una perspectiva lógico-lingüística hasta su relevancia para la comprensión de la cultura y la interculturalidad. Aunque Wittgenstein no desarrolló explícitamente una antropología, su filosofía ofrece herramientas conceptuales para entender los sistemas culturales como estructuras regidas por relaciones internas—vínculos necesarios que definen la coherencia y el sentido dentro de un marco gramatical específico. Estas relaciones, presentes desde el *Tractatus* hasta *Sobre la certeza*, no solo organizan el lenguaje, sino también las prácticas, creencias e instituciones que conforman una cultura, funcionando como certezas incuestionables que sostienen su identidad.

La interculturalidad, en cambio, se caracteriza por relaciones externas—contingentes y transitorias—, ya que los sistemas culturales, al interactuar, preservan sus núcleos normativos internos mientras negocian aspectos periféricos. Esto revela los límites del intercambio cultural: mientras las relaciones internas son constitutivas e intemporales, las externas dependen de contextos históricos y negociaciones pragmáticas. Balza García propone que la filosofía de Wittgenstein, leída en clave antropológica, ilumina tanto la estabilidad de las culturas como la dinámica de su interacción, destacando la continuidad entre su etapa temprana y tardía a través de conceptos como gramática, certeza y formas de vida. Esta aproximación no solo enriquece el análisis cultural, sino que también cuestiona visiones reduccionistas de la interculturalidad, subrayando su naturaleza parcial y mediada por marcos de sentido irreductibles.

En *Vivir en el presente: ¿comunitarismo ético o solipsismo? La divergencia entre Tolstoi y Wittgenstein* de Brenda Luz Gabriela Vera Hernández, analiza el concepto de "vivir en el presente" en Wittgenstein y Tolstoi, destacando sus afinidades y divergencias filosóficas. Wittgenstein, en el *Tractatus Logico-Philosophicus* (6.4311), equipara la vida en el presente con la eternidad, entendida como intemporalidad más que como duración infinita, una idea influenciada por

su lectura del Evangelio abreviado de Tolstoi durante la Primera Guerra Mundial. Sin embargo, mientras Tolstoi vincula este concepto a una ética comunitarista cristiana, donde la superación del egoísmo y el servicio al prójimo encarnan la vida verdadera (como ilustra La muerte de Iván Ilich), Wittgenstein lo reinterpreta desde el solipsismo del *Tractatus*, donde el "sujeto metafísico" accede a lo eterno mediante una contemplación correcta del mundo, al margen de lo social. Para Tolstoi, la vida en el presente implica una transformación moral colectiva; para Wittgenstein, es una actitud individual de autodominio y coherencia con los valores superiores. Esta diferencia refleja sus posturas existenciales: Tolstoi busca reformar la sociedad, mientras Wittgenstein enfatiza la integridad personal. Aunque ambos rechazan una visión materialista de la existencia, sus enfoques revelan tensiones irreconciliables entre lo comunitario y lo individual, entre la ética del amor al prójimo y la autonomía del sujeto filosófico.

Finalmente, el libro concluye con el artículo de Tonatiuh Gallardo Núñez en *Wittgenstein: lo musical y el gesto arquitectónico*, en el que se explora la relación entre el pensamiento de Ludwig Wittgenstein, la música y la arquitectura, destacando cómo estas disciplinas influyeron en su filosofía. El texto recorre la evolución del pensamiento wittgensteiniano desde el *Tractatus Logico-Philosophicus*, donde busca un lenguaje lógicamente perfecto, hasta las *Investigaciones filosóficas*, donde abandona ese ideal por un enfoque más pragmático del lenguaje. Gallardo Núñez también examina la tensión entre pensamiento y lenguaje, retomando el debate sobre si es posible pensar sin palabras, a partir del caso del sordomudo Ballard citado por William James. Wittgenstein, aunque inicialmente escéptico, reconoce la posibilidad de formas no verbales de pensamiento, vinculadas a lo sensorial y estético.

También se profundiza en la importancia de la música en la vida de Wittgenstein, mostrando cómo su experiencia con obras como el Cuarteto en do sostenido menor de Beethoven revela su lucha por comprender lo inefable del arte, un tema que lo acompañó toda su vida. Al igual que se estudia la incursión de Wittgenstein en

la arquitectura, particularmente en el diseño de la Haus Wittgenstein, como un intento de expresar mediante el gesto arquitectónico lo que el lenguaje no podía capturar. En este contexto, se contrasta la visión de Wittgenstein con la de Bertrand Russell, quien criticó su giro hacia lo místico, y con la de Freud, quien también reflexionó sobre los límites del lenguaje frente al arte. Gallardo Núñez concluye subrayando que, para Wittgenstein, el arte y la filosofía comparten un impulso ético hacia la claridad y la expresión perfecta, aunque desde ámbitos distintos.

Finalmente, queremos agradecer a quienes hicieron posible este libro, a todas y cada una de las personas que contribuyen con los textos que conforman este volumen. Agradecemos igualmente a las instituciones que respaldan este proyecto: Filosófica, Fundación de Estudios Filosóficos, Políticos y Culturales, la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Central del Ecuador e ICALA, Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland e.V. Su apoyo ha sido fundamental para la realización de esta obra.

Santiago M. Zarria
Eric Rodríguez Ochoa
EDITORES

PRIMERA SECCIÓN
SOLIPSISMO, REALISMO Y FILOSOFÍA
DEL LENGUAJE EN WITTGENSTEIN

CAPÍTULO I

WITTGENSTEIN: SOLIPSISMO E IDEALISMO

*Alejandro Tomasini Bassols*¹

RESUMEN

El idealismo y el solipsismo son posiciones filosóficas permanentemente refutadas y resucitadas. En ocasiones se les presenta como constituyendo un grupo indisoluble de tesis filosóficas. Es por eso por lo que importantes exégetas de la obra de L. Wittgenstein, como P. M. S. Hacker, han sostenido que en su *Tractatus Logico-Philosophicus* Wittgenstein defendía tanto posiciones solipsistas como idealistas, lo cual explicaría por qué el posterior rechazo del solipsismo por parte de Wittgenstein le habría servido para rechazar también sus supuestos puntos de vista idealistas. Yo pienso que eso es un error y que la muy peculiar variante de solipsismo que él defiende en el *Tractatus* lo compromete no con el idealismo, sino más bien con un punto de vista realista. Presento con detalle la versión

1 Facultad de Filosofía y Letras, UNAM

tractariana de solipsismo y trato de hacer ver que para Wittgenstein los objetos de percepción son al mismo tiempo los objetos de la realidad y no objetos mentales. Wittgenstein no sigue a Russell en ello. Por otra parte, intento mostrar que las adscripciones de idealismo al segundo Wittgenstein son el resultado de incomprendiones. Desde mi perspectiva, el carácter esencialmente social del lenguaje que se presenta en las *Investigaciones Filosóficas* e ideas como de la concordancia de los usuarios en formas de vida bastan para desecher todas las adscripciones de idealismo a Wittgenstein. Sostengo que en general adscribirle posiciones filosóficas estándar es la mejor estrategia para hacerlo incoherente.

Palabras clave: Idealismo, solipsismo, lenguaje, realismo, 'yo'.

ABSTRACT

Idealism and solipsism are philosophical stances that are permanently refuted and resurrected. Sometimes they are presented as constituting an indissoluble group of philosophical theses. That is why distinguished scholars of L. Wittgenstein's work, as P. M. S. Hacker, have argued that given that in his *Tractatus Logico-Philosophicus* Wittgenstein advocated solipsism so he also adopted idealistic views. That would explain why Wittgenstein's later rejection of solipsism would have served him to reject his alleged idealistic views as well. I think that this is a mistake and that it is because in the *Tractatus* Wittgenstein developed a very peculiar variant of solipsism that he could elude all commitment to idealism, not so to realism. I present the Tractarian version of solipsism and show that for Wittgenstein perceived objects are the real objects, the actual elements of facts and not merely mental objects. Wittgenstein does not follow Russell in this. On the other hand, I try to show that the ascriptions of idealism to the second Wittgenstein are the result of misunderstandings. From my perspective, the essentially social character of language as presented in the *Philosophical Investigations* and the acknowledgment that speakers agree in forms of life

suffices to dismiss all ascriptions of idealist views to Wittgenstein. I argue that ascribing standard philosophical positions to Wittgenstein is the best strategy to make him incoherent.

Keywords: Idealism, solipsism, language, realism, 'I'.

1. ¿Wittgenstein idealista?

Es poco probable que haya habido algún filósofo destacado que no haya sido, o que no se haya sentido, incomprendido. Sin duda, sería una labor interesante e instructiva recopilar las expresiones de decepción por parte de muchos pensadores ante lo que ellos consideraron incompreensión o franca distorsión de sus ideas. Podemos estar seguros de que no nos faltarían ejemplos. Independientemente de ello, lo que no parece cuestionable es que, a pesar del innegable progreso colectivo que se ha efectuado en relación con su pensamiento y sus filosofías, Ludwig Wittgenstein es y probablemente seguirá siendo un pensador radicalmente incomprendido por muchos y desde muy diversos puntos de vista. Esta situación se explica, en parte, por la amplitud de su horizonte filosófico, por la increíble originalidad y la formidable riqueza de su pensamiento y, también, por las insospechadas implicaciones y ramificaciones de este.

Intuitivamente, resulta sugerente equiparar la irrupción del pensamiento de Wittgenstein en el universo de la filosofía con un terremoto que arrasa una ciudad: se derrumban edificios, caen árboles, se abre el suelo, se producen incendios, y así indefinidamente. Estoy persuadido de que, manteniendo la metáfora, de esa magnitud fue el cataclismo filosófico wittgensteiniano. Poco a poco y a base de grandes esfuerzos, se ha venido comprendiendo la naturaleza y el alcance de este crucial fenómeno cultural, pero precisamente debido a su magnitud, es comprensible que Wittgenstein siga siendo un pensador al que inevitablemente, se le seguirán atribuyendo puntos de vista que simplemente son incompatibles con su perspectiva general y con su modo de pensar.

Un ejemplo de ello es precisamente la adscripción a Wittgenstein de posiciones idealistas².

La verdad es que interpretaciones de diversos pasajes de la obra de Wittgenstein nos dejan perplejos, pues casi podría sostenerse *a priori* que lecturas de sus escritos que desembocan en tales resultados deben estar radicalmente equivocadas. Por si fuera poco, la atribución de puntos de vista idealistas a Wittgenstein abarca tanto al primero como al segundo Wittgenstein. En relación con el *Tractatus*, la adscripción del idealismo se basa en la defensa que Wittgenstein ofrece en el libro de una particular versión de solipsismo, mientras que la acusación de idealista en relación con las *Investigaciones Filosóficas* tendría más bien que ver con su concepción comunitarista del lenguaje.

Quiero sostener que ambas adscripciones son radicalmente equivocadas. Para demostrarlo, me propongo reconstruir los puntos de vista correspondientes de Wittgenstein, con el fin de mostrar de manera fehaciente que toda atribución a él de posiciones idealistas solo puede surgir de lecturas sumamente descuidadas de lo que explícitamente sostiene.

2. Idealismo

Me parece que no estará de más, antes de adentrarnos en la exégesis y la discusión en torno a los escritos de Wittgenstein, hacer algunos recordatorios sobre la naturaleza del idealismo. Ejemplos paradig-

2 Es con el bien conocido ensayo de B. Williams, "Wittgenstein and Idealism" (en *Understanding Wittgenstein*, editado por G. Vesey London: The Macmillan Press, 1974), que por primera vez se hizo este planteamiento. N. Malcolm respondió con una contundente crítica de la posición de Williams en un estupendo artículo que lleva el mismo título que el de Williams, *viz.*, "Wittgenstein and Idealism" (en *Wittgensteinian Themes*, Ithaca & London: Cornell University Press, 1995). En el ínterin, G. E. M. Anscombe participó en el debate con su artículo "The Question of Linguistic Idealism" (en *Collected Papers Volume 1. From Parmenides to Wittgenstein*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1981), en el que ella se concentra ante todo en la adscripción de idealismo al Wittgenstein de las *Investigaciones*. Particularmente interesante es el artículo, mucho más reciente, de V. Descombes, "*Le consensus humain décide-t-il du vrai et du faux?*" (en *Wittgenstein, état des lieux*. Editado por É. Rigal, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2008). En la actualidad, la literatura al respecto es abundante.

máticos de idealismo los encontramos entre los filósofos de los siglos XVII y XVIII. Descartes y Leibniz son grandes representantes de esta corriente, pero, curiosamente, también lo son sus opositores filosóficos, es decir, los empiristas británicos. Esto se aclara tan pronto como caracterizamos el idealismo. Cedámosle entonces la palabra a una autoridad, como sin duda lo es Bertrand Russell. En su libro *Los Problemas de la Filosofía*, Russell (1980) ofrece una explicación concisa lo que es el idealismo:

La palabra ‘idealismo’ es usada por filósofos diferentes en sentidos un tanto diferentes. Nosotros entenderemos por ello la doctrina de que todo lo que existe, o al menos todo lo que puede saberse que existe, tiene que ser en algún sentido mental (p. 19).

La idea es relativamente simple: todo lo que conocemos, de cualquier manera, que lo hagamos, debe pasar de una u otra forma por el filtro de nuestros órganos y capacidades cognoscitivas. Por consiguiente, nuestro acceso al mundo externo sea cual sea el medio por el que se logre, estará inevitablemente condicionado por nuestro aparato cognoscitivo, y éste le imprimirá su carácter “mental” a todo lo que consideremos que existe. Haya lo que haya y sea cual sea su naturaleza, para nosotros, los sujetos cognoscentes, todo estará necesariamente impregnado de mentalidad. No es posible conocer algo que no pase por el filtro de la mente. Puede ser que el resultado al que conduce este punto de partida epistemológico sea intuitivamente inaceptable, pero no puede negarse que *prima facie* suena plausible.

El idealismo es una corriente filosófica que ha suscitado grandes controversias. Como es costumbre en filosofía, en cuanto surge una escuela que resulta atractiva, brota de inmediato otra, contraria a ella, que pretende ser aún más convincente. En el caso del idealismo, el enemigo acérrimo es, por supuesto, el materialismo. La oposición entre idealismo y materialismo sigue vigente, pero quien mejor la puso a la orden del día fue, quizá, F. Engels. En efecto, en su célebre ensayo *Ludwig Feuerbach y el Fin de la Filosofía Clásica Alemana*, Engels hace las siguientes precisiones: “El gran

problema cardinal de toda la filosofía, especialmente de la moderna, es el problema de la relación entre el pensar y el ser” (Engels, s.f, p. 624).

Es evidente que Engels usa ‘pensar’ para aludir a “lo mental” en general y ‘ser’ para referirse a lo que normalmente identificamos como el mundo material o natural. Lo que a él le interesa es jerarquizarlos, es decir, establecer alguna clase de prioridad entre ellos. Esto lo confirma él mismo un poco más adelante cuando dice: “El problema de la relación entre el pensar y el ser, entre el espíritu y la naturaleza, problema supremo de toda filosofía (... (es)) el problema de saber qué es lo primario, si el espíritu o la naturaleza” (Engels, s.f, p. 624).

Aquí salta a la vista que Engels emplea ‘espíritu’ en el sentido de ‘mente’, tal como se utiliza la palabra en la actualidad. Su problema es entonces: ¿qué tiene prioridad: lo mental o lo material (lo físico)? Por otro lado, Engels parece pensar que el idealismo puede revestir formas primitivas, y que precisamente la religión y la creencia en Dios son posicionamientos idealistas. De ahí que para él el idealismo, en su forma originaria, desembocara directamente en la cuestión de si el mundo fue creado o no, identificando “lo mental” con Dios y al “ser” con el mundo natural. El conflicto entre materialismo e idealismo, según Engels, era entonces el de determinar si el mundo había sido creado o si había existido y seguiría existiendo eternamente e independientemente de Dios. Es por ello que, según él,

Los filósofos se dividían en dos grandes campos, según la contestación que diesen a esa pregunta. Los que afirmaban el carácter primario del espíritu frente a la naturaleza y, por lo tanto, admitían, en última instancia, una creación del mundo bajo una u otra forma (...), formaban en el campo del idealismo. Los otros, los que reputaban la naturaleza como lo primario, figuraban en las diversas escuelas de materialismo (Engels, s.f, p. 625).

Ahora bien, para Engels era claro que la oposición entre idealismo y materialismo podía adoptar una forma un tanto más sutil, es decir,

podía revestir la forma de una controversia estrictamente filosófica, y no simplemente religiosa. Afirma entonces que

el problema de la relación entre el pensar y el ser encierra, además, otro aspecto, a saber: ¿qué relación guardan nuestros pensamientos acerca del mundo que nos rodea con ese mismo mundo? ¿Es nuestro pensamiento capaz de conocer el mundo real; podemos nosotros, en nuestras ideas y conceptos acerca del mundo real, formarnos una imagen refleja exacta de la realidad? (Engels, s.f, p. 625).

Yo me inclinaría a pensar que la problemática en sí misma es espuria, pero no cabe duda de que, en el marco de la filosofía tradicional (*i.e.*, pre-wittgensteiniana), el conflicto no solo es comprensible, sino ineludible.

Es obvio, me parece, que los planteamientos de Engels quedaron desde hace mucho tiempo rebasados. Como insinué más arriba, parece irrefutable el hecho de que, si recurriéramos a la segunda filosofía de Wittgenstein, podría demostrarse que la controversia que tanto le preocupaba es, en el fondo, una polémica absurda. No obstante, independientemente de ello, sería una ingenuidad mayúscula no percatarse de que, en la actualidad, la misma controversia sigue tan vigente y saludable como en la época de Engels. Por ejemplo, todo el problema “mente-cerebro” no es más que una instanciación, un caso más del conflicto que a Engels preocupaba.

Hoy, los filósofos de la mente hacen preguntas como: ¿es la vida mental en toda su extensión algo más que las actividades del cerebro? ¿Realmente son la percepción, el recuerdo, la fantasía otra cosa que el resultado de determinadas actividades cerebrales? ¿No es el pensamiento a final de cuentas un subproducto de la actividad cerebral? Y la filosofía de la mente no es el único frente en el que materialistas e idealistas chocan. En áreas como la filosofía de la ciencia, por ejemplo, el materialismo está a menudo sometido a un fuego nutrido. Resultados perturbadores de disciplinas como la física cuántica, el carácter imprescindible de los instrumentos (telescopios, monitores, microscopios, rayos láser, etc.) en la investigación científica, la imposibilidad de prescindir de conceptos “teó-

ricos”, *i.e.*, puramente abstractos (*i.e.*, no empíricos), etc., todo ello hace ver la idea de un mundo material puro y de un contacto cognitivo directo con él como una mera ilusión. La lista, sin duda, podría alargarse, pero lo que me interesa dejar en claro es que es a través de controversias como estas que el antiguo idealismo se auto-regenera y resurge. Los problemas filosóficos no se destruyen, sino que simplemente se parafrasean en nuevas terminologías.

También la filosofía del lenguaje es una rama en la que el idealismo tiene sus adeptos. De acuerdo con Bertrand Russell, por ejemplo, filósofos como O. Neurath y C. Hempel son buenos ejemplos de ello. Partiendo de principios metodológicos como el de que las aseveraciones solo se contrastan con aseveraciones, no con experiencias, y el de que la verdad de una proposición es su integración al sistema proposicional socialmente aceptado, los empiristas lógicos habrían llegado a la conclusión de que no hay proposiciones atómicas o básicas en el sentido tradicional, es decir, proposiciones que reporten las vivencias inmediatas, las experiencias directas del sujeto. Para ellos, la idea de que lo que permite determinar la verdad o la falsedad de las oraciones es algo externo al sujeto, algo con el que éste entra en contacto a través de su experiencia (visual, auditiva, etc.) equivalía pura y llanamente a introducir la subjetividad en el lenguaje y ello echaba a perder el cuadro objetivo del conocimiento que los positivistas aspiraban a elaborar. Es por eso que pretendían remplazar la noción de proposición atómica con la de “oraciones protocolares”, las cuales serían, por así decirlo, documentos públicos y de los cuales lo subjetivo habría quedado expulsado. Así, en lugar de decir ‘veo un perro negro’, se diría algo como: Protocolo de X a las 17.30: {El pensamiento-palabra de X a las 16.59: (En la calle a las 16.58 un perro negro fue percibido por X)}.

El problema, como bien lo detecta Russell, es que, si bien los empiristas lógicos podían desprenderse de la percepción, tenían de todos modos que recurrir en su teoría a algo todavía más subjetivo (y elusivo) como es la memoria. Russell señala de manera contundente que el programa de los empiristas lógicos estaba destinado a

fracasar, pues, entre otras cosas, desemboca en un regreso al infinito de tipo vicioso. Comenta Russell (1973):

Las teorías verbalistas de algunos filósofos modernos se olvidan de los propósitos caseros prácticos de las palabras cotidianas y se pierden en un neo-neo misticismo platónico. Me parece oírles decir ‘al principio fue la Palabra’, no ‘al principio fue lo que la palabra significa’. Es notable que este retroceso a la metafísica antigua haya ocurrido en un intento por ser ultra-empírico (p. 141).

Lo que Russell llama ‘neo-neo-misticismo’ es simplemente idealismo. Lo paradójico del caso, y en esto él tiene razón, es que fue el esfuerzo por exaltar el empirismo a ultranza, en detrimento, claro está, de la metafísica, lo que desembocó en la adopción de posiciones que no podríamos calificar de otra manera que como “neo-idealistas”.

En resumen, difícilmente podría sostenerse que el idealismo es meramente un asunto del pasado. Ciertamente, diversas posiciones idealistas del pasado ya quedaron totalmente superadas, pero es igualmente innegable que desde entonces han surgido (y probablemente seguirán surgiendo) nuevas versiones de idealismo, y que éstas, sin duda tendrán abogados destacados. En ese sentido, adjudicarle puntos de vista idealistas a Wittgenstein no implicaría caer en anacronismos indefendibles ni atribuirle posiciones abiertamente falsas o fácilmente refutables. Lo increíble es que se le hayan adscrito posiciones filosóficas (en este caso, idealistas) ¡en lo absoluto! ¿Cómo fue ello posible? Eso es algo que pasaremos a ver en la siguiente sección.

3. Idealismo y Solipsismo

Cualquier lector del *Tractatus* sabe que en ese libro Wittgenstein toma abiertamente partido por una versión particular de solipsismo, pero ¿qué es el solipsismo? En mi libro *Explicando el Tractatus*³,

3 A. Tomasini Bassols, *Explicando el Tractatus. Una introducción a la primera filosofía de Wittgenstein* (México: Herder, 2016), 2ª edición.

distingo dos clases de solipsismo: uno abiertamente absurdo y otro *primo facie* razonable, aunque, en última instancia, igualmente insostenible. Naturalmente, el solipsismo wittgensteiniano es el razonable, no el declaradamente absurdo. El solipsismo de esta clase es la doctrina según la cual sólo existe el “yo” y sus estados, siendo, desde luego el yo existente uno mismo. Como cada quien afirma enfáticamente su existencia y niega la de los demás, todos niegan lo que todos dicen, y, por lo tanto, ninguna doctrina mínimamente coherente puede surgir de dicho planteamiento. Esta versión de solipsismo es, por tanto, abiertamente absurda, y, desde luego, no es la que Wittgenstein hace suya. Por otra parte, como rápidamente veremos, el punto de vista de Wittgenstein no puede entenderse ni apreciarse si hacer explícitas algunas presuposiciones muy generales de su planteamiento. El solipsismo por el que él aboga tiene un sólido fundamento lingüístico, pero antes de reconstruir a grandes rasgos su posición, quisiera señalar un error importante en el que se ha incurrido y sobre el cual ya se ha llamado la atención⁴. Al respecto, diré tan sólo unas palabras.

Lo que tengo en mente es una vinculación mal entendida entre solipsismo e idealismo. Exégetas bien conocidos de la obra de Wittgenstein, como P. M. S. Hacker, han sostenido algo que, de entrada, suena sumamente implausible: a saber, que, al echar por tierra, durante su segundo gran periodo, el solipsismo que él mismo había defendido en el *Tractatus*, Wittgenstein habría refutado automáticamente lo que habría sido su propio idealismo. Afirma Hacker (1975):

Esto es para mostrar que la refutación detallada del solipsismo, y por ende del idealismo, que Wittgenstein produjo en los años 30 y que está discretamente incorporada en las *Investigaciones*, está dirigida en contra de concepciones que él mismo había mantenido cuando era joven (p. 59).

4 Fue Bernard Williams en el artículo mencionado en la nota 2 quien primero se fijó en lo que a todas luces es un error, en este caso de P. M. S. Hacker.

El comentario inmediato de Williams (1974) a esta cita es que en ella se establece “una conexión de ideas no auto-evidente en forma inmediata” (p. 80). Williams se refiere, obviamente, a la conexión entre “idealismo” y “solipsismo”, y señala otros pasajes del libro de Hacker en los que éste simplemente da por sentada la idea de que defender el solipsismo es defender una forma de idealismo. Yo creo que Hacker está totalmente equivocado y rápidamente trataré primero de demostrar que ello es así, para luego mostrar de manera fehaciente que, en el *Tractatus*, Wittgenstein defiende tanto el solipsismo como el realismo, que sería un punto de vista radicalmente opuesto al idealismo. Habría que aceptar, por consiguiente, que, contrariamente a lo que sostiene Hacker, la refutación del solipsismo no entraña ni implica la refutación del idealismo.

Prima facie, el solipsismo y el idealismo son dos doctrinas filosóficas emparentadas, pero lógicamente independientes una de la otra. Es perfectamente imaginable que mi yo sea el único yo que existe en el universo y, no obstante, que lo que yo percibo sean objetos materiales, de un mundo independiente por completo de mí, que yo reconozca que hay un mundo natural, procesos mentales, quizá entidades lógicas, etc. Esta sería una posición algo rara (el mundo estaría habitado solamente por una persona), pero ciertamente no incongruente. Y a la inversa: pudiera ser que el idealista tuviera razón, que todo lo que existe tenga de alguna forma un carácter mental, pero que, no obstante, haya muchos “yoes” coexistiendo en el mundo. Dado que las dos posiciones filosóficas son, en sí mismas, insostenibles, se sigue que son congruentes y se pueden combinar, de manera que un solipsista puede también ser un idealista, y viceversa. No obstante, lo que yo sostengo es que no tiene por qué ser así. Esto se nos aclara tan pronto recordamos que el solipsismo es, en primer lugar, una tesis ontológica, mientras que el idealismo es ante todo una posición epistemológica. Obviamente, la epistemología tiene repercusiones ontológicas y la ontología tiene consecuencias epistemológicas, pero la determinación de cuáles sean dichas consecuencias es una cuestión abierta. Como prueba de ello, me propongo mostrar que en el *Tractatus* Wittgens-

tein defendía una cierta forma de solipsismo, pero rechazaba toda forma de idealismo.

Examinemos, entonces, para empezar, lo que Wittgenstein sostenía en el *Tractatus* en relación con el solipsismo. Para ello, lo primero que debemos hacer es recordar que el *Tractatus* es un libro escrito sobre la base de dos plataformas o perspectivas perfectamente identificables y nítidamente delineables, que en mi libro denomino la ‘perspectiva lógica’ y la ‘perspectiva de la primera persona’, respectivamente. Lo que quiero decir con esto es que el *Tractatus* es, en primer lugar, un estudio filosófico de la realidad, el lenguaje, el pensamiento, los números, las teorías científicas, los valores, etc., efectuado desde la perspectiva de la lógica. En otras palabras, es un estudio de los rasgos lógicos, es decir, necesarios y rastreables *a priori*, de aquello de lo cual Wittgenstein se ocupa en el libro. Por otra parte, el *Tractatus* es un libro en el que no aparece nada relacionado con la vida social, con la historia, la comunicación, etc. Es un libro escrito, como dije, en primera persona. Así, por ejemplo, cuando Wittgenstein examina lo que es pensar, lo que hace es darnos la lógica de ‘yo pienso’, exclusivamente. No se ocupa de ‘tú crees’, ‘ella quiere’, ‘él recuerda’, ‘nosotros deseamos’ y demás. En el *Tractatus*, “el otro” está totalmente ausente. Un supuesto hecho no explícito es, naturalmente, que Wittgenstein está hablando por todos los hablantes al mismo tiempo, de manera que cualquier otro usuario del lenguaje que hable en primera persona, si conoce la lógica del lenguaje y de la realidad, coincidirá con lo que él afirma en su libro. De ahí que los dos (por así llamarlos) polos del horizonte temático que recorre Wittgenstein en el *Tractatus* sean, por un lado, el mundo como un todo, y por el otro, el sujeto: básicamente, el sujeto hablante, el ser identificable lingüísticamente y quien ocupa el centro del lenguaje cuando lo usa.

Ahora bien, el solipsismo wittgensteiniano es, de entrada, un solipsismo que pretende ser totalmente anti-metafísico. El solipsismo del *Tractatus* no es una defensa o postulación de un ego cartesiano, de un sujeto metafísico misterioso ni nada que se le parezca. Casi podríamos decir que Wittgenstein simplemente se deja guiar

por el sentido común y por nuestras capacidades cognitivas usuales: es un hecho que en la experiencia no nos encontramos nunca con una entidad que sea el sujeto de las experiencias y de los pensamientos. Esto lo deja en claro Wittgenstein (1976) cuando afirma lo siguiente:

Si yo escribiera un libro intitolado ‘El mundo tal como yo lo encuentro’, tendría que dar cuenta en él de mi cuerpo y decir qué partes de él obedecen a mi voluntad y cuáles no, etc. Este sería un método para aislar al sujeto o, mejor aún, para mostrar que en un sentido importante no hay sujeto, pues sólo de él no podría hablarse en ese libro (5.631 (b)).

Así, pues, el “yo” no es un objeto de percepción, ni interna ni externa, no es aquello de lo cual se ocupa la psicología, no es un ser de determinada especie, ni una construcción, ni una mezcla de sustancias. Todas las propuestas que hagan del “yo” un algo, por maravilloso que sea, son erradas y, desde luego, no corresponden a lo que Wittgenstein sostiene. Lo curioso, y en eso consiste el problema, es que ni todos los fracasos filosóficos juntos bastan para hacernos desprender de la idea de “yo”. ¿Cómo nos explicamos esto? Difícilmente habría podido Wittgenstein (1976) exponer de manera más directa y transparente su punto de vista. Nos dice:

Hay realmente un sentido en el que se puede hablar en filosofía de un Yo de un modo no psicológico.

Es porque “el mundo es mi mundo” que el yo hace su aparición en la filosofía.

El Yo filosófico no es el ser humano, ni el cuerpo humano ni tampoco el alma humana, de la cual se ocupa la psicología, sino el sujeto metafísico, el límite del mundo, no una parte de él (5.641 (a), (b), (c)).

Lo que la descripción de la realidad usando el lenguaje en primera persona da es “mi mundo”. En el *Tractatus*, como ya mencioné, no hay más que el sujeto hablante, por lo que, al hablar del mundo, en realidad se está hablando del mundo del sujeto. Dado que soy yo quien habla, hablar del mundo es hablar entonces de mi mundo. Esto es algo que puede afirmar cualquier usuario del lenguaje que

se exprese en primera persona. El solipsismo de Wittgenstein es, pues, un solipsismo (por así decirlo) compartido, porque Wittgenstein concede que cualquier otro usuario del lenguaje puede decir lo mismo que él, y en cada caso de uso del lenguaje en primera persona, lo que se estará acotando es el mundo desde una perspectiva dada. La postura de Wittgenstein es viable precisamente porque él no adopta la versión absurda de solipsismo, que de entrada excluye o cancela la existencia de otros “yoes”. De hecho, desde la perspectiva del *Tractatus* todos los usuarios del lenguaje somos solipsistas en el sentido preciso que en él lo defiende. Lo que en todo caso queda claro es que hablar del mundo, para el usuario del lenguaje, es hablar de su mundo. Lo que Wittgenstein quiere rescatar con su solipsismo es esa indescriptible peculiaridad: la posición lingüística privilegiada que el lenguaje le confiere al usuario cuando éste se expresa en primera persona. Así, lo que el solipsista quiere decir es que él es todo aquello que queda recogido por los usos de los verbos en primera persona cuando es él quien los emplea. En otras palabras, el sujeto es o “llega” hasta donde su lenguaje se lo permite. Aquí el problema es que eso que el solipsista con razón quiere decir no se puede expresar en el lenguaje: “Pues lo que el solipsismo quiere decir es totalmente correcto, sólo que no se puede decir, sino que se muestra” (Wittgenstein, 1976, 5.62).

Lo que el solipsista pretende expresar no puede ser dicho: nadie puede usurpar el lenguaje y emplearlo como si fuera su único poseedor. Es evidente que los demás no lo permitirían. Sin embargo, eso que el hablante no puede decir de todos modos se muestra lingüísticamente en el hecho de que sólo él tiene la capacidad de usar los verbos en primera persona para decir lo que él quiere decir. Para que los demás puedan decir lo mismo, deben recurrir a la segunda o la tercera persona. Por ejemplo, yo puedo decir que estoy triste, pero eso que expreso de esa manera otros lo expresan diciendo ‘tú estás triste’ o ‘él está triste’ (si hablan de mí). Sin embargo, lo que Wittgenstein (1976) sostiene es que lo que los otros dicen no es nunca totalmente equivalente a lo que el sujeto expresa cuando es él quien habla. Ese lenguaje en primera persona es el lenguaje que sólo

yo (*i.e.*, cada quien) comprendo(e): “Que el mundo es mi mundo se muestra en que los límites del lenguaje (del lenguaje que sólo yo comprendo) denotan los límites de mi mundo” (5.62).

El sujeto del *Tractatus* es no el “yo” pensante, el “yo” metafísico tradicional, el “yo” incognoscible, incomprensible, ininteligible, trascendental, etc., sino simplemente el “yo” hablante’. Este “yo” hablante, en efecto, ocupa un lugar único en el mundo y es desde esa posición única e intransferible que el “yo” se configura. Lo que resulta particularmente interesante y relevante es que, desde su perspectiva, el sujeto tiene acceso empírico a la realidad misma. Como afirma Wittgenstein: “Aquí se ve cómo el solipsismo, estrictamente desarrollado, coincide con el realismo puro. El Yo del solipsismo se reduce a un punto inextenso y queda la realidad en coordinación con él” (5.64).

Aquí hay dos puntos que destacar. Primero, está la idea de que a final de cuentas el “yo” es el mundo acotado desde una perspectiva (esencial mas no únicamente lingüística) particular, un punto a partir del cual las vivencias se organizan de determinada manera. No tiene entonces el menor sentido tratar de identificar el “yo” con un objeto. Como dice Wittgenstein: “El Yo filosófico no es el ser humano, ni el cuerpo humano ni tampoco el alma humana, de la cual se ocupa la psicología, sino el sujeto metafísico, el límite del mundo, no una parte de él” (5.64).

En segundo lugar, queda claro que los objetos de percepción del sujeto solipsista son los elementos de los hechos del mundo, es decir, los objetos de la realidad. Esto es muy importante: Wittgenstein no está sugiriendo, como lo habría sostenido Russell, que por razones de perspectiva (*inter alia*) no tenemos acceso directo a los objetos. Desde el punto de vista de Russell, el solipsista sería, en principio, un idealista⁵. Pero precisamente eso es lo que Witt-

5 Aunque Russell hizo un gran esfuerzo para zafarse del idealismo, lo cual lo llevó a tratar de transmutar *sus sense-data* en lo que él llamó ‘*sensibilia*’. Su esfuerzo fue, como era de esperarse, infructuoso. A este respecto véase las partes relevantes de mi libro *Wittgenstein: del Tractatus a las Investigaciones* (Rosario: Universidad Nacional de Rosario Editora, 2019).

genstein explícitamente niega. La Teoría Pictórica compromete a Wittgenstein con la idea de que yo conozco los objetos mismos, la sustancia del mundo, el significado de los nombres. No hay intermediario entre los objetos y yo. Si esto es correcto, entonces podemos afirmar que en efecto se puede ser solipsista sin ser idealista, y una lectura sobria del *Tractatus* lo confirma.

No intentaré profundizar en todos los aspectos que Wittgenstein menciona sobre el solipsismo, porque un examen exhaustivo de su posición nos llevaría por otros caminos y nos alejaría de los objetivos de este trabajo. Tengo en mente, sobre todo, los señalamientos concernientes a la identificación del mundo con la vida. Es evidente que es solo desde la perspectiva del solipsista tiene sentido afirmar que mi mundo es mi vida y que yo, de alguna manera, soy un reflejo del mundo. Esas afirmaciones, por supuesto, son esfuerzos por decir algo que no se puede decir, pero que se muestra en mi lenguaje y en mi existencia.

Antes de abandonar este tema, me gustaría señalar algo que considero importante y que no ha sido suficientemente examinado. El yo es el sujeto hablante, pero hablar presupone un cuerpo. La posición única de mi “yo” se encarna, por así decirlo, en mi cuerpo: es desde la posición geográfica, única e intransferible, ocupada por mi cuerpo que se establecen los límites de mi mundo. ¿Por qué Wittgenstein no consideró pertinente ocuparse del cuerpo o al menos de la relación entre mis pensamientos y mi cuerpo? Me parece que la razón es que tratar este tema implicaría entrar en consideraciones de orden factual (por ejemplo, causales) lo que ya no habría sido una investigación filosófica pura, la cual no podía ser más que enteramente *a priori*. Esa era una condición impuesta por lo que he denominado la ‘perspectiva lógica’. Este vacío explicativo puede generar la idea de que el “yo” del *Tractatus* es un “yo” puramente mental. Una conclusión de este tipo, considero, sería totalmente equivocada, aunque no polemizaré al respecto en este trabajo.

4. Adscripciones de idealismo al Wittgenstein intermedio

Me parece que es cada día más innegable que, si Wittgenstein fue incomprendido por alguien en particular, ese “alguien” lo fueron los positivistas lógicos. Hay que recordar que, cuando entraron en contacto con Wittgenstein, ya formaban una escuela con un credo definido. El contacto con Wittgenstein llevó, poco a poco, a la disolución del Círculo de Viena, dado que M. Schlick y F. Waismann no pudieron sustraerse a la influencia de Wittgenstein, y rápidamente comenzaron a tener choques cada vez más frontales con otros miembros del Círculo, como R. Carnap y O. Neurath. En realidad, Wittgenstein y los positivistas lógicos mantenían puntos de vista divergentes prácticamente en todos los aspectos: los positivistas eran logicistas, Wittgenstein ciertamente no; los positivistas idolatraban la ciencia, mientras que Wittgenstein tenía una actitud muy crítica hacia ella; los positivistas repudiaban toda idea de “lo indecible” y de “lo más alto”, que eran precisamente los temas de suma importancia para Wittgenstein. De hecho, los positivistas lógicos eran, con mucho, más russellianos que wittgensteinianos. Como bien lo señaló A. J. Ayer, la filosofía propia del Círculo de Viena era básicamente una fusión de lógica con un empirismo renovado. Así es como inicia su exposición, ya clásica, de la filosofía del Círculo de Viena en su renombrado libro *Lenguaje, Verdad y Lógica*: “Los puntos de vista que se formulan en este tratado proceden de las doctrinas de Bertrand Russell y de Ludwig Wittgenstein que son, a su vez, el resultado lógico del empirismo de Berkeley y de David Hume” (Ayer, 1971, p. 35).

Creo que difícilmente dicha interpretación podría ser considerada hoy por los estudiosos de la filosofía del *Tractatus* como una lectura plausible del texto, pero este es un tema que no discutiré. Sin embargo, lo que considero que sí sería aceptable es la tesis de que la columna vertebral de la filosofía que Ayer expone y asume como propia es el llamado ‘principio de verificabilidad’. ¿Qué enuncia y de dónde emergió este principio?

Al parecer, fue durante algunas conversaciones de ciertos miembros del Círculo de Viena y Wittgenstein cuando éste intro-

dujo la idea de que el sentido de una oración radica en su método de verificación. Los positivistas, entonces, habrían convertido esa idea en el núcleo de su propia teoría del significado. Esto les permitió dividir las proposiciones significativas en dos grandes grupos: por un lado, las tautologías, y por otro, las proposiciones con un contenido genuino, es decir, aquellas que serían empíricamente verificables. De esa manera, el discurso metafísico quedaba automáticamente descartado como discurso significativo. Como todos sabemos, la filosofía fundada en el principio de verificación resultó ser un fiasco completo, pero lo que a nosotros nos interesa aquí es que fue a Wittgenstein a quien se le atribuyó la paternidad de esa idea. Wittgenstein negó explícitamente haber propuesto la verificabilidad como un criterio de significatividad. De haberlo hecho, se habría hundido en los problemas del empirismo clásico y habría caído inevitablemente en una posición idealista, pero no es eso lo que él sostenía. Lo que Wittgenstein quería poner en circulación era más bien la idea de que el método de verificación de una expresión contribuía a aclarar la “gramática” de la expresión en cuestión, pero, en absoluto, estaba interesado en defender la idea empirista de verificación. Nada estaba más alejado de sus propósitos que eso. De ahí que su convicción sobre el modo en que “verificamos” una determinada proposición no tenga nada que ver con la lectura empirista que los miembros del Círculo de Viena y propagandistas como Ayer hicieron de su propuesta. Considérese las siguientes proposiciones:

- a) “Dios existe”. ¿Cómo lo puedes saber? Porque me salvó la vida
- b) “Yo sé que ella va a regresar”. ¿Cómo lo sabes? Porque lo soñé
- c) “Mañana va a nevar”. ¿Lo sabes? Sí, lo leí en el reporte del tiempo
- d) “Él adora a su esposa” ¿Cómo puedes saber eso? Se le ve en los ojos.

Lo que Wittgenstein estaría sosteniendo es que existen múltiples modos de “verificar” proposiciones, dependiendo, claro está, de los juegos de lenguaje que se estén considerando. Lo que no ocurre es una reducción de todos los juegos del lenguaje a uno sólo, *viz.*, el de la verificación empírica en el sentido de los empiristas (es decir, el sentido de contenido cognitivo de las proposiciones que versan sobre mi experiencia inmediata y cosas por el estilo). Eso habría implicado adoptar una posición idealista, pero ese precisamente es un punto de vista que Wittgenstein nunca asumió. Podemos ahora, con confianza, afirmar que tampoco durante lo que fue su “período intermedio” podría sostenerse sensatamente que Wittgenstein adoptó puntos de vista idealistas. No estará de más señalar, de paso, que otra incomprensión notable del *Tractatus* por parte de los positivistas lógicos fue que ellos vieron en la teoría lógica del lenguaje allí postulada una teoría verificacionista. Es claro, sin embargo, que, para el *Tractatus*, el sentido de una oración es totalmente independiente de su verificación. Por razones de espacio, no consideraré el tema más en detalle.

5. ¿Idealismo en las Investigaciones?

Por inverosímil que parezca, también en las *Investigaciones Filosóficas* Wittgenstein ha sido interpretado como si hiciera suyo, implícitamente, un punto de vista idealista. Como era de esperarse, el idealismo que en este caso se le atribuye es un idealismo muy sofisticado, de carácter lingüístico. Quizá no sería errado afirmar que, en esta lectura de lo que Wittgenstein plantea en su *magnum opus*, se le asigna al lenguaje un papel, si no idéntico, sí muy similar al que anteriormente se le otorgaba a los órganos de percepción, entendidos como los canales básicos de la experiencia y los instrumentos de contacto con el mundo externo.

Una vez más, la supuesta detección de posiciones idealistas en las *Investigaciones* requiere, para que resulte inteligible, hacer explícitos ciertos resultados fundamentales alcanzados por Wittgenstein. Por lo pronto, es importante señalar que existen dos temas vinculados, pero que deben mantenerse separados: uno es el su-

puesto idealismo de las *Investigaciones* y otro el relativismo lingüístico y cultural que también podría adjudicarse. En este trabajo, no me ocuparé del segundo tema.

Un resultado general de Wittgenstein, *prima facie* inobjetable, es que el lenguaje es un instrumento de carácter eminentemente social y, por ende, necesariamente compartible y público. Ahora bien, también habría quedado establecido el punto de que nuestro contacto con la realidad se logra sólo a través de palabras o, más concretamente, de los juegos de lenguaje. Aparentemente, sin embargo, la red lingüística compartida por los usuarios de un lenguaje acarrearía consigo una determinada visión o concepción de la realidad, una visión que los usuarios por ser miembros de la misma comunidad lingüística forzosamente compartirían. Parecería que es inevitable concluir que no tenemos ni idea de cómo sea el mundo en sí mismo, puesto que, inevitablemente, sólo podemos conocer el mundo a través del velo o del prisma que representa nuestro lenguaje.

Recordemos que la idea general de “idealismo” es precisamente la de un velo entre una mente y el mundo externo, tal que la primera impide el acceso directo al segundo. A esta postura se le llamó ‘idealismo’ porque se pensaba que el velo estaba constituido por las ideas de las personas. Con Wittgenstein, esta modalidad de idealismo habría sido sustituida por un idealismo de corte lingüístico, ya que es con éste que se habría remplazado las “ideas” de filósofos como los de los siglos XVII y XVIII.

Por otra parte, podría pensarse que esta interpretación de la obra de Wittgenstein representa una especie de aplicación de lo que él mismo había sostenido en el *Tractatus* en relación con las teorías científicas. Según esta lectura, el lenguaje sería algo así como una red que colocamos sobre la realidad. Habría muchas redes, y sería en la práctica que decidiríamos cuál es la más adecuada para nuestros requerimientos. Naturalmente, cada red (*i.e.*, cada lenguaje) comprometería a sus usuarios con una determinada visión de la realidad.

Sin embargo, me parece que la idea de aplicar la concepción de teoría científica como malla o red al lenguaje natural es tan atractiva como falaz y quizá hasta absurda. El contraste entre lenguajes y teorías, deseo argumentar, está mal trazado y es totalmente equívoco. Trataré de mostrar por qué el lenguaje no puede ser concebido a la manera de una red. Una vez aclarado ese punto, podremos posicionarnos mejor sobre la atribución a Wittgenstein de puntos de vista idealistas.

Para empezar, debe quedar claro que desde la perspectiva de las *Investigaciones* no tiene mayor sentido hablar de “El Lenguaje”, salvo cuando ello no resulte abiertamente equívoco. En las *Investigaciones*, el lenguaje es enfocado en términos de juegos de lenguaje y formas de vida. Los juegos de lenguaje conforman un conjunto abierto y acumulativo que crece en el sentido de la complejidad y sofisticación. Nadie empieza a hablar utilizando el lenguaje de la poesía culteranista, así como nadie se inicia en la música estudiando el contrapunto. Eso es algo que viene mucho después de haber interiorizado el abecedario y de haber aprendido a solfear.

Naturalmente, en la fase inicial de participación en un determinado juego de lenguaje, el acto de nombrar es fundamental, sólo que, como Wittgenstein enseñó, dicho acto viene sistemáticamente acompañado de alguna actividad. Estamos hablando de la fase que él denominó ‘aprendizaje (o enseñanza) ostensivo(a) de palabras’. No hay tal cosa como nominación pura de objetos; desde el inicio, palabras y acciones se conjugan, pues es de esa conjunción que donde brota el significado. Ahora bien, la mera nominación no es lo mismo que la imposición de una “red” conceptual, y mucho menos teórica. En este punto, la analogía con las teorías científicas es completamente errónea y confusa.

Para ilustrar este punto, supongamos que estamos enseñando a alguien palabras que conforman una cierta familia, por ejemplo, ‘sol’, ‘lluvia’, ‘nieve’, ‘viento’, ‘granizo’, ‘escarcha’, etc. Llamar a algo ‘sol’ no equivale a prejuzgar nada acerca del sol. Es simplemente introducir un elemento lingüístico que posteriormente permitirá hacer un sinnúmero de movimientos en el juego de lengua-

je. Decir ‘eso es el sol’ por lo tanto no es más que un movimiento lingüístico indispensable para identificar un objeto, de modo que luego podamos hacer afirmaciones al respecto. Como he dicho, la mera palabra ‘sol’ no viene cargada ni conceptual ni teóricamente. Además, que haya un acuerdo respecto al uso de la palabra ‘sol’ (‘Eso es el sol’ o ‘eso se llama “sol”’) no implica que entonces haya afirmaciones que resultan verdaderas por acuerdo popular.

Pero entonces, ¿en dónde está el idealismo que supuestamente la posición de Wittgenstein acarrea? Tal vez ya sea hora de cederle la palabra al propio Wittgenstein quien, mejor que nadie, establece su posición de una manera que es prácticamente imposible de cuestionar. Dejemos hablar a su interlocutor imaginario de las *Investigaciones*, dice Wittgenstein (2009):

¿De manera que lo que tú dices es que la concordancia humana determina qué es lo verdadero y qué es lo falso?” – Verdadero y falso es lo que los hombres dicen; y es en el Lenguaje que ellos concuerdan. Eso no es ninguna concordancia en opiniones, sino en forma de vida. (sec. 241)

Wittgenstein va más lejos: él admite que la concordancia en lenguaje es algo más que mera concordancia lexicográfica. Es evidente que, para que se dé la comunicación, debe existir también concordancia en juicios, más allá de las simples definiciones ostensivas que puedan ofrecerse. Wittgenstein (2009) afirma:

Para la comunicación por medio del lenguaje no es sólo concordancia en definiciones lo que se requiere, sino también (por extraño que pueda sonar) concordancia en juicios. Esto parece abolir la lógica, pero no lo hace. – Una cosa es describir los métodos de medición y otra obtener y enunciar los resultados de la medición. Pero lo que llamamos ‘medir’ está en parte determinado por una cierta constancia en los resultados de la medición (sec. 242).

Intentemos ilustrar lo que Wittgenstein quiere decir. No perdamos de vista que de lo que se trata es de dar cuenta del funcionamiento del lenguaje sin caer en posiciones idealistas. Es decir, no solo debe-

mos evitar el idealismo, sino que debemos hacerlo de manera que la explicación refleje cómo, de hecho, funciona el lenguaje. Es claro, entonces, que no basta con que los hablantes potenciales estén de acuerdo en que algo se llama ‘perro’. También deben estar de acuerdo en que los perros se mueven, ladran, muerden, son carnívoros, etc. Si no existiera esta concordancia, ¿cómo podría generarse la comunicación y permitir que se hicieran aseveraciones, como por ejemplo ‘ese perro es bravo’? En relación con esto último, no es necesario que haya concordancia, ya que el perro puede no ser bravo, pero ¿hay perros que no se muevan? ¿Y es el hecho de que concordamos en afirmar que los perros se mueven una distorsión de la realidad, la interposición de un “velo lingüístico”? ¡Pienso que no! Es simplemente la articulación del sistema básico de juicios compartidos que permitirán posteriormente hacer movimientos en el juego de lenguaje.

Son esos movimientos los que serán correctos o incorrectos, verdaderos o falsos, pero no los juicios fundamentales, porque ¿cómo sería que no hubiera concordancia en relación con ellos? ¿Cómo podríamos hablar de perros si, digamos, la mitad de los hablantes no reconoce que los perros se mueven? Sencillamente, no habría comunicación. El punto es que el hecho de que haya comunicación no implica ni presupone que los objetos del discurso hayan sido de alguna manera prejuzgados.

Me parece que, si lo que he dicho es acertado, se sigue que el epíteto de “idealista”, trascendental u otro, simplemente no es apropiado para presentar la posición general de Wittgenstein en las *Investigaciones*.

6. La desintegración definitiva del solipsismo

En relación con el solipsismo, si hay algo que difícilmente podría ser cuestionado es que Wittgenstein terminó abandonando por completo sus posiciones tractarianas, aunque la transición hacia la superación completa de las tentaciones solipsistas fue gradual. Los nuevos puntos de vista de Wittgenstein, que tímidamente empezaron a desarrollarse en las *Observaciones Filosóficas*, recibieron un

fuerte impulso en el *Blue Book* y adquirieron su formulación definitiva en las *Investigaciones*. En el primero de estos libros mencionados, Wittgenstein lleva a cabo, a partir de la sección 57 (parte VI), un interesante ejercicio de filosofía del lenguaje y de la mente, con el objetivo de mostrar que da lo mismo adscribirle dolores a los demás que decir que se comportan como yo cuando yo tengo un dolor. Sin embargo, en todo caso, cuando hablo yo de mi dolor, nunca pretendo referirme a algo que “tiene” el dolor. Lo único que es relevante es la expresión del dolor. Wittgenstein (2023) afirma: “En el dolor yo distingo una intensidad, una ubicación, etc., pero no un poseedor” (sec. 65).

Wittgenstein argumenta que si afirmo ‘A Luis le duele la mue-la’ y ‘Luis se comporta como yo cuando a mí me duele la mue-la’, lo que estamos haciendo es usar dos notaciones equivalentes para decir lo mismo. Lo importante es que, en lo que a mí mismo concierne, el lugar privilegiado que en el *Tractatus* se le concedía al sujeto/hablante que habla en el lenguaje que sólo él comprende (*i.e.*, el de la primera persona), en las *Observaciones* se explica en términos de las aplicaciones de los conceptos psicológicos. En última instancia, la explicación de la posición especial del sujeto que manifiesta o expresa una determinada sensación es de carácter lingüístico, no metafísico. Wittgenstein (2023) dice: “La posición especial radica en la aplicación y si yo describo dicha aplicación, una vez más la posición especial no encuentra expresión, puesto que la descripción depende del lenguaje en el que se da” (sec. 58).

Así, lo especial del uso de los conceptos psicológicos resulta de la peculiar aplicación de las palabras (pronombres, como ‘yo’ y ‘ella’ y verbos, como ‘pensar’ o ‘imaginar’). Sin embargo, la posición especial del hablante como centro del lenguaje —del hablante que habla en primera persona— no puede expresarse mediante palabras en el propio lenguaje, sino que simplemente se muestra a través de su aplicación. Wittgenstein reconoce que, en este respecto, en el *Tractatus* él estaba confundido. Su nuevo punto de vista es que: “Sólo la aplicación diferencia realmente entre lenguajes, pero,

aparte de eso, todos los lenguajes son equivalentes” (Wittgenstein, 2023, sec. 58).

Al hablar de “lenguajes”, Wittgenstein se refiere, obviamente, a los usos de los verbos psicológicos en primera y tercera persona. Así, poco a poco el asunto se va decantando. En su proceso de desacreditación del “yo”, Wittgenstein, desde su regreso a Cambridge en 1929, comienza a sospechar que existen serios problemas de comprensión con el supuesto “yo” de las auto-adcripciones de estados psicológicos. Los demás no identifican al supuesto sujeto de las experiencias a través de la conducta, y yo no lo identifico por medio de la introspección. Lo que es necesario entender es que no es por medio de estados psicológicos como identificamos a las personas. Wittgenstein plantea el asunto de la siguiente manera: “¿Tiene algún sentido decir que dos hombres tienen el mismo cuerpo? Es esta una pregunta sumamente importante e interesante. Si no tiene sentido, entonces con ello se dice – creo – que sólo nuestros cuerpos son el principio de individuación” (Wittgenstein, 2023, sec. 60).

Así, ya desde las *Observaciones*, Wittgenstein introduce la idea de que, cuando hablamos de lo que se piensa, se siente, se anhela y simplemente no hay sujeto que buscar. Siguiendo esta línea, es en *El Cuaderno Azul* donde Wittgenstein formulará de manera más clara su nuevo punto de vista. Para ello, traza una distinción fundamental, profundamente esclarecedora y, en mi opinión, perfectamente vigente. La distinción que Wittgenstein discierne en el uso del lenguaje es la diferencia entre el uso del pronombre personal ‘yo’ como objeto y su uso como sujeto. Esta distinción, además, se deriva de manera natural de la diferencia entre dos clases de verbos o de atributos de las personas: los corpóreos y los psicológicos. Así, cuando se habla del cuerpo, el pronombre personal ‘yo’ se usa como objeto. Sus características más prominentes son que:

- a) permite identificar a una persona, distinguirla de otra (‘yo mido 1.65 mts. y él mide 1.80 mts.’)
- b) indica propiedad (‘Estas son mis orejas y estos son mis brazos’)

- c) incluye la posibilidad del error (Pensé que ese era mi riñón, pero resultó que era el de otro paciente'). Podemos hablar de verificación y de refutación.
- d) está al mismo nivel que otros pronombres ('él', 'tú', etc.).

En cambio, cuando se le usa con verbos psicológicos, es decir, como sujeto, la aplicación y la utilidad del pronombre personal 'yo' cambia radicalmente. En estos casos:

- a') no sirve para identificar a un sujeto (no se usa 'yo' para denotar a un sujeto)
- b') no indica propiedad (no decimos 'este dolor me pertenece')
- c') no incluye la posibilidad de error (no tiene sentido decir 'hay un dolor pero no sé si es mío'. Tampoco tiene sentido hablar de verificación o de refutación.
- d') no está al mismo nivel que otros pronombres ('yo recuerdo a mi padre' no es un instrumento de la misma clase que 'él recuerda a su padre').

La discusión en torno al pronombre 'yo' en *El Cuaderno Azul* gira básicamente en torno a las implicaciones de la distinción entre las dos clases fundamentales de atribuciones de estados o procesos a las personas. En realidad, dado que la distinción fundamental es inamovible, la distinción entre las dos aplicaciones de 'yo' —*i. e.*, como objeto y como sujeto— es imposible de erradicar o nulificar. Desafortunadamente, Wittgenstein habla del pronombre personal 'yo' en relación con dos clases de verbos, pero no dice mucho sobre las peculiaridades de uso del pronombre mismo. Eso es algo que hará en las *Investigaciones*. Lo que poco a poco va quedando claro, sin embargo, es la ruta que Wittgenstein sigue para salir de una vez por todas de la trampa solipsista.

La labor desarrollada por Wittgenstein en las *Investigaciones* es, en gran medida, una labor de desmitificación y constituye la culminación de años de reflexión sobre el tema. En este caso, el mito filosófico al que Wittgenstein se propone darle la estocada final es precisamente el del "yo" cartesiano, la sustancia pensante que, de

alguna manera, está contenida dentro de nuestro cuerpo y estrechamente ligada a él, pero esencialmente incognoscible en la experiencia. En la filosofía convencional, el “yo” es inevitablemente una “entidad” misteriosa por la sencilla razón de que siempre es inferido o postulado, pero nunca conocido empíricamente. Ahora bien, las aclaraciones finales de Wittgenstein tienen que ser entendidas tomando como trasfondo el todo de sus aclaraciones previas. Veamos entonces qué es lo que nos dice.

El primer punto que Wittgenstein establece es claramente anti-russelliano. Aunque Russell modificó su punto de vista, durante algunos años sostuvo que ‘yo’ era un nombre propio en sentido lógico, es decir, un término cuyo significado es el objeto denotado. Así entendido, ‘yo’ resulta ser el nombre del sujeto interno que es quien tiene las experiencias. La posición de Russell, previamente refutada en el libro, es obviamente fallida, por lo que Wittgenstein (1974) se limita a expresar su punto de vista como sigue: “Yo’ no es el nombre de una persona ni ‘aquí’ el nombre de un lugar y ‘esto’ no es un nombre. Pero están conectados con los nombres. Los nombres son explicados por medio de ellos” (sec. 410).

Naturalmente, el que ‘yo’ no sea un nombre propio de personas (lo cual es evidente puesto que ‘yo’ no puede significar lo mismo que ‘Bertrand Russell’, ‘Ludwig Wittgenstein’, ‘G. E. Moore’ y así indefinidamente) no implica que su uso no esté vinculado con ellas. Cuando alguien emplea ‘yo’ como sujeto, es decir, cuando da expresión a un estado psicológico (tener un dolor, recordar a alguien, creer en una determinada causa, imaginar una situación grotesca, etc.) se le puede identificar eventualmente de múltiples formas a través del cuerpo (huellas digitales, código genético, rostro, cicatrices, etc.), pero ninguna de ellas sirve para identificar un sujeto de estados psicológicos. De hecho, identificamos o detectamos a la persona a la cual le duele algo por sus muecas, sus gestos, sus gemidos, etc., y por lo que dice. Pero podría replicarse: “Sí, eso pasa cuando hablo de los demás, pero no cuando hablo de mí mismo!”. Pero ¿qué sentido tiene decir que uno quiere identificarse a sí mismo? A primera vista, ninguno.

Pero si, cuando se usa ‘yo’ para auto-adscribirse algún estado psicológico no se le usa para “auto-identificarse”, entonces ¿para qué se emplea el pronombre ‘yo’? Wittgenstein lo explica de manera clara y definitiva. Señala: “‘Pero en todo caso cuándo dices “tengo un dolor”, lo que quieres es llamar la atención de los demás sobre una persona en particular’. — La respuesta podría ser: No, yo quiero llamar la atención sobre mí” (Wittgenstein, 1974, sec. 405).

A estas alturas, la pregunta ‘¿a qué alude, a qué refiere ese “sobre mí”?’ ya es completamente redundante: ya vimos que, cuando se usado como sujeto, es decir, con verbos psicológicos, ‘yo’ (y expresiones asociadas con el pronombre) simplemente no alude(n) a ningún sujeto, es decir, no sirve(n) para apuntar a un ser identificable, por ejemplo, mediante su nombre y apellido. Cuando digo ‘tengo un dolor de muelas muy fuerte’ no quiero decir ‘Alejandro tiene un dolor de muelas muy fuerte’. En casos así, función de ‘yo’ y sus derivados (‘a mí’, ‘me’) es simplemente llamar la atención sobre quien expresa un dolor, su alegría por algún suceso particular, su miedo ante algo que podría suceder, etc. No se trata en lo absoluto de intentar determinar si el sujeto corporal es el mismo que el que se queja. Quizá por eso hablar de “identificación” sea un tanto equívoco. En el caso de ‘me duele la muela’, lo que se quiere decir es algo como ‘hay dolor de muelas aquí’, pero no ‘hay algo que tiene un dolor de muelas’.

Si lo que hemos dicho no se aleja demasiado de la verdad, resulta incuestionable que el tema del solipsismo, que en algún momento tentó al joven Wittgenstein, quedó completamente superado en el pensamiento del Wittgenstein maduro, en el sentido de que quedó exhibido como un pseudo-problema fundado básicamente en la incomprensión de la “gramática” del pronombre personal ‘yo’. Adscribirle, por lo tanto, puntos de vista solipsistas al llamado ‘segundo Wittgenstein’ sería, en consecuencia, una clara manifestación de incomprensión.

7. Conclusiones

Creo que son muchas las formas como podría manifestarse o expresarse la incomprensión del pensamiento de Wittgenstein, y especialmente del Wittgenstein posterior a 1929. Por ejemplo, cuando alguien, en un tono de seguridad, afirma con toda seriedad que Wittgenstein es “uno de los filósofos más grandes del siglo XX” o, inclusive, “el filósofo más importante del siglo XX”, lo que esa persona hace es exhibir una cierta insensibilidad para juzgar y evaluar filósofos. Wittgenstein no es ni el más grande ni el más pequeño de los filósofos, ni del siglo XX ni de ningún otro siglo, por la sencilla razón de que Wittgenstein no es un filósofo más. Él no es un eslabón más en una cadena iniciada con Tales de Mileto. Más bien, Wittgenstein es el primer gran anti-filósofo en la historia de la filosofía occidental. Hay un sentido importante en el que él simplemente no forma parte de esa tradición filosófica; no es ubicable en dicha lista. Por consiguiente, ponerlo al mismo nivel que Davidson, que Mill, que Kant, que Russell, que Quine, etc., es sencillamente no haberlo comprendido.

Otra forma de manifestar una incomprensión radical de la naturaleza del programa de Wittgenstein, de su labor “en” filosofía, es atribuirle tesis filosóficas, por excelsas que parezcan. Hacer algo así es automáticamente volverlo incoherente. Es cierto que, durante su primer gran periodo, cuando su pensamiento aún no se había liberado de la influencia del russellianismo, Wittgenstein tuvo algunos devaneos con diversas tesis o posiciones filosóficas, como cierta clase de mentalismo y, aunque en una variante muy especial, el solipsismo. Pero después, eso cambió totalmente. Wittgenstein ya no volvió a caer en trampas filosóficas. Es en parte por eso que resulta difícil clasificarlo: no puede decirse de él que fue ni un intuicionista, ni un finitista, ni un materialista, ni un realista, ni un conductista, ni... etc., ni un solipsista. Por lo tanto, independientemente de cuán importante sea el exégeta que lo afirme, si alguien le adscribiera al Wittgenstein posterior a 1929 tesis filosóficas, y en particular puntos de vista idealistas y/o solipsistas, automáticamente estaría demostrando que el pensamiento de este

último se le escapó, del mismo modo como se nos va de la mano el agua de una fuente que incesantemente fluye y que en vano intentamos atrapar.

Referencias

- Anscombe, G. E. M. (1981). The question of linguistic idealism. En *Collected papers, Volume I: From Parmenides to Wittgenstein* (pp. xx-xx). University of Minnesota Press.
- Ayer, A. J. (1971). *Lenguaje, verdad y lógica*. Ediciones Martínez Roca.
- Descombes, V. (2008). Le consensus humain décide-t-il du vrai et du faux? En É. Rigal (Ed.), *Wittgenstein, état des lieux*. Librairie Philosophique J. Vrin.
- Engels, F. (s.f.). Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana. En C. Marx & F. Engels, *Obras escogidas* (pp. xx-xx). Ediciones de Cultura Popular.
- Malcolm, N. (1995). *Wittgensteinian themes: Essays, 1978-1989*. Cornell University Press.
- Russell, B. (1973). *An inquiry into meaning and truth*. Penguin Books.
- Russell, B. (1980). *Problems of philosophy*. Oxford University Press.
- Tomasini Bassols, A. (2016). *Explicando el Tractatus. Una introducción a la primera filosofía de Wittgenstein* (2ª ed.). Herder.
- Williams, B. (1974). Wittgenstein and idealism. En G. Vesey (Ed.), *Understanding Wittgenstein* (pp. xx-xx). The Macmillan Press.
- Wittgenstein, L. (1974). *Philosophical investigations* (G. E. M. Anscombe, Trad.). Basil Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1976). *Tractatus logico-philosophicus*. Routledge and Kegan Paul.
- Wittgenstein, L. (2009). *Philosophical investigations*. Wiley-Blackwell.
- Wittgenstein, L. (2023). *Observaciones filosóficas* (A. Tomasini Bassols, Trad.). Procesos Editoriales.

CAPÍTULO II

WITTGENSTEIN, EL REALISMO Y EL PLANTEO EPISTEMOLÓGICO DE *SOBRE LA CERTEZA*¹

*Pedro Diego Karczmarczyk*²

RESUMEN

Por realismo entendemos la posición que busca explicar, de manera coherente, tanto la diferencia como la relación entre nuestro conocimiento y la realidad. Este trabajo analiza cómo este problema se presenta en las distintas etapas del pensamiento de Wittgenstein. El *Tractatus* ofrece una solución al tiempo que socava el discurso

1 El presente trabajo retoma y extiende la presentación “Wittgenstein y el problema del realismo” realizada en XV Jornadas de Comunicación de Investigación en Filosofía, realizada los días 13, 14 y 15 de octubre de 2022 en la Universidad Nacional del Litoral, Ciudad de Santa Fe, Argentina. Agradezco a los asistentes a dicho evento por sus comentarios.

2 Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)-Universidad Nacional de La Plata (UNLP).

filosófico que podría enunciarla. El período intermedio anula la diferencia entre pensamiento-realidad, a costa de que la realidad última no se distinga de los *sense data*. Las *Investigaciones filosóficas* encuentran un problema de correspondencia donde se suponía que estaba exceptuado, en el terreno de la propia conciencia. De allí surgen el argumento del lenguaje privado y el paso desde condiciones de verdad a las condiciones de aseverabilidad, las cuales pueden alojar enunciados de cualquier clase. En *Sobre la certeza* Wittgenstein muestra cómo “realista” e “idealista” no logran reconocer el papel de la seguridad práctica en la lógica de nuestros juegos de lenguaje. Sobre esta lógica, Wittgenstein señala tanto que incluye enunciados con forma de proposiciones empíricas como que no puede ser descripta. El análisis del intento de prueba de Moore nos permite comprender por qué: lo relevante del acuerdo en el lenguaje consiste en que, usualmente, las condiciones de aseverabilidad para denegaciones no se activan. La posición de Wittgenstein, que combate el subjetivismo compartido por el idealista y el realista filosófico, indicando que el saber requiere apelar a “procedimientos que establecen algo de manera objetiva”, logra, mediante esta caracterización deflacionista del acuerdo, eludir tanto el fundacionalismo como el relativismo filosófico, ofreciendo una profunda elucidación de la naturaleza de nuestros juegos de lenguaje.

Palabras clave: Realismo, idealismo, acuerdo, juegos de lenguaje, certezas

ABSTRACT

By realism, we mean the position that seeks to explain, with a coherent argument, both the difference and the relationship between our knowledge and reality. The paper analyzes how this problem appears in the different stages of Wittgenstein's thought. *Tractatus* offers a solution while undermining the philosophical discourse that could enunciate it. The middle period annuls the thought-reality difference at the cost of ultimate reality being indistinguishable

from sense data. *Philosophical Investigations* encounters a problem of correspondence where it was supposed to be excepted: in the realm of consciousness itself. Hence, the argument of private language and the passage from conditions of truth to conditions of assertability, which can accommodate statements of any kind. In *On Certainty*, Wittgenstein shows how “realist” and “idealist” cannot recognize the role of practical certainty in the logic of our language games. Regarding this logic, Wittgenstein points out that it both includes statements in the form of empirical propositions and cannot be described. The analysis of Moore’s proof of the external world allows us to understand why: the relevance of agreement in language consists merely in the fact that, usually, the assertion conditions for denials are not activated. Wittgenstein’s position, which combats the subjectivism shared by both the idealist and the philosophical realist by indicating that knowledge requires appeal to “procedures that establish something objectively,” succeeds, through this deflationary characterization of agreement, in circumventing both philosophical foundationalism and relativism by providing a profound insight into the nature of our language games.

Keywords: Realism, idealism, agreement, language games, certainties

En este trabajo nos ocuparemos del problema del realismo en el pensamiento de Wittgenstein. Seguiremos principalmente la reconstrucción de su itinerario filosófico que hace Alberto Coffa en su libro *La tradición semántica* (Coffa, 2003), como así también la reconstrucción de la estructura problemática del pensamiento maduro de Wittgenstein realizada por Saul Kripke en su ya clásico *Wittgenstein sobre reglas y lenguaje privado*. Para concluir, haremos algunas reflexiones sobre la naturaleza de la propuesta de Wittgenstein sobre el realismo, a partir del problema del acuerdo comunitario, deteniéndonos en el tratamiento que este problema recibe en *Sobre la certeza*.

1. Introducción: Wittgenstein en perspectiva

Recordemos que, según el relato de Kripke, su polémica reconstrucción del argumento del lenguaje privado se debe a su comprensión de que, si el argumento de Wittgenstein contra el lenguaje privado debía ser considerado una genuina novedad filosófica, entonces era necesario arremeter contra las condiciones de verdad semánticas en general, sean estas públicas o privadas. En efecto, Kripke señala que accedió a su reconstrucción del argumento wittgensteiniano contra el lenguaje privado constatando que:

Los lectores, ciertamente mi previo yo incluido, se han inclinado a menudo a preguntarse: ¿cómo puede él [Wittgenstein] probar que un lenguaje privado es imposible? ¿cómo es posible que yo tenga alguna dificultad en identificar mis propias sensaciones? Y si hubiera alguna dificultad ¿cómo podrían ayudarme ‘criterios públicos’? (Kripke, 1982, p. 60).

Kripke viene a decirnos que, si el argumento contra el lenguaje privado se plantea, como de hecho se planteaba, únicamente como una objeción a las identificaciones o constataciones privadas, en virtud de que no se pueden ofrecer condiciones de verdad mentalistas o subjetivistas, entonces *no hay manera de romper el círculo de las mismas a través de un examen o justificación pública*. Sin embargo, insiste Kripke, Wittgenstein desarrolla un argumento mucho más poderoso e interesante.

Acceder a la versión más interesante del argumento supone leer las *Investigaciones filosóficas* de manera diferente: lo que hasta entonces se había conocido como “el argumento del lenguaje privado”, concentrado en los párrafos 245-315 de *Investigaciones filosóficas* y considerado un problema específico de un lenguaje de las sensaciones, debe comprenderse como un caso particular del problema del “seguimiento de reglas” cuyo tratamiento despliega un argumento más general que afecta a la posibilidad del lenguaje como un todo. Kripke expresa este cambio de perspectiva de una manera muy sintética y aguda, indicando que la clave, tanto de la

discusión del seguimiento de reglas como de lo que hasta entonces se había conocido como “el argumento del lenguaje privado”, es la idea de que, si ‘correcto’ tiene sentido, entonces, como se indica en el §202 de las *Investigaciones filosóficas*, no puede darse el caso de que todo lo que a mí me parezca correcto sea, por definición, correcto. Además, Kripke señala que este pasaje ha sido erróneamente interpretado como si sugiriera que la falta de un hipotético criterio de corrección privado debe ser subsanada sin más por un criterio público. El cambio que Kripke imprime a la lectura de Wittgenstein se expresa claramente en el siguiente pasaje: “Wittgenstein parece estar más interesado en la pregunta ‘¿Tengo alguna razón para pensar que estoy todavía aplicando la misma regla?’ que en la pregunta ‘¿es correcta mi aplicación de la regla?’” (Kripke 1982, p. 29n).

Este cambio de énfasis está cargado de consecuencias. Se trata, nada menos, que, de un ataque fenomenal contra el realismo semántico, que arrastra, por extensión, al realismo epistemológico clásico. En efecto, el “realismo epistemológico clásico” es la posición filosófica que busca explicar, con un argumento coherente, tanto *la diferencia* como *la relación* entre nuestro conocimiento y la realidad. Este ha sido, probablemente, uno de los problemas cardinales de la filosofía.

En una sugerente lectura de la alegoría de la caverna de Platón, Arthur Danto (ver Danto 1968, pp. ix-xii, Platón 1992, 514a-521b) sugiere que Platón planteó el problema acerca de cómo un pensamiento que sólo sabe de sombras podría acceder a lo que hace que las sombras sean tales. La dificultad, según Danto, radica en que un enunciado como “son sólo sombras” no se podría explicar en términos de sombras. La relación de los cautivos con las cosas que pasan por detrás suyo podría ser representada con sombras proyectadas en la caverna, pero lo que se representaría de ese modo sería la relación de unas sombras con otras sombras diferentes, es decir, diferencias dentro de un mismo orden de realidad, y no la relación de las sombras con un orden de realidad diferente, sustancial.

Para sortear lo que parece requerir un salto lógico, Platón recurrió a símiles o a mitos, como la alegoría de la caverna, en los que las condiciones de la comprensión (en el caso de los esclavos encadenados: la fogata y el desfile de gente que transporta objetos que se proyectan en el fondo de la caverna) se presentan *desde afuera*, y por lo tanto, desde algo que está ubicado *más allá* de esas mismas condiciones, es decir, desde una situación en la que los límites de la comprensión ya han sido superados. El Platón de Danto parece así haber dado, dos pasos en uno. Por un lado, describió agudamente un problema interesantísimo: ¿cómo podemos comprender nuestras propias condiciones de comprensión? y, por el otro, no encontró mejor manera de enfrentarlo que violentando las condiciones de su planteamiento: intentó hacer comprensibles los límites de la comprensión presuponiendo una posición que está más allá de ellos, es decir, postulando un dominio de entidades que darían cuenta de nuestra comprensión.

Desde entonces, la postulación de entidades en ámbito filosófico se ha revelado como una tarea ingrata. En efecto, respecto del dominio de entidades propuesto por el filósofo, se pueden plantear los mismos problemas que respecto de las realidades o entidades que suscitaron la pregunta filosófica inicial: ¿cómo es posible comprenderlas/conocerlas? Una de las maneras en las que la filosofía ha lidiado con esta dificultad es modelar de antemano a estas entidades, propuestas como fundamento de toda inteligibilidad, de modo que armonicen con nuestra facultad de conocimiento, es decir, pensando a lo real como si fuera, desde el vamos, ideal o conceptual. De esta manera, se ha tejido una alianza entre realismo e idealismo. La caracterización de la filosofía platónica como “idealismo objetivo” testimonia esta alianza³.

3 Una mirada más cuidadosa a los textos de Platón muestra que acaso la lectura que realizamos siguiendo a Danto, aunque dotada de una amplia historia de efectos, esté dominada por una simplificación. Las lecturas de Platón que se inspiran en la relectura del pensamiento griego iniciada por Heidegger muestran que, sin que haya al respecto diferencias en los distintos diálogos platónicos, el momento en el que el *eídos* se pone o propone como ente (cuando se dice “el *eídos* es...” o “ser... es...”) debe comprenderse en el interior de una estructura textual y argumentativa más compleja. La fijación del

Si la historia de la filosofía puede concebirse como una nota al pie de la filosofía platónica, ello se debe a que en la secuencia de las diferentes posiciones podemos discernir una teleología inscripta insensiblemente en la ontología. La concepción filosófica de la realidad, o, para retomar nuestra terminología, la postulación de entidades en sede filosófica está dominada por el propósito de hacer comprensible su cognoscibilidad. La concepción metafísica de la realidad ha intentado responder por anticipado a la pregunta ¿cómo podemos conocerla?

Kant se opuso a estas teorías, no sólo en la *Crítica de la razón pura*, donde intentó hacer comprensibles los límites de la capacidad de conocer sin trascenderlos, sino también en la *Crítica del juicio*, donde denunció la íntima solidaridad entre realismo e idealismo, desnudando la “teleología metafísica” a la que nos referimos. Esta teleología es, para Kant, la tendencia de los filósofos a tomar como un hecho consumado el principio subjetivo, legítimo en la esfera de la reflexión, pero sólo en ella, que nos lleva pensar a la realidad como si hubiera sido hecha por una inteligencia superior para uso de la facultad de conocimiento (ver Kant, 1992, p.125, ver Cassirer 1993, cap.VI).

eidos como ente ocurre sólo por mor de su fracaso, ya que el continuado fracaso de la operación de fijación del *eidos* como un ente es lo que muestra al *eidos* verdaderamente como algo que no puede ser ente, es decir, es lo que muestra la diferencia entre el ser y el ente. Dicho de otro modo, la *akribeia*, el intento de definir o determinar exactamente qué es... y qué no es... sólo ocurre en el fracaso continuado del intento de fijar un criterio. La visión dominante de Platón y el platonismo a la que Danto habría cuajado en el período helenístico, posterior a Platón y Aristóteles, aunque posibilitado por el análisis aristotélico del tiempo como horizonte descalificado y por lo tanto infinito, que permite pensar la contingencia de todo límite. A partir de entonces la dualidad de aspectos interiores a la filosofía platónica se vuelve una dualidad exterior, propia de posiciones filosóficas diferenciadas, dando lugar a una posición dogmática, donde el *eidos* aparece como ente, y a una posición escéptica, que reinterpreta la búsqueda de la *akribeia*. La visión de Danto responde a una lectura tradicional de los diálogos platónicos. (Ver Martínez Marzoa, 2010, pp. 87-116)

2. El itinerario filosófico de Wittgenstein a la luz del problema del realismo

A nuestro entender, Wittgenstein estuvo preocupado tempranamente por el problema que acabamos de describir, llamémoslo el problema platónico-kantiano del realismo. En efecto, en el *Tractatus* Wittgenstein parece haberle dado un giro al problema que en Platon hacía que, para comprender lo comprensible, o pensar lo pensable, se precisara también comprender lo incomprensible o pensar lo impensable. Al proponer la idea de que el límite a lo pensable podría trazarse internamente, aunque indirectamente, mediante la expresión de los pensamientos en la proposición, Wittgenstein eludió el escollo platónico (y también kantiano de acuerdo a ciertas interpretaciones de la “cosa en sí”), señalando una vía de acceso a la diferencia entre lo pensable y lo impensable que no requería *pasar por* (es decir *pensar*) lo impensable. La relación entre la realidad y su figura, lo que hace posible la comprensión y el conocimiento de la realidad, la forma lógica, es elusiva, no se la puede enunciar, y por lo tanto tampoco se la puede conocer, pero la misma se muestra en nuestro uso del lenguaje y se puede clarificar a partir del mismo.

Desde el *Tractatus* y durante su período intermedio, Wittgenstein encontró que la diferencia entre realismo e idealismo, o solipismo, no podía expresarse, sino sólo mostrarse. Así Wittgenstein, en una clase dictada durante este período, sostenía que los idealistas “...están en lo correcto en lo relativo a que nunca trascendemos la experiencia. La división mente/materia es una división *en* la experiencia. Los realistas tienen razón al insistir en que las sillas existen.” (Wittgenstein, 1980, p. 80, citado en Coffa, 2003, p. 245) La dificultad radica en que *en la experiencia*, por así decirlo, sólo se pueden trazar diferencias interiores a la misma, como la diferencia entre una silla *experimentada como real* y la alucinación, es decir, la *experiencia alucinatoria* de una silla, que poseen como criterios distintivos ciertas modalidades de la experiencia (la constancia de la experiencia de la silla real *versus* la inconstancia de experiencia de la silla alucinada, por ejemplo), pero no la diferencia absoluta que tanto el idealista como el realista quieren trazar entre “real”

y “no real”. No estamos lejos, como vemos, del problema platónico de un lenguaje de meras sombras y su incapacidad para hacer referencia a una realidad sustancial.

En el §58 de las *Observaciones filosóficas*, Wittgenstein (1997) intentó, siguiendo una sugerencia de Lichtenberg, construir un lenguaje en el cual los pronombres personales, en particular la primera y la tercera persona, pudieran eliminarse sin pérdida de contenido informacional. En este lenguaje, sostiene Wittgenstein, cuando él mismo, L.W., tiene dolor, se dirá, “hay dolor”, en cambio, de un tercero, N.N., sólo se podrá decir que se comporta de tal o cual manera, por ejemplo: “N.N. se comporta como L.W. cuando hay dolor”. En este lenguaje, L.W. ocupa una posición privilegiada, un lugar central. Sin embargo, puesto que hay otro lenguaje en el que N.N. asume el papel de “centro” que antes le correspondía a L.W., la enunciación de “Hay dolor” por L.W. se traducirá al lenguaje que privilegia a N.N. como: “L.W. se comporta como N.N. cuando hay dolor”. Entre los diferentes lenguajes, es decir, los lenguajes que tienen a distintas personas como centros, el que me tiene a mí mismo en un lugar especial posee un estatus privilegiado..., para mí mismo. Esto permite, según Wittgenstein, comprender aquello que el solipsista desea poner de manifiesto, pero, sin embargo, Wittgenstein cree que la característica de este lenguaje que el idealista o el solipsista valora sobre todas las cosas (el estatuto privilegiado del sujeto que enuncia en cada caso) no puede, para desgracia del solipsista, expresarse lingüísticamente en ese lenguaje, aunque dicha característica se muestre en cada circunstancia en la que ese lenguaje es utilizado.

De acuerdo con esta comprensión de la evolución de su pensamiento, Wittgenstein condujo su reflexión filosófica guiado por el problema del realismo, orientándose en su intento de eludir las dificultades del realismo clásico, es decir, evitando ponerse en la obligación de ofrecer un discurso acerca de la diferencia y la relación entre nuestro conocimiento y la realidad. Sin embargo, es evidente que la problemática del realismo organiza las posiciones que venimos de comentar. En efecto, en el *Tractatus* encontramos una

conceptualización de la diferencia y la relación entre la expresión de nuestros pensamientos y la realidad: se trata de hechos diversos (la proposición y el hecho que ésta figura o representa son, ambos, hechos independientes uno de otro) vinculados por una relación de isomorfismo. Sin embargo, esta “solución al problema del realismo” está construida allí de manera tal que la misma escamotea la posibilidad de otorgarle sentido a un pretendido discurso filosófico que debería hablar de esta relación. En las posiciones del período intermedio que acabamos de comentar, la distancia entre nuestro pensamiento y la realidad se anula, la experiencia parece darnos la realidad directamente, pero al costo, para nada desdeñable, de que la realidad última no se distinga de los *sense data*.

Esta breve reconstrucción del trayecto filosófico de Wittgenstein es necesaria como trasfondo para apreciar lo que la lectura de Kripke ayuda a poner de manifiesto en la filosofía del austríaco: la formulación de un problema de correspondencia precisamente allí donde nunca se había concebido que pudiera llegar a plantearse. Este problema que, como indicamos, es tan viejo como la filosofía, adquirió un sesgo muy particular en la filosofía moderna al adoptar como punto de partida a la conciencia. Desde entonces, tomó la forma de poder explicar cómo es posible, si acaso, ofrecer alguna garantía de que las cosas son como nos parecen, puesto que nuestra aprehensión de la realidad siempre está mediada por las condiciones que impone nuestra conciencia⁴. Sin embargo, en este

4 Esta observación requiere algunas precisiones. En efecto, para una lectura que insista en que la obra fundamental de Descartes son las *Regulae ad directionem ingenii*, la filosofía de Descartes no parece estar expuesta a este problema sino por una inconsistencia o, cuando menos, una inconsecuencia del propio Descartes. Descartes indica que todas las ideas tienen “realidad objetiva”, puesto que su ser ideas consiste en la “realidad objetiva”, entendiéndolo por ello que el *qué* de las ideas consiste en su ser o estar puestas ante la mente. Esto constituye una operación mayúscula de redefinición, ya que, para el pensamiento escolástico, “realidad objetiva”, lo mismo que “objeto” (*objectum*), significaban “ser de razón”, comprendido éste como algo opuesto al “ser real” o “realidad en sí”. En cambio, para Descartes la “realidad objetiva” o el *objectum* son ambos el objeto de pensamiento, pero sustrayendo el mencionado contraste con una realidad en sí, extramental. Mediante esta redefinición cartesiana, el *objectum* pasa a ocupar todo el campo de lo que es. En ese sentido, al concebir Descartes al ser como certeza, esto es, al concebir como real a aquello que, estando presente en el pensamiento, resiste a la

marco no parecía posible plantear una duda acerca de lo que se nos presenta o aparece, acerca de lo dado, convicción que las posiciones intermedias de Wittgenstein testimonian de manera ejemplar⁵.

3. Wittgenstein sobre reglas y lenguaje privado

El Wittgenstein que podemos leer a través de Kripke, como mencionamos, encuentra un problema de correspondencia en el punto preciso en el que se suponía que el mismo estaba exceptuado. Yo mismo no tengo dudas en este momento respecto al hecho de que ahora veo verde, tengo una sensación de verde, pero ¿poseo

duda apareciendo de manera clara y distinta ante la mente, Descartes no estaba haciendo una opción o un recorte en el contenido de lo real, una selección de entre los entes disponibles, privilegiando algunas cosas en el mobiliario del mundo como suele indicar una mala metáfora, es decir, quedándose con el pensamiento y excluyendo a las cosas. La operación de redefinición de *objectum* y “realidad objetiva” por Descartes se comprende mejor como una redefinición del sentido del ser o de lo real, como una definición exhaustiva del ámbito de lo que es ente. Esto es así a tal punto que las distinciones que podrían parecer perdidas, aquellas distinciones que parecen requerir de una realidad extramental, como por ejemplo la distinción entre “interior” y “exterior”, reaparecen inmediatamente en el pensamiento de Descartes: la percepción clara y distinta del contenido mental “extensión” nos da la *exterioridad*, extensa, y la percepción evidente del contenido “yo pienso” nos da la *interioridad*, inextensa. Sin embargo, en el momento de demostrar la existencia de Dios, esto es, al intentar mostrar que la mente no puede dudar de la existencia de Dios y que por lo tanto Dios existe, Descartes complica el esquema ontológico fundamental de la certeza, apelando a algunos elementos de la ontología medieval, en particular a la noción de “realidad formal”, sin interrogarse a fondo sobre lo que implican estas nociones. En consecuencia, Descartes introduce, a través del concepto de “realidad formal”, el concepto de una realidad “en sí” o de una “substancia”, que es ajeno a su planteamiento ontológico estricto, el de las *Regulae*, es decir el de la certeza. (Ver Martínez Marzoa, 1984, pp. 49-92)

- 5 A este respecto las reflexiones fenomenológicas de Hegel, según las cuales la conciencia siempre tiene la pauta en sí misma, son ejemplares. El problema para Hegel consistía en que cualquier hecho o en sí se convertía inmediatamente, en un en sí para la conciencia: “[la conciencia] no puede, por así decirlo, mirar por atrás para ver como es [el objeto], no para ella sino en sí, por lo cual no puede examinar su saber en el objeto mismo» (1971, p. 58, ver Karczmarczyk 2007). Para el Wittgenstein de Kripke el problema es diametralmente opuesto, ya que no consiste en la imposibilidad de aprehender un en sí para que se desempeñe como pauta o criterio, sino en cómo un en sí, captado adecuadamente por la conciencia, podría constituirse, es decir, funcionar, con una pauta o criterio. Para un tratamiento de este punto del pensamiento de Hegel en relación con Wittgenstein, ver Karczmarczyk 2011, p. 113n.

una justificación para esta seguridad? Ahora bien, ¿a qué viene esta duda acerca de lo patente? ¿no es acaso lo patente aquello de lo que no cabe dudar mientras sea patente? Las preguntas son oportunas porque nos ayudan a destacar que hay una manera de interpretar a Wittgenstein que es sensible a estas consideraciones, de manera que ayuda a comprender la manera peculiar en la que se introduce una distancia o duda sobre la capacidad de legitimación de la patencia de lo patente. Parfraseando la caracterización kripkeana del “problema de Wittgenstein” que ya citamos, el mismo sería así en este caso: ¿Tengo alguna garantía de que lo que ahora quiero decir con ‘verde’ se corresponde con lo que quise decir con ‘verde’ hasta ayer? (ver Kripke, 1982, p. 58)⁶. Esta manera de preguntar es muy interesante porque no hace descansar el argumento en limitaciones de nuestras facultades cognoscitivas, que se conceden infalibles en el dominio en el que se plantea la pregunta de acuerdo con consideraciones similares a las que hicimos a propósito de la patencia de lo patente. Lo que se pregunta es de qué manera, sin menoscabo alguno de nuestra seguridad de ayer al utilizar ‘verde’, nuestro uso presente de ‘verde’ no constituye una desviación, como sería el caso si nuestro uso anterior de ‘verde’ hubiera estado ligado al significado *verzul* que “se aplica a cosas verdes hasta ayer y a cosas azules a partir de hoy”. Kripke indica que, si esta seguridad posee un rol epistémico, es decir, es la manifestación de un saber, entonces debería ser posible justificarla.

La pregunta por un cambio en el uso es, entonces, una manera de interrogar por las condiciones de verdad que supuestamente constituyen el significado de un término, a las que podríamos llamar “condiciones de verdad semánticas”. La dificultad no radica en que nuestro acceso defectuoso a las “condiciones de verdad semánticas” mismas haga poco confiables nuestros juicios, sino en que, suponiendo que nuestro acceso las mismas es confiable, cualquier hecho, proceso o cosa que identifiquemos con las “condiciones de

6 Más precisamente: “¿Quién puede decir que en el pasado no quise decir *verzul* [*grue*] con ‘verde’, de manera que ahora debería llamar al cielo y no a al césped ‘verde’?” Kripke 1982, p. 58.

verdad semánticas” de un enunciado —este es el primer paso del argumento— no contiene indicaciones que permitan desalojar las hipótesis del tipo *verzul* y justificar la seguridad con la que estamos inclinados a obrar al calificar de “verde” al césped en este momento. El segundo paso del argumento consiste en generalizar esta conclusión, estableciendo que, sea cual sea el hecho que identifiquemos con las condiciones semánticas, incluso si es un hecho que se presenta ahora de manera patente, cuyos contornos de hecho no se discuten, no contiene indicaciones sobre cómo debemos obrar. Vistas las cosas de este modo, nuestra seguridad no sería otra cosa que una inclinación bruta. Dicho de otra manera, se concluye que no hay ni puede haber condiciones de verdad semánticas.

Traducido al planteamiento tradicional del argumento del lenguaje privado, esto implica que el cuestionamiento de las condiciones de verdad semánticas mentalistas subjetivistas (o criterios privados) posee un efecto de arrastre, lo que lleva a que las consecuencias de este cuestionamiento se manifiesten luego en la propuesta de condiciones de verdad semánticas objetivas (un criterio público). Abierta la caja de Pandora, cuestionadas las condiciones de verdad mentalistas —que es lo que hacía el argumento clásico del lenguaje privado— no hay modo de cerrarla apelando a condiciones de verdad públicas. En otros términos, bajo esas líneas no hay un argumento coherente contra el lenguaje privado.

Ahora bien, lo que Kripke vino a explicitar es que el argumento contra el lenguaje privado de Wittgenstein no requiere cerrar la caja de Pandora, es decir, que el argumento no es un rechazo de una clase de condiciones de verdad semánticas particulares (mentalistas subjetivistas) realizado a favor de la promoción de condiciones de verdad de otra clase (lo que implicaría pensar, de acuerdo a la alternativa planteada por Kripke en el párrafo citado más arriba, que el argumento del lenguaje privado está regido por la pregunta: ‘¿es correcta mi aplicación de la regla?’), sino un rechazo general de las condiciones de verdad semánticas (lo que supone una respuesta negativa al otro cuerno de la alternativa: “¿Tengo alguna razón para pensar que estoy todavía aplicando la misma regla?”).

No podemos reconstruir aquí el argumento de Kripke, nos conformaremos por ello con recordar su estructuración en un *desafío* escéptico, una *conclusión* escéptica, una *paradoja* escéptica, y una *solución* escéptica.

El *desafío escéptico* requiere buscar un hecho que justifique la seguridad o la convicción con la que creo estar actuando de acuerdo con una regla. La *conclusión escéptica* establece el carácter deficitario de cualquier hecho propuesto para justificar mi seguridad de que estoy aplicando una regla. La *paradoja escéptica* establece que, en la medida en que pensemos la significatividad de nuestras expresiones en términos de condiciones de verdad semánticas, no hay diferencia entre querer decir una cosa u otra o no querer decir nada en absoluto, lo cual es obviamente paradójico o autocontradictorio. La *solución escéptica* ofrece una salida a la paradoja, sobre la base de condiciones de significatividad alternativas, elucidando la manera en la cual el dato inicial del desafío, la seguridad o la convicción subjetiva, puede ubicarse en ese marco alternativo: el de las *condiciones de aseverabilidad o de justificación*, para ofrecer, ya no una justificación de la normatividad de nuestro discurso, que es lo que se buscaba inicialmente a través de las condiciones de verdad semánticas, sino una elucidación del funcionamiento de nuestro discurso normativo.

La propuesta que Kripke lee en Wittgenstein hace que, luego del argumento escéptico, la convicción o la seguridad en el uso de las palabras, se vea como una forma de obediencia ciega, carente de una orientación final. La solución escéptica acoge este resultado, al menos inicialmente, y a partir de allí realiza su reconstrucción del discurso semántico normativo. Las condiciones de aseverabilidad en primera persona establecen que un individuo, pongamos por caso a Jones, puede considerar como válidos los pasos de una regla aquellos que se siente inclinado o confiado a dar. También establece que otro individuo, digamos Smith, puede hacer enunciados en tercera persona acerca de la corrección del proceder de Jones si éste da respuestas semejantes a las que Smith mismo se sentiría inclinado a dar en circunstancias similares, y puede declarar inco-

rrecto el proceder de Jones si éste da respuestas alejadas de las que Smith se siente inclinado a dar.

Kripke destaca que condicionales semánticos como: “Si Jones sigue la regla de la adición entonces responderá 125 a un problema como ‘ $57+68=?$ ’” funcionan de modo contrapuesto. Es decir, que, en última instancia, lo que cuenta es que, si Jones no responde ‘125’, entonces Smith dirá que no sigue regla alguna o cuando menos que no sigue la misma regla que él con ‘+’. En un contexto en el que haya concordancia u homogeneidad en los juicios de la comunidad, la coincidencia de unos con otros determinará la inclusión o exclusión de los individuos en los distintos juegos de lenguaje que se practican en la comunidad.

Ahora bien, ¿qué relación guarda esta propuesta del Wittgenstein maduro con el problema del realismo, que, como hemos visto, estructura las diferentes posiciones que este autor adoptó a lo largo de su trayectoria? Son conocidas las objeciones dirigidas a esta propuesta por su carácter presuntamente antirrealista, basado en el proyectivismo de corte humeano en el que, supuestamente, se inspira Wittgenstein. Incluso se ha argumentado que este antirrealismo sería autorrefutatorio.

En su recomendable trabajo exegético sobre la interpretación de Wittgenstein por Kripke, Martin Kusch se formula una pregunta crucial para comprender cómo puede sortearse la dificultad planteada frecuentemente acerca de las consecuencias autorrefutatorias del antirrealismo que Kripke le atribuye a Wittgenstein en su lectura. La pregunta de Kusch es sencilla: ¿para quién es paradójica la paradoja? (Kusch 2006, p. 15). Reflexionar sobre esta pregunta permite ajustar el alcance del adjetivo ‘escéptica’ en la expresión “solución escéptica”. En efecto, la “solución escéptica” podría ser caracterizada de este modo por *ser propuesta por un escéptico*, o también podría serlo debido a *ser la respuesta a un escéptico* o a un problema escéptico. En el primer caso, nos enfrentaríamos a las dificultades del antirrealismo que han sido señaladas tantas veces, el escéptico antirrealista queda atrapado en una paradoja. La conclusión escéptica, que indica que “No puede haber algo así como

significar una cosa con una palabra” (Kripke 1982, p. 54) es entonces paradójica: si la misma es verdadera, entonces sus palabras no significan nada, y ella misma no es ni siquiera un candidato a ser verdadera o falsa.

Sin embargo, concebida de la segunda manera, la solución escéptica debe ser vista como una forma de antiescepticismo diagnóstico, es decir, como una respuesta al escéptico que planteó el desafío. Esta respuesta consiste en rechazar las presuposiciones cruciales del desafío, en particular la tesis de que la significatividad de las afirmaciones semánticas se derive de su correspondencia con hechos, o que su significado esté dado por sus condiciones de verdad (ver Kripke 1982, p. 66). Aquí es donde interviene la pregunta “¿para quién es paradójica la conclusión escéptica?”. De hecho, en la medida en que el argumento escéptico es una larga *crítica inmanente* de un conjunto de presuposiciones compartidas por el realista y su retador escéptico, la conclusión escéptica sólo resulta ser paradójica para quienes se comprometen con esas presuposiciones.

La solución escéptica, entonces, como respuesta diagnóstica, abandona el conjunto de presuposiciones que llevaron a la paradoja, particularmente la idea de que las oraciones semánticas adquieren significado en función de sus condiciones de verdad, y provee condiciones alternativas: se trata de condiciones *aproximadas* (del tipo, “...es *a menudo* necesario, y *frecuentemente* suficiente...” ver Kripke, 1982, pp. 90-91, ver Kusch 2006, p. 27). Si bien Kripke las denomina “condiciones de aseverabilidad”, las mismas se aplican a cualquier clase de oraciones (órdenes, preguntas, expresiones de sentimientos, etc.).

Los elementos de esta solución son conocidos:

(i) *primitivismo de los juicios semánticos*: las condiciones de aseverabilidad en primera persona establecen que un individuo, Jones, puede dar como pasos válidos de una regla aquellos que se siente inclinado o confiado a dar; y

(ii) *dualidad de perspectivas*, otro individuo, Smith, puede hacer enunciados en tercera persona acerca de la corrección del proceder de Jones si éste da respuestas semejantes a las que él mismo

se siente inclinado a dar en esas circunstancias, y hacer enunciados acerca de la incorrección del proceder de Jones si éste da respuestas alejadas de las que Smith mismo se siente inclinado a dar.

El primitivismo de las inclinaciones y la dualidad de perspectivas constituyen algo así como el *armazón formal* de la solución escéptica. Sin embargo, la clave de esta solución radica en otros conceptos que otorgan sustancia a dicho armazón formal, permitiéndonos comprender el rol que el mismo desempeña en nuestras vidas. Se trata de los conceptos de *concordancia*, *forma de vida* y *criterio*.

El concepto de *concordancia* hace comprensible que la dualidad de perspectivas tenga alguna eficacia y como así también la utilidad de atribuir conceptos y reglas de unos a otros con la expectativa de que se comporten de una cierta manera. En el marco de una fuerte concordancia en nuestros juicios, las expectativas que nos formamos sobre los demás imponen una *restricción eficaz* sobre los comportamientos de los diferentes individuos. No cualquier respuesta será admitida como válida, lo que refuerza la tendencia hacia la homogeneidad (ver Kripke 1982, pp. 93, 96-98)⁷. La manera en la que estas respuestas concordantes se entrelazan con las diversas actividades que realizamos constituye lo que llamamos nuestra *forma de vida* (ver 1982, p. 96).

El concepto de *criterio* elucida los modos en los que alcanzamos la concordancia. En efecto, como vimos, la dualidad de perspectivas requiere que haya maneras de comprobar si alguien está siguiendo una regla que sean diferentes a su declaración confiada a decir que la está siguiendo.

7 Es importante destacar que la “solución escéptica” no requiere una caracterización sustantiva de la concordancia u homogeneidad en los juicios. En la medida en que la elucidación de las condiciones de aseverabilidad funcionan de manera contrapuesta (“si no responde como nosotros, entonces no sigue la regla”), podemos pensar que una comunidad homogénea es aquella en la cual las condiciones de aseverabilidad para las denegaciones de la forma “Tal o cual no sigue la regla” no se activan, al menos para ciertos casos. Bajo esta luz, las consideraciones del Wittgenstein de Kripke pueden extenderse de una manera sugerente a *Sobre la certeza*, ver Wittgenstein 1991. Sugerimos un desarrollo de este punto más adelante en este trabajo.

Detengámonos un momento en el concepto de *criterio*. Lo primero que debemos señalar es que no hay una manera homogénea de establecer la concordancia para todos los usos del lenguaje, sino diferentes maneras que corresponden a diferentes dominios de discurso (los casos analizados por Kripke son criterios para objetos externos, estados internos y para las matemáticas). Estas diferencias, dice Kripke, son una parte primitiva de nuestros juegos de lenguaje. Cuando indicamos que se trata de una parte primitiva, queremos indicar que las condiciones alternativas, las condiciones de aseverabilidad (esto es, como hemos dicho, condiciones *a menu-do* necesarias y *frecuentemente* suficientes) son aquí las condiciones originales y no un ideal resignado, como podría hacernos creer una lectura descuidada de la marcha del argumento.

Por ejemplo, podemos observar cómo algunos elementos, que permanecen materialmente idénticos en los distintos momentos de la exposición cambian su estatuto. Sea 125 es la respuesta a la pregunta “¿ $57+68=?$ ”, o el enunciado “Esto es verde” dicho ante una muestra de este color. Bajo la concepción del significado en términos de condiciones de verdad, estos ejemplos parecen ser actos de obediencia guiados por un estado mental, inmune a la duda cartesiana. Bajo la conclusión escéptica, aparecen como inclinaciones brutas, injustificables⁸. Vistos desde el marco de la solución escéptica, el hablante está autorizado a proferirlos y si resulta que los mismos aparecen en circunstancias en las que los demás podrían concordar con estos enunciados, serán calificados como casos de seguimientos de reglas.

La noción de criterio, tal como resulta elucidada en el marco de la solución escéptica, cubre las circunstancias especificables, en principio distintas de la declaración confiada del hablante, mediante las cuales otros pueden evaluar si sigue o no una regla. Las circunstancias deben ser diferentes a la declaración confiada del hablante, ya que de lo contrario recaeríamos en el lenguaje privado,

8 Ver Wittgenstein 1991, §110.

es decir, en un lenguaje en el que todo lo que le pareciera correcto al hablante sería, por definición, correcto.

La concepción escéptica de los criterios no responde al mismo problema que aparecía en la elucidación realista robusta, que era el problema de las excepciones. En efecto, cualquier formulación de un criterio, que típicamente correlaciona un fenómeno de tipo A y un fenómeno de tipo B, por ejemplo, que llevarse la mano a la mejilla sea una manifestación de dolor de muelas, se veía impelida a introducir una cláusula, la de las “circunstancias normales” (como la que especifica que dicha conducta debe aparecer en un contexto serio u ordinario y no, por caso, en una obra de teatro), para salvar las excepciones que inevitablemente aparecían (ver Albritton, 1968). La especificación de las circunstancias normales p de los contextos serios u ordinarios, como el lector habrá advertido, no hacía sino desplazar el problema.

Lo interesante del caso es que en el marco de la solución escéptica la noción de criterio no precisa responder a este problema. El *quid* de la solución escéptica consiste en ofrecer una versión comunitaria en la que el acuerdo o concordancia no tienen una función normativa o epistémica. La concordancia ya no es la costumbre o el “modo acostumbrado” al que se apela para dirimir disputas (como ocurre con las versiones comunitarias de Rhees, Malcolm y Winch), sino que es descripto meramente como un hecho bruto contextual que no entra en la dimensión de la justificación. Reparemos en el hecho de que en las condiciones de aseverabilidad solo se menciona el *acuerdo o concordancia interpersonal*, presuponiendo que los individuos ya están por su cuenta inclinados a dar una respuesta a un problema determinado. Dicho de otra manera, el acuerdo o concordancia en la solución escéptica cumple una función meramente *causal*, a través de un argumento que indica que, en las diversas interacciones en las cuales se desarrolla nuestra vida, aparecen *expectativas determinadas*.

Por ejemplo, cuando suponemos que un almacenero domina el concepto de adición, esperamos que sume nuestros gastos de la misma manera en que lo haríamos nosotros. El argumento causal

indica que estas expectativas, ya que no son compatibles con cualquier respuesta que el individuo al que se le atribuye el dominio de un concepto pudiera dar (ver Kripke 1982, p. 93) imponen una restricción eficaz sobre su comportamiento. A través de su comportamiento, los individuos ponen en juego su dominio de diversos conceptos, y si éste fuera puesto en duda, podrían ser apartados de ciertas prácticas.

Hay buenas razones para no mencionar al “modo acostumbrado de actuar” en las condiciones de justificación o de aseverabilidad, ya que una elucidación del problema del seguimiento de las reglas que apele al mismo no haría sino apelar a la relación tipo-caso sería irremediabilmente circular⁹. Ello no quiere decir que “el modo acostumbrado de actuar” o el “acuerdo comunitario” no cumpla un papel en la solución escéptica, sino que se trata de una función de otro tipo. El acuerdo comunitario influye *causalmente* sobre las inclinaciones de los distintos individuos. Como lo indica Kripke: “... nuestra autorización para decir los unos de los otros que queremos decir adición mediante “+” es parte de un “juego de lenguaje” que se sostiene a sí mismo sólo debido al hecho bruto de que generalmente concordamos.” (1982, p. 97).

En última instancia, el modo acostumbrado forma parte de la *ontogénesis* de las inclinaciones confiadas de cada individuo que participa en un juego de lenguaje (este es el elemento causal) pero es ortogonal respecto de la justificación de las atribuciones particulares (donde sólo ingresan las inclinaciones de quienes realizan los juicios). Los hablantes realizan sus atribuciones sin dudar, siguiendo

9 Nos adelantamos a despejar una suspicacia que podría presentarse. En efecto, el concepto de “expectativas” podría llevar a pensar que la solución escéptica requiere de una suerte de anticipación del futuro de la clase que el propio argumento escéptico mostró que no puede proveerse. Creemos sin embargo que dicho concepto es susceptible de recibir una interpretación en el marco de la solución escéptica. Así, diremos que, si Jones no está inclinado a sancionar la corrección o incorrección del comportamiento de Smith respecto a la coincidencia o no de las respuestas de Smith con que el mismo Jones daría en situaciones similares, entonces no domina el concepto en cuestión. Dicho en otros términos, el concepto de “expectativas” es solidario con la reinterpretación de la seguridad en términos de confianza en el marco de la solución escéptica.

do sus inclinaciones confiadas, sin necesidad de consultar el comportamiento de otros (ver Kripke 1982, p. 111).

Un juicio que niegue que un individuo domina un concepto puede implicar el apartamiento del mismo de ciertas prácticas en las que el dominio de dicho concepto se entrelaza con la realización de otras actividades. La inquietud sobre el alcance del anti-realismo de Wittgenstein en la interpretación de Kripke se centra precisamente en este punto. De acuerdo a esta inquietud, a la solución escéptica se le presentaría el siguiente problema: al negar que las atribuciones semánticas enuncien hechos, acabaría comprometida con una posición proyectivista acerca del significado. Según el proyectivismo, atribuir un significado equivale a proyectar una actitud sin ningún contenido de verdad.

Una interpretación de este tipo, proyectivista o no-factualista, ha sido favorecida por la analogía que Kripke traza entre las posiciones de Wittgenstein y la solución proyectivista que Hume le da al problema de la causalidad. De acuerdo a Hume, la causalidad no corresponde a nada objetivo, sino que tiene que ver con la manera en que experimentamos la sucesión regular entre clases de fenómenos. La causalidad, para Hume, no es un rasgo del mundo, sino un rasgo que nuestra mente *proyecta* sobre el mismo. La solución escéptica, al negar que las aseveraciones semánticas enuncien hechos y destacar su rol en nuestras vidas (otorgar, conservar o denegar estatus sociales), ha sido comprendida de manera análoga, como una propuesta proyectivista. Las atribuciones semánticas no harían a fin de cuentas otra cosa que expresar las actitudes, de confianza o desconfianza, que depositamos unos sobre otros. Frente a esta posición se ha señalado que una postura no factualista acerca del significado no posee un carácter local, acotado a una región, sino que adquiere, necesariamente, un carácter global, y en consecuencia se acaba refutando a sí misma (Wright 1984, p. 769).

Sin embargo, una lectura más atenta de algunos pasajes del capítulo 3 del libro de Kripke, propuesta por intérpretes como Byrne (1996), Wilson (1998, 2002) o Kusch (2006, cap. 5), muestra

que es posible desarrollar una lectura factualista de la solución escéptica. Estos pasajes, en los que Kripke analiza y descarta un posible conflicto entre la conclusión escéptica y el lenguaje ordinario (1982, p. 69), adscribe a Wittgenstein un compromiso con una versión de la teoría de la verdad como redundancia (1982, p. 86), o contrasta la posición de Wittgenstein con el finitismo y el conductismo (1982, pp. 106-107), nos permiten arribar a una distinción entre dos tipos de factualismo: un factualismo robusto, inflacionario, concebido según las líneas del realismo clásico, atacado por el argumento escéptico, y un factualismo mínimo, deflacionario, compatible con la solución escéptica.

La clave del factualismo deflacionario consiste en señalar que las condiciones alternativas, las condiciones de aseverabilidad, *pueden alojar oraciones de cualquier forma*, por ejemplo, expresiones de la forma: “El hecho es que Jones quiere decir la adición con tal y cual símbolo”, la cual no sólo es adecuada, sino que “posee usos perfectamente ordinarios” (Kripke 1982, p. 69). La solución escéptica, aunque no retiene las condiciones necesarias y suficientes características del realismo clásico, no tiene nada que objetar al uso de oraciones de la forma “Es un hecho que...”. En otros términos, en esta lectura la solución escéptica trae aparejada, a través de la descripción de condiciones de aseverabilidad aproximadas para las oraciones relevantes, una concepción deflacionaria de la verdad, de los hechos y de las proposiciones.

4. Realismo e idealismo en *Sobre la certeza*

Podemos pasar ahora considerar brevemente *Sobre la certeza*, el texto tardío en el que Wittgenstein analiza problemas epistemológicos y en el que las figuras del realista y del idealista, con las que nos topamos al analizar el período intermedio de su pensamiento, aparecen bajo una nueva luz. Como vimos, Wittgenstein sostenía que el idealista o solipsista y el realista tenían ambos su cuota de razón. Sin embargo, se trataba por cierto de una cuota de razón un tanto pírrica, ya que el idealista no podía dejar de reconocer que nuestra experiencia es de objetos reales y de otros sujetos, sin que ningún

rasgo de la experiencia indique que esta pertenece a un yo o a un sujeto. Por su parte, el realista se veía obligado a reconocer que la distinción entre mente y materia es una distinción que se traza en la experiencia. El argumento del lenguaje privado, leído como el problema del seguimiento de reglas, afecta algunos presupuestos de estas posiciones. En efecto, al despojar de sus pretensiones constitutivas a cualquier dominio ubicado más allá de la práctica del lenguaje, parece darle la razón al §126 de *Investigaciones* según el cual todo lo relevante está a disposición y aquello que, acaso, esté oculto, carece de relevancia. El lenguaje parece así no tener por espesor más que su propia superficie.

Para observar estas transformaciones de las posiciones antagónicas de la contienda filosófica, no encontramos mejor punto de partida que el §90 de *Sobre la certeza*, donde Wittgenstein expone los presupuestos compartidos por las posiciones en disputa. Lo que nos ofrece el §90 es nada menos que la imagen o figura (*Bild*) del conocimiento contra la que Wittgenstein combate a lo largo de las observaciones reunidas en este libro. Este es un párrafo clave, en nuestra opinión, porque su función es análoga a la de la figura agustiniana con la que abren las *Investigaciones filosóficas*. Como es sabido, allí Wittgenstein cita a Agustín, quien en su intento de recordar el proceso por el cual adquirió el lenguaje coloca a una experiencia personal, el “reparar” o “darse cuenta”, como el fundamento de la adquisición de la lengua materna, es decir, de la comprensión lingüística. Esta imagen tiene como consecuencia postular la antecendencia del sujeto de la comprensión respecto de la práctica del lenguaje. En un escrito temprano, pero aún vigente de la hermenéutica wittgensteiniana, Stanley Cavell resumía magistralmente el problema persistente de las *Investigaciones* con la pregunta, “Must we mean what we say?” [¿Tenemos que querer decir lo que decimos?]. Es conveniente enfocar la imagen o figura que Wittgenstein nos presenta en el §90 de *Sobre la certeza* a la luz de una clave hermenéutica semejante:

“Sé” tiene un significado primitivo análogo al de “Veo” (“*Wissen*” [Saber], “*Videre*» [Ver]) y relacionado con él. Y “Yo sabía que estaba en la

habitación, pero no estaba” es análogo a “Le he visto en la habitación, pero no estaba”. Diríamos que “Sé” expresa no mi relación con el sentido de una proposición (como “Creo”), sino mi relación con un hecho. Así que incorporamos el *hecho* a mi conciencia. (También aquí está la razón para decir que no se sabe nada en absoluto de lo que sucede en el mundo externo, sino sólo lo que ocurre en el dominio de los denominados “datos sensoriales”.) Esto nos daría entonces una imagen del conocimiento {*Ein Bild das Wissen wäre dann...*} como la percepción de un proceso externo por medio de rayos visuales que lo proyectan, tal como es, en el ojo y en la conciencia. Pero la pregunta que en este punto surge es la de si también podemos estar seguros de esta proyección. Lo que esta *representación* muestra es la imagen {*Bild*} que nos hacemos del conocimiento, pero no lo que le sirve de fundamento. (Wittgenstein 1991, §90, traducción modificada, los agregados entre {} son nuestros).

Este párrafo plantea varias cuestiones articuladas. Comencemos por las más generales. Wittgenstein presenta una imagen o figura que contiene la problemática de la teoría tradicional del conocimiento. Encontramos allí el foco colocado sobre un sujeto individual que sostiene todo el argumento (el conocimiento aparece como análogo a la percepción, la conciencia como análogo al ojo). Acto seguido se plantea la pregunta sobre las garantías que tenemos para depositar nuestra confianza en lo que se nos presenta a la vista o a la conciencia como proyección de un proceso externo a la misma. En otras palabras, se plantea la cuestión por la adecuación con la que hemos aprehendido, o podemos aprehender, el mecanismo de la proyección. Esta pregunta da paso a una serie de soluciones, como el desplazamiento desde el sujeto individual al sujeto epistémico (universal, trascendental, etc.) o la solución propiamente tractariana de hacer del lenguaje, de las condiciones de la proposición, lo trascendental.

La imagen o figura agustiniana en las *Investigaciones filosóficas*, que hace de la comprensión una pura interioridad, carente de exterior, es refutada reiteradamente, y una y otra vez recompuesta a partir de algunos giros o expresiones contenidos en las afirmaciones con las que se realiza la refutación. Esto nos da una

medida de la profundidad con la cual la imagen agustiniana está arraigada en nuestras formas de expresión. La imagen o figura del conocimiento que se recorta en *Sobre la certeza* también ofrece una peculiar resiliencia, una enorme resistencia a la refutación y una notable capacidad para rearmarse luego de embates que parecen definitivos.

Reparemos también en que la *Bild* presentada en este párrafo responde a una consideración “arquitectónica”, puesto que se basa en ciertos rasgos estructurales del saber, en particular el hecho de que expresiones como “Lo sé” o “Sé tal y cual cosa” pueden ser consideradas como “pretensiones” o “reclamos” de saber que pueden, o bien ser aceptadas bajo caución, o bien desafiadas para que exhiban las razones o pruebas sobre las que se apoyan. La interpretación “arquitectónica” del saber supone que, así como una buena construcción se apoya sobre cimientos sólidos, los conocimientos se basan en cláusulas de saber que no son ya *pretensiones* o *reclamos de saber*, sino directamente *conocimiento efectivo*. Estas serían las bases o fundamentos del saber, respecto de las cuales “parecer X” y “ser efectivamente X”, no podrían distinguirse, solapándose irremisiblemente. Las bases del saber serían entonces certezas o evidencias, y sólo certezas o evidencias podrían ser los fundamentos del saber. En términos más cercanos a los que utiliza la imagen o figura del §90 diríamos que, si “Sé” expresa en general mi relación con un hecho, entonces aquellas cláusulas de las que no podemos dudar deben expresar una relación con hechos peculiares, con “estados mentales” (“...incorporamos el *hecho* a mi conciencia”).

A partir de esta base surgen diversas posibilidades que constituyen otras tantas interpretaciones de la figura: o bien restringir el conocimiento a estos hechos peculiares, como lo hace el idealismo o el solipsismo (no se sabe más que “...lo que ocurre en el dominio de los denominados ‘datos sensoriales’”), o bien buscar un puente que permita transitar desde esta seguridad o presunto “saber en acto”, fundacional, hacia algo más allá de la misma que

parece producirla (surge la pregunta “de si también podemos estar seguros de esta proyección”)¹⁰.

A partir de aquí, podemos caracterizar a los dos grandes personajes con los que Wittgenstein lidia en *Sobre la certeza*, el idealista y el realista, que tienen pretensiones antagónicas, pero que se asientan, sin embargo, sobre un suelo común.

El idealista se presenta a través de la pregunta: “¿Qué derecho tengo a no dudar de la existencia de mis manos?” (1991, §24). Es decir, el idealista es presentado por medio de la pregunta acerca de si podemos tener un conocimiento seguro del proceso que proyecta en nosotros, por ejemplo, la representación de nuestras manos, que aquí y ahora vemos. En términos del §90, el idealista podría argumentar que “no se sabe nada en absoluto de lo que sucede en el mundo externo, sino sólo lo que ocurre en el dominio de los denominados ‘datos sensoriales’” (1991, §90).

Por su parte, el realista asume la posición opuesta: considera que su derecho a no dudar de la existencia de sus dos manos se debe a que lo sabe, y cree que puede probarlo mediante un procedimiento simple: “Levantando mis dos manos y diciendo, a la vez que hago un gesto con mi mano derecha, “Aquí hay una mano”, y añadiendo, mientras hago un gesto con la izquierda, “y aquí hay otra”” (Moore 1983b, pp. 155-156). De este modo, el realista cree que habría justificado su pretensión de saber y habría probado que existen dos cosas externas a la mente que hacen verdadera su proposición. El procedimiento utilizado en este caso podría multipli-

10 Esta objeción alcanza, a nuestro entender, también a la fenomenología de Husserl. Esta posición ciertamente rechaza hacer de la certeza de la conciencia un hecho, o una cosa, tal es su crítica Descartes, a quien cuestiona por haber propuesto la tesis absurda de un “realismo trascendental”, proponiendo en su lugar explorar la correlación sujeto objeto, la intencionalidad, desplegándola hasta convertirse en una estructura, el sujeto trascendental, que tiene por correlato al mundo, entendido como una suerte de subestructura de todo mundo posible. De esta manera la tesis de la intencionalidad viene a cumplir la función de garantizar a priori el tránsito por el que se pregunta el sujeto empírico, que no es otra cosa que la pregunta que se formula en la *Bild* del §90 de *Sobre la certeza*, indicando que este supone al sujeto trascendental. Ver Husserl (1979), ver también Fink (2003).

carse para justificar muchas otras pretensiones o reclamos de saber y probar la existencia de muchas otras cosas.

Wittgenstein considera que tanto el idealista como el realista cometen fallos gruesos que les impiden establecer sus posiciones respectivas, pero que resultan sin embargo interesantes, reveladores. El problema del idealista es que su duda se generaliza, desembocando, según Wittgenstein, en una duda universal, que acaba socavándose a sí misma (ver 1991, §24, §115, §232, §354, §450). En efecto, la duda del idealista no es una “duda práctica”, entendiendo por tal aquella que puede resolverse, en principio, mediante los recursos usualmente disponibles en la práctica de un juego de lenguaje (ver 1991, §19). Por ejemplo, si dudara acerca de la existencia de un planeta, como Saturno, podría saciar mi inquietud a través de algún procedimiento, consultando un libro, observando a través de un telescopio o realizando ciertos cálculos sobre su impacto en las trayectorias de las órbitas de otros planetas.

Sin embargo, el ejemplo que el idealista elige es de otro tenor, como nos percatamos tan pronto como consideramos el círculo en el que incurriríamos al intentar comprobar un enunciado como “Aquí están mis dos manos”. En tal caso, Wittgenstein señala: “... no sé por qué debería creer a mis ojos si dudara de tal cosa. De hecho, ¿por qué no habría de poner a prueba mis *ojos* mirando si lo que veo son dos manos? ¿Qué es lo que ha de ser probado y por qué medios?!” (1991, §125).

Recordemos que, ante un estado de conmoción —como el que podría seguir a un fuerte golpe en la cabeza—, la prueba que el médico realiza para saber si alguien está en pleno uso de sus facultades es exhibir su mano frente a sus ojos y preguntar “¿Cuántos dedos ve?”. Si dudamos de si tenemos dos manos, pronto deberíamos dudar de lo que vemos, y por esta vía nada quedaría en pie. La duda que plantea el idealista tiene un efecto de arrastre que la lleva a convertirse en duda universal. Por este camino el idealista se enreda en una contradicción, o incluso en el sinsentido, ya que, si tuviera que dudar de todo, ¿por qué no debería dudar también del sentido de sus palabras? (ver §369, §383).

El idealista podría reclamar que lo que está más allá de la duda son sus propios estados mentales, pero ya hemos visto que el argumento del lenguaje privado excluye la posibilidad de un lenguaje que obtenga su significado de hechos o estados subjetivos. La confrontación permite, sin embargo, llegar a una conclusión “blanco sobre negro”: el idealista está, al final, inclinado a afirmar con seguridad que tiene dos manos.

La situación que plantea el realista es inversa a la que plantea el idealista. Si ceder ante la duda del idealista implica universalizar la duda, conceder la pretensión de saber del realista a la Moore implica una *universalización del saber*. Como lo expresa Wittgenstein: “Si sabes que aquí hay una mano, te concederemos todo lo demás” (1991, §1). El problema que se plantea es que de “Sé que allí hay una mano” se puede inferir “Allí hay una mano”, pero ocurre que del hecho de que alguien declare “Sé...” no se sigue que lo sepa. Una pretensión de saber parece tan buena como la proposición sabida, y ésta, tan buena como la prueba que la sostiene. Esto era lo que hacía entrar en cortocircuito a la duda idealista, y esto es lo que amenaza con vaciar la posición del realista, la prueba del mundo exterior a la mente que ofrece el realista sólo funciona si la pretensión de saber se confunde con el propio saber, si el hecho de estar seguro no se distingue adecuadamente del saber.

Sin embargo, ¿no sería posible proponer algunos casos de pretensiones de saber en los que no fuera la seguridad la que sostiene a la pretensión, sino el objeto de saber pretendido el que sostuviera a la seguridad? Descartados ejemplos como “sé que veo verde” por el argumento del lenguaje privado, Wittgenstein se ve confrontado ahora con Moore y sus peculiares ejemplos de enunciados empíricos, como el enunciado “Aquí hay una mano” dicho ante un auditorio que puede ver con claridad a Moore levantar su mano. Este ejemplo intenta ser una prueba directa de la existencia del mundo exterior, exhibiendo un objeto cualquiera de los que presumiblemente lo componen. Moore parece así estar indicando que la demostración de la existencia del mundo externo era un asunto más sencillo de lo que se creía, y lo cierto es que sus pretensio-

nes o reclamos de saber no suscitan en su auditorio, actual o potencial, es decir, el de quienes lo escucharon o el de sus lectores, ninguna voluntad de contradecirlo. A fin de cuentas, Moore parece retomar el argumento donde lo había dejado Descartes cuando se preguntaba si dudar de que estaba en ese momento frente al fuego no bordearía la locura, si cuestionar esa evidencia no sería tan extravagante como creer que se es rey no siéndolo. Como sabemos, Descartes escapa de esta extravagancia por medio de otra, la del argumento del sueño¹¹.

Hay sin embargo un cambio relevante de Descartes a Moore, consistente en que Moore no presenta su prueba como un soliloquio, sino como un argumento formulado ante un auditorio. En efecto, el argumento de Moore es un ejercicio interesantísimo en el terreno de la retórica. Moore quiere *probar* la existencia del mundo exterior, y logra, de hecho, *transmitirnos* su convicción en relación al ejemplo que presenta y frente a otros. En su contienda contra el idealista, el realista Moore se anota aquí un punto, descubre la disociación de su contendiente entre una duda “teórica” y una seguridad práctica, y convoca a la segunda en contra de la primera. La prueba del *pudding* está en comérselo, podría decir Moore junto con Federico Engels (ver Engels: 1952: p. 91). En otros términos, Moore nos exhorta a que nos expidamos, por sí o por no, acerca de su reclamo o pretensión de saber, y como prueba de su pretensión exhibe, a la vista de todos, su mano. Puesto que

11 Wittgenstein desecha en *Sobre la certeza* el argumento del sueño sobre bases análogas a las que rechaza la posibilidad de una duda universal. Una duda que dudara de todo no sería siquiera una duda. Por ejemplo, si bajo la pretensión de una duda universal (ver 1991, §24, §115, §232, §354, §450) alguien duda de que esté lloviendo cuando escucha agua caer sobre el techo, y resultara que su duda está justificada, puesto que no llueve, sino que la caída de agua se explica porque se rompió el flotante del tanque de agua que está sobre el techo, este hecho no haría verdadero el enunciado “No está lloviendo” propuesto por tal sujeto, porque para ello este sujeto tendría que aceptar algún otro enunciado como prueba de su pretensión de saber, por ejemplo el enunciado “El flotante del tanque de agua está roto”. De manera análoga a la duda, el argumento del sueño tiene un efecto generalizador que acaba socavándose a sí mismo (ver 1991, §376, §642, §676).

nadie está inclinado a cuestionar que allí hay una mano, ¿debemos ratificar su pretensión de saber?

Wittgenstein recela de esto, por dos motivos. En primer lugar, Wittgenstein reconoce que los ejemplos de Moore son interesantes, pero insiste en que no podemos comprender las palabras de Moore como una pretensión empírica. Naturalmente, podemos imaginarnos circunstancias en las que estas frases fueran usadas para expresar algo particular. Por ejemplo, luego de un accidente automovilístico Moore podría decir “Sé que tengo dos manos” para excluir la posibilidad de un daño en ese respecto, para excluir la posibilidad de haber perdido sus manos en el accidente, o bien, habiendo perdido una mano en tal circunstancia, Moore podría decir “Sé que esa es mi mano” indicando que reconoce el objeto que aparece en su campo visual, y allí su enunciado podría ser verdadero o falso. Pero si nos atenemos a las circunstancias de la conferencia en la que Moore pronuncia “sé que tengo dos manos” no podemos imaginar o concebir qué cosa en particular está excluyendo, exclusión que es esencial a la posibilidad de que su enunciado resulte falso. Esta incapacidad para comprender lo contrario de lo que indican algunas proposiciones que según su forma gramatical (en el sentido clásico, o escolar de gramática) son proposiciones sintéticas o empíricas, lleva a Wittgenstein a sostener que algunas proposiciones con la forma de proposiciones empíricas pertenecen a la lógica, entendiendo aquí por “lógica” a lo que caracteriza al juego de lenguaje (ver Wittgenstein 1991, §82, §628).

Estas peculiares proposiciones lógicas no son “...ciertas proposiciones que nos parezcan verdaderas de forma inmediata...” (1991, §204), a través de alguna forma de visión o contemplación de nuestra parte, sino que lo que encontramos allí es una modalidad de nuestra actuación. Wittgenstein lo destaca a través de una pregunta: “¿se trata del hecho de que Moore las sabe y no de que son incuestionables *para nosotros*?” (1991, §112). No es entonces el objeto de saber pretendido (“Aquí hay dos manos”) el que otorga la seguridad, sino la seguridad la que sostiene el pretendido objeto de saber (ver 1991, §144).

Wittgenstein destaca adecuadamente las líneas principales de la estrategia de Moore y reconoce que, aunque esta es tan fallida en lo que se propone como reveladora, lo es a pesar suyo. Acabamos de ver, a través de las declaraciones de Moore, que es una modalidad de nuestro modo de actuar, la seguridad, o la confianza en la acción, y no las reglas o los contenidos proposicionales, lo que define lo que pertenece a la lógica de los juegos de lenguaje¹².

Wittgenstein destaca el carácter compartido de la seguridad como aquello que sostiene el argumento de Moore, es decir su apelación a ejemplos que convocan certezas comunes o compartidas. Pero, como Wittgenstein señala, la seguridad o convicción no alcanza para establecer saber. Eso implicaría hacer de “Yo sé” la expresión o manifestación (*Äusserung*) de un estado interno. Las expresiones son, en efecto, incorregibles. Si manifiesto ahora sinceramente “Me duele” nadie, ni siquiera yo mismo, puede discutir mi manifestación. Es decir, no puede ocurrir que yo mismo luego diga, con igual sinceridad, “No me dolía”. Pero si ahora digo sinceramente: “Lo sé”, bien puede ocurrir que luego yo mismo deba decir honestamente: “Estaba seguro, pero no lo sabía” o simplemente “Creía saberlo” (ver por ejemplo §§12, 21), además de que nada excluye que otro pueda decir: “Creo que ello sólo te impresiona como si lo supieras” (1991, §489, trad. modificada).

Por otra parte, si identificáramos las pretensiones o reclamos de saber con expresiones, volcando “Yo sé X” en términos de “Estoy firmemente convencido de X”, según una sugerencia del §86, la incorregibilidad del enunciado de Moore quedaría resguardada, pero de la misma ya no se podría inferir un hecho, como requiere la prueba de la existencia del mundo exterior. De la convicción de que aquí hay una mano, no se sigue que aquí haya una mano, del mismo modo como de la convicción de que aquí hay un rinoceronte no se sigue que aquí haya un rinoceronte, para ello haría falta que el convencimiento sea saber.

12 Véase a este respecto la discusión del problema de la inducción en Wittgenstein 1991, §§ 499 y ss.

5. Conclusión

Pasemos ahora a analizar el vínculo entre los planteos de la primera y la segunda parte de nuestro trabajo. El primer señalamiento se dirige a reponer el que nos parece ser uno de los resultados más importantes de *Sobre la certeza*. A lo largo de las diferentes cuestiones planteadas en este texto va quedando de manifiesto el carácter fundamental que la seguridad práctica posee respecto de la posibilidad de los juegos de lenguaje (ver 1991, §354, §370, §392, §457, §509, §522). No se trata sólo de las declaraciones altisonantes, devenidas slogans, como aquella cita del *Fausto* de Goethe que indica que en el principio era la acción (1991, §412) sino más bien del hilo que hilvana las cuestiones fundamentales.

Se trata de que “nos formamos una imagen falsa de la duda” (1991, §249), puesto que nos la representamos, según la *Bild* de §90 como la contemplación de una posibilidad por parte de un sujeto individual que entabla un vínculo contingente con los objetos y con la acción. Wittgenstein nos desafía a imaginar situaciones de duda (1991, §67, §73, §115, §155, §156, §220, §282, §324) lo que ciertamente reconduce el uso filosófico al uso cotidiano (ver 1999, §116) recordándonos las situaciones en las que diríamos una cosa u otra. Es en este punto donde aparece la diferencia propia del error entre alguien que comprende lo que está haciendo y aquella divergencia respecto de nuestras expectativas que resulta muy grande como para que podamos calificarla como un error y que debe, en consecuencia, ser calificada como falta de comprensión o incluso como locura.

La imagen alternativa que surge es una donde la seguridad práctica o ausencia de dudas es una condición del dominio del lenguaje (ver 1991, §522). Al respecto, conviene recordar un párrafo de *Investigaciones filosóficas* en el que Wittgenstein nos presenta la diferencia entre concebir la determinación de la acción por una regla mediante una metáfora, ilustrando la diferencia entre pensarla en términos de condiciones de verdad y en términos de condiciones de aseverabilidad:

“Si digo “he encerrado un hombre en la habitación —sólo ha quedado abierta una puerta” —entonces sencillamente no lo he encerrado en absoluto. Está sólo aparentemente encerrado. Estaríamos aquí inclinados a decir: “así es que no has hecho nada en absoluto”. Una cerca que tiene una abertura es tan buena como ninguna. —¿Pero es verdad eso?” (Wittgenstein 1999, § 99).

Se confrontan aquí dos concepciones: una en términos de condiciones de aseverabilidad y otra en términos de condiciones de verdad. Si queda una puerta abierta o si hay un hueco en la cerca, entonces parece como si la idea de cerca se desvaneciera. En cambio, si pensamos en qué circunstancias diríamos que el hombre está encerrado en la habitación, o la cerca funciona como tal, las cosas cambian sustancialmente. En ciertas situaciones, basta con que el hombre esté seguro de que las puertas están cerradas para que afirmemos que está encerrado en la habitación.

La seguridad resulta ser entonces constitutiva de un juego de lenguaje (1991, §509), pero es importante destacar que la seguridad o certeza está siempre calificada. Por ejemplo: “...si un niño domina el lenguaje —y por consiguiente su aplicación, ha de saber el significado de las palabras. Por ejemplo, ha de poder adjudicar, sin ningún tipo de duda, el nombre de su color a cosas blancas, negras, rojas o azules.” (1991, §522). Es importante reparar aquí en que la certeza no puede menos que remitir al acuerdo, como Wittgenstein subraya respecto del carácter común o compartido de las certezas de Moore. No se trata sólo de un hecho fortuito, aunque bien puede tomarnos de sorpresa, sino de algo que responde a una necesidad. Si el dominio del lenguaje, de un concepto, está asociado a su aplicación, en tanto que aplicación segura, el acuerdo no es algo fortuito, sino una consecuencia necesaria de la existencia de los juegos de lenguaje.

En efecto, el dominio de un concepto está asociado a la seguridad práctica del usuario y a la dualidad de la primera y la tercera persona, que, como hemos expuesto, encuentran su modo de funcionamiento a través de condicionales contrapuestos. Simplificando: en estos condicionales, Smith indica: “Si Jones no aplica de

manera segura, sin vacilaciones, y concordando conmigo, entonces no comprende, o todavía no comprende el significado de X”, o de manera más breve todavía, “El hombre razonable no tiene ciertas dudas” (1991, §220). No existe una manera directa de establecer el dominio de un concepto, sino sólo un modo indirecto, a través de la comparación de la aplicación confiada de otro con la que yo mismo estoy dispuesto a dar (“Quiero decir: Utilizamos juicios como principio(s) de juicio” 1991, §124). El acuerdo en el lenguaje no puede caracterizarse de manera positiva, porque, como lo vemos claramente en el ejercicio de Moore al decir, “Aquí hay una mano”. Utilizamos juicios como principios de juicio, y es de eso de lo que Moore se aprovecha para dotar de eficacia retórica a su prueba. Pero el acuerdo en el lenguaje no puede caracterizarse positivamente porque el mismo consiste básicamente en que las condiciones de aseverabilidad para denegaciones no son activadas. Es decir, el acuerdo se muestra, pero no puede ser dicho.

Este es el motivo fundamental por el cual Wittgenstein insiste simultáneamente, por un lado, en que enunciados con la forma de proposiciones empíricas pertenecen a la lógica: la duda o vacilación respecto a estos contaría como falta de comprensión; sin dejar de enfatizar, por otro lado, que la lógica no puede ser descripta (ver 1991: §501, §519)

Hay otra consecuencia importante de destacar, vinculada con la imagen del conocimiento que emerge de las observaciones de Wittgenstein. Hay un párrafo muy significativo que, a primera vista, posee resonancias heideggerianas:

El niño no aprende que hay libros, que hay sillas, etc. etc., sino que aprende a tomar los libros, a sentarse en las sillas, etc. etc.

Más adelante surgen también, evidentemente, preguntas sobre la existencia: “¿Existen los unicornios?”, etc. Pero una pregunta de este tipo es sólo posible porque por lo general ninguna pregunta análoga entra en escena. Puesto que, ¿cómo sabe uno de qué manera ha de convencerse de la existencia de los unicornios? ¿cómo

ha aprendido a discernir si algo existe o no? (1991, §476, traducción modificada)

El párrafo presenta una diferencia análoga a aquella entre la *Zuhandenheit* y la *Vorhandenheit* heideggerianas. Es probable que esta conexión sea la que ha llevado a muchos intérpretes a postular una comprensión práctica, una forma de saber hacer como el *locus* en el cual los hablantes aprehenden los *a priori* del lenguaje (ver McGuinn 1989, McGinn 2001, ver en Conant 2001 una apreciación crítica de este punto de vista). Por nuestra parte, entendemos que la filosofía de Wittgenstein opera un desplazamiento de la idea de sujeto, y con ella de la idea de punto de vista, y no sólo una transformación desde la idea de sujeto como punto de vista teórico hacia la idea de sujeto como *punto de vista práctico*. La razón fundamental de este desplazamiento, o descentramiento del sujeto, consiste en que las seguridades constitutivas de los juegos de lenguaje contienen una remisión necesaria a la tercera persona. Habiendo entendido esto tenemos el vector fundamental para comprender la observación: “Lo que hay que aceptar, lo dado –podríamos decirson *formas de vida*” (Wittgenstein 1999, p. 517).

El desplazamiento que queremos destacar no es, según lo entendemos, una simple erradicación de los puntos de vista, sino la indicación de que estos son realidades constituidas en el interior de las formas de vida o de los juegos de lenguaje. De esta manera se eluden las conclusiones relativistas que se asocian muchas veces a la filosofía de Wittgenstein. No sólo porque, como hemos indicado, el acuerdo está lejos de caracterizarse como el “modo de actuar acostumbrado” que funcionaría como “parámetro de corrección”, sino, sobre todo, porque la interiorización de los puntos de vista en las formas de vida o juegos de lenguaje no sólo implica que un punto de vista externo al lenguaje es una ilusión, que es lo que usualmente se reconoce, sino también, lo que es una consecuencia mucho más radical y menos frecuentemente reconocida, que también es ilusoria la idea de un punto de vista interno al lenguaje como un todo.

Los efectos de esta imposibilidad de asignar un punto de vista al juego de lenguaje como un todo podemos apreciarlos en pasajes como aquellos en los que Wittgenstein, al referirse a la justificación de una pretensión de saber, destaca la importancia de los “procedimientos que establecen algo de manera objetiva” (1991, §15). Luego de esta puntualización Wittgenstein destaca en varias oportunidades que la pregunta por el estatuto objetivo de un procedimiento, que sería algo así como la pregunta por la objetividad de los procedimientos objetivos, o la pregunta análoga que inquiriere por aquello que hace buena a una razón, es decir, la pregunta por la razonabilidad de una razón, es la pregunta típica de quienes no dominan el juego en el que ese procedimiento o esa razón operan (ver 1991, §206, §310, §§315-317, §320). Este es, a nuestro entender, el trasfondo de observaciones como §599: “...decir: en último término sólo podemos aducir las razones que nosotros consideramos razones no es decir nada en absoluto. Creo que en la base de todo eso hay una incompreensión de la naturaleza de nuestros juegos de lenguaje.” (ver también 1991, §271). En consecuencia, la seguridad respecto de los procedimientos que establecen algo de modo objetivo no se ve alcanzada por atribuciones de responsabilidad, no se puede calificar como estupidez (ver 1991, §325) ni tampoco como precipitación (ver 1991, §150, §358).

Referencias

- Albritton, R. (1968). On Wittgenstein's use of the term 'Criterion'. En Pitcher (1968). 231-250.
- Bouveresse, J. Laugier, S. & Rosat, J. J. (2002) *Wittgenstein, dernières pensées. Actes du colloque organisé au Collège de France du 14 mai au 16 mai 2001*, Marsella, Agone.
- Byrne, A. (1996). On misinterpreting Kripke's Wittgenstein. *Philosophy and Phenomenological Research*, n° 56, 339-343.
- Cassirer, E. (1993). *Kant, vida y doctrina*, México, FCE, trad. de Wenceslao Roces.
- Cavell, S. (2002) *Must we mean what we say?* En su *Must we mean what we say?* Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

- Coffa, J. A. (2003). *The Semantic tradition. From Kant to Carnap: to the Vienna station*. Cambridge University Press.
- Conant, J. (2002) Le premier, le second et le dernier Wittgenstein. En Bouveresse, J. Laugier, S. & Rosat, J. J. (2002) pp. 50-88. Trad. de Jean-Philippe Narboux.
- Danto, A. (1968). *What philosophy is. A guide to the elements*. HarperTorchbooks.
- Engels, F. (1952) "Prólogo a la edición inglesa" *Del socialismo utópico al socialismo científico* (1892), en C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, Moscú, Ediciones en lenguas extranjeras, tomo 1.
- Fink, E. (2003) "La filosofía fenomenológica de Edmund Husserl ante la crítica contemporánea" en *Acta fenomenológica latinoamericana*, vol. I, Lima, Universidad católica
- Hegel, G W. F. (1971) *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de cultura económica, trad. de Wenceslao Roces.
- Husserl, E. (1979) *Meditaciones cartesianas*, Madrid, Ediciones paulinas, trad. de Mario A. Presas.
- Kant I. (1992). *Crítica de la facultad de juzgar*, Caracas, Monte Ávila, trad. de Pablo Oyarzún.
- Karczmarczyk P. (2007). El problema del límite según Hegel. *Revista eletrônica estudos hegelianos. Revista Semestral do sociedade Hegel Brasileira-UFPE*, vol. 4 n° 06. En línea: <https://ojs.hegelbrasil.org/index.php/reh/article/view/182/144>.
- Karczmarczyk, P. (2011) *El argumento del lenguaje privado a contrapelo*, La Plata, Edulp.
- Kripke, S. (1982). *Wittgenstein on rules and private language. An elementary exposition*, Harvard University Press.
- Kober, M. (1996) Certainties of a world picture. The epistemological investigation of *On certainty*. En Sluga, H. y Stern D. A Cambridge companion to Wittgenstein, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 411-441
- Kusch, M. (2006). *A sceptical guide to meaning and rules: defending Kripke's Wittgenstein*. McGill-Queen's University Press.
- Malcolm, N. (1949) Defending Common Sense. *Philosophical Review* 58, pp. 201-222.

- Martínez Marzoa, F. (1984) *Historia de la filosofía. Filosofía moderna y contemporánea*, Istmo.
- Martínez Marzoa, F. (2010) *Historia de la filosofía antigua*, Akal.
- McGinn, M. (1989) *Sense and Certainty. A Dissolution of Scepticism*, Basil Blackwell.
- McGinn, M. (2002) Wittgenstein et l'a priori. En Bouveresse, J. Laugier, S. & Rosat, J. J. (2002), pp. 29-47. Trad. de Élise Domenach.
- Moore, G. E. (1983a) Defensa del sentido común. En Moore, G. E. *Defensa del sentido común y otros ensayos*, Barcelona, Orbis, trad. de Carlos Solís.
- Moore, G. E. (1983b) "Prueba del mundo exterior" en Moore, G. E. *Defensa del sentido común y otros ensayos*, Barcelona, Orbis, trad. de Carlos Solís.
- Pitcher, G. (ed.) (1968). *Wittgenstein: the Philosophical Investigations*. University of Notre Dame Press.
- Platón (1992) *República*, Gredos, trad. de Conrado Eggers Lan.
- Wilson, G. (2002). Kripke on Wittgenstein and Normativity. En: Miller, A. & Wright C. (eds.) (2002) *Rule-following and meaning*. Acumen.
- Wilson, G. (1998). Semantic realism and Kripke's Wittgenstein. *Philosophy and Phenomenological Research*, nº 58, 99-122.
- Winch, Peter (2008) *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*, London, Routledge, segunda edición, con un nuevo prefacio por R. Gaita.
- Winch, P. (1994) *Comprender una sociedad primitiva*, Barcelona, Paidós.
- Wittgenstein, L. (1980). *Wittgenstein's lectures, Cambridge 1930-1932*. Rowman & Little-field, editado por D. Lee.
- Wittgenstein, L. (1994). *Los cuadernos azul y marrón*. Planeta-Agostini, trad. de Francisco Gracia Guillén.
- Wittgenstein, L. (1997). *Observaciones filosóficas*, México, UNAM, trad. de A. Tomasini Bassols.
- Wittgenstein, L. (1999). *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Altaya, trad. por Ulises Moulines y Alfonso García Suárez.
- Wittgenstein, L. (1991). *Sobre la certeza*, Barcelona, Gedisa, trad. por Josep Lluis Prades y Vicent Raga.
- Wittgenstein, L. (1998) *On certainty*, Oxford, Blackwell, trad. de Denis Paul.

- Wittgenstein L. (1972) *Sobre la certidumbre*, Buenos Aires, Tiempo nuevo, trad. de María V. Suárez.
- Wright, C. (1984). Kripke's Account of the Argument against private language. En: *Journal of philosophy*, n° 71, pp. 759-758.

CAPÍTULO III

WITTGENSTEIN EN LA TEORÍA DEL DISCURSO DE LA ESCUELA DE ESSEX

*Agustina Victoria Arrigoria*¹

RESUMEN

La Escuela de análisis del discurso de Essex designa una corriente intelectual surgida a principios de los años '80 gracias a la obra de

1 Licenciada y Profesora de Educación Media y Superior en Filosofía (Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires) y actual magistranda en Teoría Política y Social (Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires). Consiguió su licenciatura con una tesis sobre la recepción de la filosofía del lenguaje de Wittgenstein en la obra de Ernesto Laclau titulada “Juegos de lenguaje, hegemonía, dislocación y populismo: una lectura crítica de la apropiación laclausiana de Wittgenstein” bajo la dirección de la Mg. Brenda Daney y el Dr. Federico Penelas; actualmente se encuentra investigando otros vínculos entre Wittgenstein y la teoría política contemporánea bajo la dirección del Dr. Ricardo Laleff Ilieff. Fue docente adscripta de la asignatura Historia de los Sistemas Políticos en la carrera Historia de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, donde actualmente se desempeña como tutora de la carrera Filosofía en el Programa de Orientación de la Secretaría de Extensión Universitaria y Bienestar Estudiantil. Ha participado en congresos y jornadas, y ha publicado en revistas académicas sobre temas relacionados a la filosofía política y la filosofía del lenguaje.

Ernesto Laclau y Chantal Mouffe. Según ellos, Wittgenstein habría enseñado que no existe la aplicación de una regla preestablecida, sino que la instancia aplicativa es parte de la regla misma. La importancia de los juegos de lenguaje, del orden lingüístico como uno posible entre otros, y la lectura deconstructiva de la normatividad semántica, sentarían las bases para su teoría.

Según mi hipótesis, la obra del austríaco y su carácter posfuncional fueron imprescindibles para el surgimiento de la categoría *discurso*, nodal para esta perspectiva. En el presente capítulo expondré la recepción de la obra wittgensteiniana en las obras de tres autores clave de dicha escuela: Ernesto Laclau, Chantal Mouffe y Aletta Norval.

Primero, presentaré la teoría de la Escuela de Essex y la influencia de los juegos de lenguaje en su noción de discurso. Después, expondré la filosofía de Laclau, su concepto de dislocación y su comprensión de la normatividad lingüística. Luego, exhibiré la teoría de Mouffe y sus argumentos wittgensteinianos contra el liberalismo. Finalmente, presentaré la obra de Norval y sus reflexiones sobre la gramática política.

Palabras clave: Teoría del Discurso; Escuela de Essex; Ernesto Laclau; Chantal Mouffe; Aletta Norval.

ABSTRACT:

The Essex School theory of discourse designates a current of philosophical-political analysis that emerged in the early 1980s in the postgraduate program on Ideology and Discourse Analysis at the University of Essex. Its inaugural work was *Hegemony and socialist strategy*, published in 1985 by Ernesto Laclau and Chantal Mouffe.

According to these authors, it was Wittgenstein who taught them that the application of a pre-established rule does not exist, but that the instance of the application is part of it. The deconstructive reading of the problem of semantic normativity, the im-

portance of language games and the consideration of the linguistic order as one order among others, would lay the foundations for the theory of discourse analysis.

According to my hypothesis, the Austrian's philosophical post-foundationalism was an essential contribution to the emergence of the category of *discourse*, capital to this theory. In this chapter, I will expose the reception of the Wittgensteinian work in that school based on the work of three key authors: Ernesto Laclau, Chantal Mouffe and Aletta Norval.

After further discussing this matter in the introduction, I will present the theory of the Essex School and the influence of language games on its notion of discourse. Afterwards, I will present Laclau's philosophy, his concept of dislocation and the role that Wittgensteinian rules play in it. Then, I will present Mouffe's theory and her Wittgensteinian arguments against liberal rationalism. Finally, I will present Norval's work and her reflections on political grammar.

Keywords: Discourse theory; Essex School; Ernesto Laclau; Chantal Mouffe; Aletta Norval

1. Introducción

Frente a la lingüística tradicional que distinguía la lengua como sistema y como habla, se concentraba en el estudio de la primera dimensión y desestimaba la segunda, surgió la disciplina y práctica interpretativa del análisis del discurso aplicado al estudio de los usos lingüísticos.

Una de las escuelas centrales de esta disciplina es la llamada Escuela del Discurso de Essex, conocida también como Teoría del Discurso (*Discourse Theory*). El texto fundador de esta corriente fue *Hegemonía y Estrategia Socialista* (Laclau y Mouffe, 2015) coescrito por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe y publicado en 1985. Desde ese momento, sus teorías han sido desarrolladas y practicadas en el programa de postgrado “Ideología y Análisis del

Discurso” de la Universidad de Essex por autores como Aletta Norval, David Howarth, Yannis Stavrakakis, Oliver Marchart y Jason Glynos.

El trabajo de la Escuela de Essex se basa en una concepción maximalista del discurso (Soage, 2006, p. 53) que considera a las cosas, sujetos, prácticas y conceptos como objetos discursivos en tanto su aprehensión depende de un conjunto de reglas socialmente construido (Howarth y Stavrakakis, 2000, p. 3). El *discurso*, concepto clave que guía la producción teórica de esta escuela, es definido como la totalidad estructurada resultante de la práctica articuladora que establece una relación entre elementos tal que sus identidades resultan modificadas como resultado de la misma práctica (Laclau y Mouffe, 2015, p. 143).

Según los teóricos que inauguraron esta escuela, el comienzo del siglo XX presentó una ilusión de inmediatez con las cosas a través de las nociones de referente, signo y fenómeno, sin embargo, rápidamente los trabajos sobre el lenguaje de Wittgenstein, la deconstrucción del signo de Saussure y la analítica existencial de Heidegger disiparon esta ficción. La influencia de estos autores, junto a la teoría psicoanalítica de Freud y Lacan, permitió a la filosofía discursiva adoptar un nuevo enfoque centrado en la sospecha de la inmediatez de la verdad.

A su vez, el desmoronamiento de las verdades del pensamiento marxista tradicional, deudoras de la metafísica occidental, junto a los desengaños del socialismo real, provocaron un atolladero en el pensamiento político de izquierda al que Laclau y Mouffe pertenecían. Continuar esta empresa, no requería renunciar completamente al marxismo, sino rever la fundamentación y la utilidad de algunos de los postulados de la teoría. Dicha tarea implicaba abandonar la lisura de las verdades apriorísticas del marxismo: la concepción teleológica de la historia, la determinación en última instancia por la economía, las identidades esencialmente concebidas, el eurocentrismo analítico y la supervivencia de una metafísica trascendental. A dicha labor se dedicó el *posmarxismo*, impulsado,

entre otros intelectuales, por los mismos pensadores que inauguraron la teoría del discurso de Essex².

Sabemos, por Wittgenstein, que no hay algo como la “aplicación de una regla” -la instancia de la aplicación es parte de la propia regla-. Releer la teoría marxista a la luz de los problemas contemporáneos implica necesariamente deconstruir las categorías centrales de esa teoría. Esto es lo que ha sido denominado “posmarxismo” (Laclau y Mouffe, 2015, p. 9).

Rechazar la concepción apriorística de las reglas como portadoras de una racionalidad anterior y necesaria a su aplicación ha servido a Laclau y a Mouffe para repensar los elementos conflictivos del marxismo tradicional y las filosofías de la inmediatez adhiriendo a una concepción abierta de la historia, de la identidad, de la política y de lo social, abandonando toda idea o entidad trascendental en pos de reflexionar sobre el carácter contingente de la realidad.

La inmediatez con las cosas mismas y las verdades y reglas apriorísticas tienen la lisura de la idealidad, pero lo social, caracterizado por la aspereza del lenguaje y de la política, es una dimensión conflictiva. La adopción de la perspectiva wittgensteiniana es lo que permitió a Laclau, Mouffe y a sus seguidores elaborar una teoría ajustable a las tonalidades de la realidad. En resumen, la sentencia wittgensteiniana que mejor describiría el ímpetu de esta filosofía sería:

2 “Así se aclara un primer sentido de nuestro posmarxismo. Él consiste en profundizar ese momento relacional que Marx, pensando desde una matriz hegeliana y, en todo caso, propia del siglo XIX, no podía desarrollar más allá de un cierto punto. En una era en que el psicoanálisis ha mostrado que la acción del inconsciente hace ambigua a toda significación, en que el desarrollo de la lingüística estructural nos ha permitido entender mejor el funcionamiento de identidades puramente relacionales, en que la transformación del pensamiento —de Nietzsche a Heidegger, del pragmatismo a Wittgenstein— ha socavado decisivamente al esencialismo filosófico, podemos reformular el programa materialista de un modo mucho más radical de lo que era posible para Marx.” (Laclau y Mouffe, 1990, p. 127). Sobre la influencia de la filosofía wittgensteiniana en la elaboración de la teoría posmarxista de Laclau y Mouffe ver *Las Investigaciones Filosóficas y el posmarxismo: usos de la filosofía de Wittgenstein en la obra de Laclau y Mouffe* (Arrigorria, 2023).

Cuanto más de cerca examinamos el lenguaje efectivo, más grande se vuelve el conflicto entre él y nuestra exigencia. (La pureza cristalina de la lógica no me era *dada como resultado*; sino que era una exigencia.) El conflicto se vuelve insoportable; la exigencia amenaza ahora convertirse en algo vacío. -Vamos a parar a terreno helado en donde falta la fricción y así las condiciones son en cierto sentido ideales, pero también por eso mismo no podemos avanzar. Queremos avanzar; por ello necesitamos la *fricción*. ¡Vuelta a terreno áspero! (IF, §107).

2. Teoría del discurso de la Escuela de Essex

La Escuela de Essex es una escuela que enlaza la lucidez filosófica de corrientes teóricas y pensadores más brillantes del último siglo (autores como Freud, Lacan, Althusser, Gramsci, Heidegger, Derrida y Wittgenstein) con la minuciosidad analítica que aplica al estudio de los discursos históricos, intelectuales, culturales y políticos.

La premisa básica de la perspectiva discursiva es que la posibilidad de percepción, pensamiento y acción depende íntimamente de la estructuración de un campo significativo que preexiste a toda inmediatez factual (Laclau, 1993a, p. 7). De esta manera, la hipótesis del discurso permitiría desarmar la dicotomía realidad-lenguaje para pensar su mutua imbricación y romper con la ilusión de inmediatez con las cosas.

Según Laclau, la teoría del discurso de Essex se basa en cuatro principios: primero, el discurso, mayormente inconsciente, es una *gramática* que media cualquier contacto con la realidad y dentro de la cual se constituyen los objetos posibles; segundo, así como los juegos de lenguaje de Wittgenstein no involucran solamente una dimensión lingüística, sino que combinan elementos lingüísticos y la acción en la que éstos están incrustados, el discurso no es sólo habla y escritura, puesto que el lenguaje es una dimensión que constituye toda experiencia posible; tercero, el discurso es sinónimo de *práctica*, la acción es inherente al discurso porque, dada la dimensión performativa inherente a toda operación lingüística, los objetos sobre los que opera no pueden permanecer en un plano puramente constatativo; y cuarto, la teoría del discurso se opone

al idealismo en dos aspectos, por un lado, en la reducción de lo real al pensamiento, puesto que el discurso supone la irreductibilidad de lo real al discurso, y por otro lado, en la unidad mental del sujeto por la cual el yo acompañaría todas mis representaciones, puesto que la pluralidad de formaciones subjetivas en el discurso no pueden reducirse a una (Laclau y Bhaskar, 1998, p. 9).

Glynos, Howarth, Norval y Speed, miembros de la Escuela de Essex, sostienen que los juegos de lenguaje de Wittgenstein se corresponden, en una escala microscópica, con lo que su teoría llama discurso o estructura discursiva. Según ellos, el discurso es una forma compartida de aprehender el mundo que permite interpretar información fragmentaria sobre él y reunirla en una historia o relato coherente. Este, no debe entenderse meramente como un sistema de significados o representaciones, sino como una categoría ontológica negativa que expresa algo sobre la condición de la objetividad y las relaciones sociales. Su carácter relacional y diferencial se mantiene para todas las estructuras significantes o significantes, de modo que es posible pensar, por ejemplo, las instituciones como sistemas discursivos relativamente sedimentados, es decir, con reglas, prácticas y subjetividades relativamente estables se vinculan entre sí de formas particulares. Por último, el discurso es radicalmente contingente e indecidible estructuralmente, puesto que sus objetos son construcciones inesenciales que pueden interpretarse de maneras diferentes (Glynos et al., 2009, p. 8).

La definición canónica de la noción de discurso, tal como la utiliza la teoría de Essex, ha sido plasmada en un pasaje de *Hegemonía y Estrategia socialista*:

... llamaremos *articulación* a toda práctica que establece una relación tal entre elementos, que la identidad de estos resulta modificada como resultado de esta práctica. A la totalidad estructurada resultante de la práctica articuladora la llamaremos *discurso*. (Laclau y Mouffe, 2015, p. 143).

Al respecto, es menester hacer tres aclaraciones que los mismos autores se encargaron de hacer: en primer lugar, el hecho de que todo

objeto se constituya discursivamente no se relaciona con el cuestionamiento a la existencia de un mundo exterior al pensamiento, sólo afirma que los objetos no se constituyen apartados de una condición de emergencia discursiva³; en segundo lugar, el discurso no debe concebirse como una entidad mental sino material, como enseñaron los juegos lingüísticos wittgensteinianos, no existe una dicotomía entre un campo objetivo constituido apartado del lenguaje y una lengua consistente en la expresión del pensamiento; en tercer lugar, el sentido y la productividad de la centralidad asignada a la categoría de discurso se debe a su potencial expansivo del campo de la objetividad a fin de reflexionar más profundamente sobre la configuración, muchas veces contradictoria, de las relaciones sociales (Laclau y Mouffe, 2015, pp. 146-150)⁴.

Esta comprensión del discurso como práctica daría lugar a una perspectiva posestructural en dos aspectos: frente a la idea de sistematicidad y plenitud del espacio discursivo estructural, propo-

-
- 3 La relación entre realidad y lenguaje, por la cual no existe un lugar fuera del mismo desde el cual éste pueda convertirse a sí mismo en objeto autónomo, no genera compromisos con la afirmación de que los problemas de la filosofía surjan más del lenguaje que del mundo (Muñoz, 2004b, p. 202). Aunque dicha obra no desarrolle todas sus consecuencias, según Zerilli, la idea de juegos lingüísticos, presente en la noción de discurso, revela la cuestión de los universales como un pseudoproblema desenmascarando los términos trascendentales del debate: contra el realismo, expone que es imposible determinar la existencia de elementos extralingüísticos o esencias que hagan a los objetos ser lo que son y den sentido a su nominación, “Wittgenstein muestra que no hay manera de decidir si una cualidad común o una semejanza proviene del lado del mundo o del lado del lenguaje” por lo que “no sabríamos que por fin estamos fuera del lenguaje, aun cuando pudiéramos encontrar ese lugar” (Zerilli, 2008, p. 120); y contra el nominalismo, expone que su error no es ignorar una supuesta cualidad extralingüística sino una gramática, los usos de las palabras, al respecto dice Wittgenstein: “así es como aparecen las polémicas entre idealistas, solipsistas y realistas. Los unos atacan la forma normal de expresión, como si atacaran una aserción; los otros la defienden, como si contrastaran hechos que cualquier persona razonable admite.” (IF, § 402).
 - 4 A través de esta comprensión de la articulación política, miembros de Essex como Glynos y Howarth (2007) desarrollaron el método de la práctica articularia aplicado a la teoría política y social consistente en unir elementos teóricos y empíricos en la construcción de una explicación singular que respete la lógica propia de lo social. En oposición al análisis de validez formal-proposicional, este no buscaría hallar elementos causales o contextuales, sino identificar reglas que habilitan una articulación particular conformada por entidades constituyentes (Barros, 2008).

nen una concepción de discurso como totalidad relacional y diferencial, inestable, incompleta y abierta; y frente a la concepción de unidades como nombres referidos a objetos, proponen un carácter indeterminado del discurso, en que los significados no se fijan definitivamente, sino por fijación parcial de las prácticas, posibilitando una alteración del significado (Guerrero, 2012, p. 15).

Si no existe un fundamento metafísico para sostener el lenguaje, ¿qué ata su sentido, salvándolo de ser un constante flujo? La respuesta involucra una instancia semántica y otra política: el lenguaje estaría aproximadamente determinado por la comunidad de los hablantes que lo llevan adelante; pero, como la totalidad social es abierta e imposible y la comunidad de hablantes está ineludiblemente atravesada por el antagonismo y la diferencia, el discurso será revelador de una legitimidad hegemónica resultante de una pugna por el significado. Si lo social no puede fijarse definitivamente, existe como el esfuerzo constante por producir ese objeto imposible.

Ante la imposibilidad de fijar definitivamente el significado, la teoría concluye que existen fijaciones parciales. De no ser así, el cambio sería imposible y no habría diferimiento discursivo, puesto que para subvertir el sentido es preciso que haya alguno. El discurso porta un contenido contingente, pero éste debe ser de alguna manera determinada. En consecuencia, el discurso se constituye como un intento por dominar el campo de la discursividad y detener el flujo de las diferencias.

El pensamiento político de la Escuela de Essex, al igual que la filosofía del lenguaje de Wittgenstein, puede ser considerado como *posfundacional*: el discurso no tiene un fundamento metafísico último, necesario, racional, universal e irrefutable, sino uno social, contingente, fáctico, situado y cambiante. Mientras el indeterminismo wittgensteiniano sostiene que el significado se revela en el uso; la teoría del discurso muestra que la idea de fundamento ausente no remite a una esencia a la que términos como “lo social” puedan referir, sino a los usos y efectos que estos tienen en la construcción política.

Así como no hay metalenguaje, tampoco hay una idea que configure una totalidad social homogénea y reconciliada consigo misma: el fracaso, la parcialidad y el antagonismo revelan el juego lingüístico permanente entre el fundamento y la decisión como *indecidibilidad* que siempre será confrontada y disputada. Dado que no hay algo común que llamamos lenguaje, sino que éste revela una diversidad de juegos emparentados entre sí (IF, §65), no hay algo común a lo que podamos denominar totalidad social, sino que ésta revela diversidad de prácticas sociales. Y así como el concepto de juego no está cerrado por un *límite*, puesto que no tiene referencia necesaria pero *puede trazarse* un límite para hablar de él (IF, §68), lo social tampoco remite a nada más que su imposibilidad de cerrar el sentido que lo configura.

La perspectiva de la escuela de Essex supone el antagonismo como elemento propio de lo político que atraviesa la sociedad conflictivamente, configurando la subjetividad política de los agentes que luchan por establecer y subvertir permanentemente el significado. La existencia de fuerzas antagónicas en pugna y una inestabilidad fronteriza que las separa, posibilita la articulación hegemónica que sobredetermina las formas de vida y las inscribe en un registro de lo deseable. Así, el discurso, atravesado por disputas de poder e interpretativas, revelará sólo una legitimidad hegemónica resultante de dicho conflicto.

Podría decirse que el carácter hegemónico del orden lingüístico fue reconocido por el mismo Wittgenstein al sostener que en el uso del lenguaje establecemos un orden, dentro de los muchos órdenes posibles, para una finalidad determinada (IF, § 32), o que una educación distinta de la nuestra podría fundamentar conceptos completamente distintos (Z, §387). Al no haber metalenguaje que determine unívocamente la referencia del sentido, existen distintos usos lingüísticos y formas de vida, de los cuales sólo un orden posible entre otros parece representar el todo lingüístico. Esta representación del lenguaje se manifiesta como una concordancia en los criterios de verdad regulada por las prácticas: “Verdadero y falso es lo que los hombres *dicen*; y los hombres concuerdan en el

lenguaje. Ésta no es una concordancia de opiniones, sino de *formas de vida*" (IF, §241).

Ante la imposibilidad de concordar todas las prácticas existentes y posibles, el lenguaje refleja lo que la comunidad busca representarse ante sí misma como su forma de vida. Así, que el lenguaje pertenezca a una dimensión compartida no predetermina la intersubjetividad al consenso, puesto que carece de una automismidad ideal.

La teoría del discurso de Essex sostiene que, así como las identidades se constituyen en relación a diferencias, la comunidad también se constituye en base a una exclusión y este *exterior constitutivo* se revela en la gramática y el seguimiento de reglas⁵. Las reglas no constituyen "súper-durezas" atadas a ningún fundamento (IF, §97), sino el deseo de constituir una identidad unitaria ideal libre de toda alteridad, sin embargo, son límites que *determinan sin estar determinados* y por eso pueden cambiar (Staten, 1974, pp. 132-134). Así, aunque las reglas determinen aproximadamente los usos lingüísticos esperables en una comunidad, otros usos pueden darse incluso en oposición a los modos previamente instalados.

La interpretación deconstructiva que realiza la escuela de Essex al respecto sostiene que, para la indecidibilidad estructural del discurso, seguir la regla no tiene una justificación ontológica sino social: su seguimiento no se deduce de una gnoseología privada sino de los criterios de corrección en cada circunstancia histórica y cultural.

Esta interpretación habría tomado fama a partir de la publicación del libro *Wittgenstein and Derrida* de Henry Staten (1984), el cual presentaría, según el propio filósofo argelino, un análisis informativo, fiel y riguroso además de un avance teórico sumamente original. Puede ser por la polémica que suscitó a su alrededor o

5 Aunque esta escuela tome la noción de "exterior constitutivo" desarrollada por Staten al analizar las filosofías de Derrida y de Wittgenstein, un concepto similar ha sido elaborado por Bernard Williams: el "nosotros contrastativo" que propuso, siguiendo la filosofía del lenguaje wittgensteiniana, describiría cómo la constitución de un interior lingüístico-político sólo puede darse en contraste con una figura de exterioridad.

por el propio visto bueno de Derrida, pero esta obra cobró cabal importancia para la escuela de Essex por la lectura que Laclau y Mouffe han hecho de ella. De hecho, la autora belga ha citado este trabajo en numerosas ocasiones (Mouffe, 2003, p. 28; 2011, p.22; 2012, p. 38; 2016, p. 24) como una inspiración ineludible para desarrollar conceptos interpretativos e importar el pensamiento wittgensteiniano a la teoría política.

El objetivo de la obra de Staten fue mostrar que la relevancia intelectual de la deconstrucción fue más amplia de lo que el público angloparlante reconoció, a través de una caracterización de la misma como una fuga regulada de los límites de las categorías establecidas o una descripción alternativa de un conjunto de fenómenos (Staten, 1984, p. 53), metodología que tanto Derrida como Wittgenstein habrían practicado.

La propuesta de Staten permitió a los miembros de la escuela de Essex acercarse a la lectura de ambos pensadores para imaginar nuevas maneras de superar la ortodoxia marxista, ya que considerar los momentos liminales del aprendizaje y del seguimiento de las reglas en los que el curso de las cosas podría continuarse de uno u otro modo, siguiendo la hegemonía o desviándose, es lo que describieron como la comprensión de que la aplicación de una regla es parte de la regla misma (Laclau y Mouffe, 2015, p. 9).

Al ser el primer y principal mentor de la deconstrucción, queda clara la vinculación de Derrida con dicha metodología intelectual. Sin embargo, resta aclarar algo no menos pertinente: frente a otras interpretaciones posibles, la escuela de Essex privilegia la lectura deconstructiva de Wittgenstein porque esta le permite cuestionar los resabios esencialistas del marxismo. Frente a una determinación prefigurada de las clases, la política, y la historia, una interpretación deconstructivista del lenguaje, del sentido y de las reglas wittgensteinianas le permite a sus miembros explicar en términos discursivistas la contingencia de lo real, sea en los procesos de subjetivación políticos, en el devenir de los movimientos hegemónicos de la política, o en la historia entendida como sedimentación de sentidos pasados.

Según Christopher Norris (1984), la deconstrucción consiste en el cuestionamiento radical a la consistencia lógica y en el descubrimiento de una relación disyuntiva entre ella y el lenguaje, metodología con la cual el “segundo” Wittgenstein mantendría una íntima cercanía gracias a su enfrentamiento contra la sistematización filosófica y a su metaforización elusiva de los juegos del lenguaje como fuente y garantía de la inteligibilidad del sentido. Al respecto, las observaciones wittgensteinianas mostrarían a los pensadores de Essex nuestro cautiverio a imágenes o gramáticas particulares mistificadas como conceptos abstractos fuera de sus respectivos juegos, pero a su vez, darían las herramientas para romper dicha ilusión a través de la reconducción de las palabras y conceptos políticos a sus usos encarnados en juegos lingüísticos y formas de vida singulares.

La interpretación del filósofo austríaco que hacen Laclau, Mouffe, Norval y el resto de los participantes de la escuela de Essex es fundamentalmente la de un pensador posfundacional, deconstructivista y propicio para la teoría política de izquierda. Sin embargo, ninguno de estos puntos ha estado exento de discusión. Al respecto, señalaré brevemente la polémica en torno a cada uno de ellos.

En primer lugar, en su artículo “Why Wittgenstein isn’t a foundationalist”, Michael Williams (2005) señaló cuatro características del fundacionalismo epistemológico de las que Wittgenstein se habría alejado: universalidad, especificidad, autonomía y adecuación racional. Si seguir reglas y dar justificaciones es algo que hacemos inmersos en un contexto epistémico particular, son inútiles los esfuerzos para justificar globalmente estas prácticas, sacándolas de su contexto de enunciación y volviéndolas abstractas. Por eso, Williams explicó que en la obra de Wittgenstein las certezas funcionan en los juegos lingüísticos, no al nivel de fundamento asignado por el fundacionalismo o el coherentismo, sino como “juicios marco” que al estar al margen del recorrido investigativo constituyen el recuadro de lo que se indaga. En oposición, los fundacionalistas creerían que si hay un derecho no inferencial a proposiciones particulares, debe haber un nivel autónomo de conocimientos básicos sobre el que descansa el resto, y los coherentistas, al reconocer la

interdependencia semántica, concluirían que ningún derecho epistémico es no inferencial. Aunque los autores de Essex no dicen explícitamente hacer una lectura posfundacional de Wittgenstein, yo creo que su comprensión está tamizada por esta interpretación, y por eso, elegí este rótulo para emparentarlo con la descripción del posfundacionalismo político practicado por Laclau y otros filósofos políticos contemporáneos según Marchart.

En segundo lugar, señalé cómo y por qué los discursivistas de Essex leían a Wittgenstein a través de la deconstrucción. Sin embargo, es preciso demostrar la existencia de una oposición a esta visión por parte de la perspectiva pragmatista: mientras la primera niega la completa claridad lingüística a causa del diferimiento del significado de las palabras consideradas fuera de todo contexto, la segunda afirma la posición agencial del sujeto en el mundo lingüístico (Sanfélix Vidarte, 2001). Como testimonio de la discusión entre las partes es posible hallar la conferencia *The Legacy of Wittgenstein: pragmatism or deconstruction* plasmada en el libro homónimo compilado por Ludwig Nagl y la mismísima Chantal Mouffe (2001). En ella, Hilary Putnam (2001) argumenta en favor del pragmatismo wittgensteiniano al sostener que las reglas comunitarias están dadas de antemano, por lo que no pueden proyectarse usos lingüísticos distintos al habitual sin dar explicaciones. En la posición contraria, Staten (2001) sostiene que la realidad social es una incrustación ilimitada y abismal de contextos, en contraste con la simpleza y la estabilidad de las prácticas descritas por el pragmatismo. A mi juicio, ambas posiciones podrían revelar aspectos diferentes de la normatividad semántica: mientras la interpretación deconstructiva pone atención a la contingencia de las reglas, la lectura pragmatista enfatiza su carácter estable.

En tercer lugar, vinculé la obra de Wittgenstein con los esfuerzos del discursivismo de Essex por mejorar y corregir la teoría marxista desde adentro, de acuerdo al modo en que se identificaría el posmarxismo. Sin embargo, no todas las lecturas del pensador austriaco serían funcionales a la teoría política izquierdista. A principios de los años '90, Bernard Williams

(1992) y David Bloor (1992) introdujeron una distinción entre el wittgensteinianismo de izquierda y de derecha: mientras el segundo realizó una interpretación histórica, social y científica del pensamiento de Wittgenstein contraria a la realizada por el enfoque sociológico, el primero sostuvo que nuestras prácticas conceptuales, éticas y políticas no corresponden a un “nosotros” inclusivo y homogéneo, sino a uno contrastativo, por el cual las prácticas lingüísticas y políticas se desarrollarían en contraste con las de otros. Mientras el wittgensteinianismo de izquierda se caracterizaría por una comprensión de las prácticas conceptuales como un ensamblaje tenso, según Queloz y Cueni (2021), el ala de derecha se caracterizaría por una interpretación quietista y consensual de nuestra forma de vida como totalidad funcional calibrada que negaría toda tensión estimulante para la crítica, de modo que los cambios parezcan fácticos y exógenos, y las desviaciones de la regla sean vistas como racionalmente ininteligibles.

La discusión política sobre la obra de Wittgenstein se da dado, no sólo en términos de izquierda y derecha, sino también de radicales y conservadores, o posmarxistas y liberales. En su escrito “The politics of Wittgenstein”, Moore (2004) sostuvo que las lecturas conservadoras suelen destacar la estabilidad de las formas de vida y los juegos lingüísticos, mientras que las lecturas radicales enfatizan su contingencia. Por su parte, Gakis (2018), sostuvo que los posmarxistas realizan una aplicación de los juegos de lenguaje y de las formas de vida al análisis de los términos políticos, mientras que los liberales generalmente se centran en la aplicación instrumental del análisis de las reglas impuestas.

Antes de pormenorizar la apropiación filosófica de Wittgenstein en nuestros autores, es menester destacar los rasgos generales atendidos por ellos y sus colegas practicantes de la teoría del análisis del discurso de Essex: la negación de la determinación de la ontología y del sentido, el abandono de la creencia en el lenguaje trascendental con atención especial a su aparición efectiva y su materialidad, la comprensión lingüística a través del uso, la dispersión del significado ante la ausencia de límites rígidos, la

problematización de lo simple y lo complejo, la importancia de la nominación como preparación para el uso posterior y el valor del bautismo de objeto, el carácter persuasivo de la palabra, la comprensión del discurso como un orden posible entre otros y la tematización de las reglas.

3. Laclau

A lo largo de su obra, Laclau ha utilizado distintos conceptos wittgensteinianos: además de servirse de la idea de juegos de lenguaje para forjar, junto a Mouffe, la idea de discurso, ha apelado al indeterminismo de la ontología y del sentido para pensar la configuración política de la comunidad y las identidades subjetivas, a los usos efectivos del lenguaje y la dispersión del significado para desmistificar los conceptos políticos, a los parecidos de familia para pensar las tradiciones políticas, a la problematización del par simple-complejo para elaborar su idea de cadenas equivalenciales en los movimientos sociales, a la importancia de la nominación y el bautismo de objeto para reflexionar sobre la importancia de los nombres políticos y su relación con el afecto y a la tematización de las reglas para deconstruir conceptos marxistas como la teleología histórica y el esencialismo identitario.

En el presente apartado, me ocuparé de mostrar dos de los mayores aportes de Laclau a la escuela de Essex en clave wittgensteiniana: su interpretación de las reglas para cuestionar la idea regulativa de la coherencia estructural discursiva y la reflexión sobre la particularidad y la universalidad entendidas desde los juegos de lenguaje.

En la concepción laclausiana de las reglas, la estructura no puede cerrarse ni autodeterminarse dado que está atravesada por la ambigüedad e incompletitud que hace que todas las reglas sean indecibles, de modo que, al aplicarlas, no pueda determinarse completamente sus resultados, puesto que “las reglas son modificadas en el proceso de aplicación, dependen de quien está en el control de la aplicación de esa regla y del diferir asociado a la contingencia de esa aplicación” (Casimiro Lopes, 2014, p. 137).

Un término central en la filosofía laclausiana es el de *dislocación*: éste describe un quiebre en la capacidad de dar sentido lógicamente dentro de la estructura puesto que eleva al epicentro del discurso el elemento de crisis, ruptura y negatividad inherente a la experiencia humana que amenaza y subvierte lo simbólico. La dislocación expresa la negatividad inherente a todo antagonismo y la proliferación del sentido presente en todo imaginario social (Laclau, 1993, pp. 20-21). En resumen, la dislocación equivale a la indecidibilidad estructural que hace que una decisión dentro suyo la descentre y subvierta.

Según Laclau, la negatividad estructural no es una mera negación sino una subversión de la necesidad que impide su constitución plena: el movimiento indecible entre lo contingente y lo necesario es constitutivo, y por lo tanto, el antagonismo también (Laclau, 1993, p. 44). El ejemplo al que Laclau remite para explicar este fenómeno se relaciona con la filosofía wittgensteiniana:

Tomemos un ejemplo inspirado por Wittgenstein. Supongamos que comienzo enunciando la serie numérica 1, 2, 3, 4, y pido a alguien que la continúe. La respuesta espontánea será 5, 6, 7, etc. Pero a esto puedo aducir que la respuesta es errónea, ya que la serie en la que estoy pensando es 1, 2, 3, 4; 9, 10, 11, 12; 17, 18, 19, 20, etcétera. Pero si mi interlocutor cree que ahora ha entendido la regla e intenta seguirla continuando la serie en la forma enunciada, puedo aún aducir que está equivocado, ya que mi enunciación inicial era tal sólo el fragmento de una serie distinta -por ejemplo, una que comprendería tan sólo los números de 1 a 20, de 40 a 60, de 80 a 100, etcétera. Y obviamente, puedo siempre modificar la regla continuando la serie de manera distinta. Como se ve, no se trata aquí de que la coherencia de una regla no logra realizarse nunca de modo completo en la realidad empírica, sino de que, por el contrario, la regla misma es indecible en términos de serie enunciada en cuanto tal, y puede ser transformada por cada nueva adición. Todo depende, como diría Lewis Carroll, de quien está en control. Se trata, en el más estricto sentido del término, de una cuestión de hegemonía. Pero en este caso, si la serie es indecible en términos de su misma estructura formal, el acto hegemónico no será

la *realización* de una racionalidad estructural que lo precede sino un acto de *construcción* radical (Laclau, 1993, p. 46).

Este pasaje laclausiano está basado en una idea plasmada por Wittgenstein en el §143 de las IF donde, tras problematizar la figura ideal por la cual habrían aplicaciones “normales” y “anormales” de la regla (IF, §141)⁶, el filósofo traza una analogía del seguimiento normativo con un ejemplo de series numéricas. En ella se cuestiona el criterio de normalidad o de corrección de aplicación de la misma bajo la observación de que no existen límites rígidos que distingan una falta carente de regla y una sistemática.

El problema de las reglas muestra cómo los sujetos de una práctica se relacionan con la normatividad semántica. A mi entender, con su idea de dislocación, Laclau participa de una lectura kripkeana del problema que desplazaría el ataque a las condiciones de justificación hacia un ataque a la idea misma de significatividad.

La lectura de Saul Kripke desafía las interpretaciones que concibieron el argumento del lenguaje privado en relación a las sensaciones, para él, éste ejemplifica un argumento mayor que afecta a la totalidad del lenguaje.

El problema principal no es: «¿Cómo podemos mostrar que el lenguaje privado —o alguna otra forma especial de lenguaje— es *imposible*?»; sino más bien: «¿Cómo podemos mostrar que *un lenguaje* absolutamente *cualquiera* (público, privado, o lo que sea) es *posible*” (Kripke, 2006, p. 75).

Continuar una regla sin justificación no expresaría una excepción, sino una condición inherente a la práctica lingüística. Kripke encuentra el puntapié de la llamada *paradoja escéptica* en el §201 de las IF: según Wittgenstein, una regla no puede determinar ningún curso de acción porque todo curso de acción puede hacerse concordar

6 “¿Pueden entonces entrar en colisión figura y aplicación? Bueno, pueden entrar en colisión en la medida en que la figura nos hace esperar un empleo diferente; porque los hombres hacen en general *esta* aplicación de *esta* figura. / Pretendo decir: hay aquí un caso *normal* y casos *anormales*.” (IF, § 141).

con la regla, esto demuestra que hay una captación de una regla que no es una interpretación, sino que se manifiesta en cada aplicación, en lo que se entiende como seguir la regla y en contravenirla. “De ahí que exista una inclinación a decir: toda acción de acuerdo con la regla es una interpretación. Pero solamente debe llamarse «interpretación» a esto: sustituir una expresión de la regla por otra.” (IF, §201).

Esta paradoja expresaría que la conducta lingüística está conformada por un conjunto finito de usos de signos y, sin embargo, su correcta aplicabilidad es potencialmente infinita (Penelas, 2020, p. 156). Extremando el ejemplo de la serie numérica, Kripke desarrolla un caso matemático para discutir la significatividad del discurso, pero con él no se dirige a la corrección aritmética sino a la corrección metalingüística, puesto que el argumento escéptico sostiene que no hay *hechos* semánticos. A falta de hechos, los elementos que permiten continuar una regla son la concordancia como exhibición de conformidad conductual con la comunidad, las formas de vida imperantes y posibles (o la forma de vida hegemónica y la contrahegemonía imaginable) y los criterios sin justificaciones adicionales (Kripke, 2006, pp. 107-116).

De esta manera, la normatividad lingüística sería intersubjetiva puesto que no hay justificaciones últimas sino un “bruto acuerdo” en las prácticas y formas de vida: si asumimos que la vida humana es siempre en el lenguaje y, por ende, vida con otros, la confianza más básica parece ser en los otros (Penelas, 2020, p. 193). Sin embargo, esta confianza nunca es total: los acuerdos siempre están sujetos a disputa y por eso la estructura discursiva está dislocada. A mi entender, la dislocación laclausiana radica en esta tragedia: el fundamento del discurso, no es ningún tipo de metalenguaje, sino la confianza intersubjetiva entre los miembros de una comunidad; pero, como la totalidad social es imposible, la confianza absoluta y el completo acuerdo también lo son.

Según Laclau, la dislocación de la regla revela la imposibilidad de concebirla *a priori*: más allá de su realización fáctica, la regla no puede constituirse de forma cerrada, puesto que cada adición

la transforma y cada ejecución requiere una decisión injustificable. En este sentido, Laclau acordaría con la sentencia wittgensteiniana que arguye: “más correcto que decir que se necesita una intuición en cada punto, sería casi decir: se necesita una nueva decisión en cada punto” (IF, §186).

El carácter indecidible de la regla, que limita sin estar limitada (Staten, 1984, p. 134) muestra su falta de fundamento, forzando a ejercer un salto práctico, que sería la nueva decisión en cada caso. La decisión, entendida como fuerza política, es un salto que sólo da quien tiene la capacidad de hacerlo, y por eso, Laclau cita a Carroll para remitirse a “quien está en el control”, refiriéndose a quien goza de hegemonía. El acto hegemónico no se realiza como expresión de una racionalidad anterior sino como una nueva construcción: este hacer es la nueva decisión en cada punto, el seguimiento esperado de la regla o la innovación por la cual se instaura otra, definiendo la normatividad en cada momento. Por eso, la construcción hegemónica requiere, además de fuerza, un relativo consenso por el cual legitiman las prácticas, para que su seguimiento no sea considerado incorrecto.

Si el indicador que muestra quién sabe seguir la regla es la circunstancia bajo la que la ejecutó (IF, §155), el nuevo acto hegemónico no será una corrección sino una subversión de la gramática imperante. Afianzar las nuevas reglas permite que estas predeterminen un tipo de seguimiento esperable, puesto que el significado no siempre se deduce por una interpretación sino por una costumbre o un uso estable (IF, §198).

El sostenimiento y la repetición de las nuevas reglas y juegos de lenguaje políticos generan una costumbre que oculta las huellas de su imposición resultante del poder. Ante la inquietud wittgensteiniana, que sostiene que seguir una regla es análogo a obedecer una orden, dado que se nos adiestra para ello y pregunta quién está en lo correcto si uno reacciona de un modo y otro reacciona de otro (IF, §206), Laclau responde que el “adiestramiento” para seguir la regla como adecuación u obediencia remite al poder hegemónico imperante.

Frente a un desacuerdo sobre las reglas pueden suceder dos cosas: en un discurso relativamente estable, quien desacuerde podría parecer un “mal hablante”, cuya conducta o juego de lenguaje resulta carente de sentido, ridículo, ofensivo o ilegal; pero en un discurso inestable, polémico, quien desacuerde podría estar en posición de disputar el sentido e imponer nuevas reglas, nuevas formas de vida. ¿Quién estaría en lo correcto? Si la verdad es algo que se *dice* en el lenguaje (IF, §241), la corrección dependerá de quién se imponga hegemónicamente.

De esta forma, la lectura laclausiana de las reglas wittgensteinianas sirve para pensar la acción política en tres puntos: primero, toda decisión que desarrolle una posibilidad (entre otras) será contingente; segundo, las decisiones se toman desde la estructura pero no son determinadas por ella, los sujetos pueden transformarla; tercero, si la supuesta objetividad de la decisión se instituye a partir de relaciones de poder, el sujeto se constituirá como la distancia entre la estructura indecible y la decisión (Laclau, 1993, pp. 46-47).

Además de la tematización sobre reglas y normatividad semántica, Laclau ha reflexionado provechosamente sobre el universalismo, el particularismo y la cuestión de la identidad desde una perspectiva wittgensteiniana. La pregunta que motiva su meditación es la siguiente:

¿Son las relaciones entre universalismo y particularismo simples relaciones de mutua exclusión? o, si planteamos la cuestión desde el ángulo opuesto: ¿la alternativa entre un objetivismo esencialista y un subjetivismo trascendental, agota la variedad de juegos de lenguaje en torno a lo “universal” en la que es posible comprometerse? (Laclau, 1996, p. 46).

“Universalismo” y “particularismo” son términos cruciales para la teoría y la práctica política que, considerados en abstracto, parecerían contradictorios y excluyentes. Una concepción reificante de los mismos desembocaría en atolladeros para pensar problemas concretos, y por eso, Laclau explora distintos juegos de lenguaje para desarmar este dilema metafísico como un pseudoproblema al

exponerlo en su dimensión social, mostrando los usos políticos de dichos conceptos.

La metodología wittgensteiniana adoptada por Laclau consiste en considerar situaciones políticas concretas de puro particularismo desligadas de toda apelación universal para mostrar cómo, incurriendo en paradojas, este particularismo termina negándose a sí mismo o recayendo en su aparente opuesto, lo universal. Por ejemplo, si consideramos que todas las identidades deben aceptarse en nombre de su particularidad, también deberíamos aceptar las identidades con prácticas asociales que atentan contra otras identidades, así, el mismo principio que enaltecería la diferencia sexual o racial permitiría defender los discursos sexistas o racistas. Otro ejemplo de exaltación de la pura particularidad, podría ser uno donde cada particular habite, junto a otros, un espacio global que asuma las diferencias pero ignore las relaciones de poder en que este se basa, conduciendo a la noción de desarrollos separados formulada por el *apartheid*. El último ejemplo ofrecido por Laclau para enaltecer el particularismo identitario, elevaría reivindicaciones, no en términos de diferencia, sino como apelación a principios humanos, pero esta apelación universalista desarmaría la dicotomía particular-universal.

Tras evaluar distintas configuraciones del puro particularismo entendido de modo abstracto y reificado, Laclau concluye que no existe forma no paradójica de evaluar el par universalismo-particularismo sin apelar a usos y contenidos concretos. Ante esta situación, Laclau formula una nueva relación entre ambos términos: lo universal sería el símbolo de una plenitud ausente y lo particular, el movimiento contradictorio de afirmar una identidad diferencial y anularla a través de su inclusión en un medio no-diferencial.

Según Zerilli (2008, p. 118), la virtud de este argumento es ofrecer una alternativa a los binarismos producidos por el clásico movimiento de retorno a lo universal en la filosofía política y desarrollar una crítica a la dicotomía en que se sostiene. En este sentido, pondera la adopción de la óptica wittgensteiniana que permite

reinterpretar ambos términos como elementos dentro de distintos juegos de lenguaje.

La tarea de clarificación lingüística ejecutada por Laclau no remite al descubrimiento esencialista de los conceptos, sino a su desmistificación: a pesar de la aparente uniformidad conceptual que nos desconcierta al filosofar (IF, §11), debe comprenderse la diversidad funcional de la universalidad y la particularidad como herramientas para el hacer político. Si el nombre aparenta una extraña conexión entre palabras y objetos, y surgen problemas por olvidar que el nombre es sólo una etiqueta puesta a través de un bautismo de objeto (IF, §38), debe devolverse el lenguaje a su uso coloquial, desarmando la reificación de los términos para observar sus usos y prácticas concretas.

De este nuevo juego de lenguaje que reconduce las palabras a su uso político, Laclau concluye que de la particularidad surge su propia negación o la emergencia de la universalidad, y que, aunque esta última resulte inconmensurable con cualquier particularidad, no puede existir separada de ella. Así, lo universal no tendría un contenido concreto, sino que se constituiría como el horizonte resultante de una cadena indefinida de reivindicaciones equivalentes entre particulares. Como lo universal no tiene un contenido necesario y los diversos grupos compiten para dar, temporalmente, a sus particularismos una función de representación universal, la democracia es posible (Laclau, 1996, p. 68).

4. Mouffe

Toda la obra de Chantal Mouffe está signada por cierto wittgensteinianismo: su concepción antiesencialista de las identidades políticas; su crítica al universalismo y al racionalismo individualista; su idea de la ciudadanía, no como el seguimiento de una regla predefinida, sino como la ejecución de una práctica signada por una forma de vida compartida; y su concepción de la democracia como una gramática política comunitaria.

Aunque la influencia del austríaco impregne implícitamente todo su trabajo, no han sido pocas las menciones explícitas de

Mouffe sobre la filosofía de Wittgenstein. Muchas de las conclusiones a las que había abordado previamente e intuiciones que continuó desarrollando luego, han sido resumidas en su artículo “Wittgenstein, la teoría política y la democracia” (Mouffe, 2012, pp. 73-91) incluido en su libro *La paradoja democrática*. Allí, la autora manifiesta el sentido de su adhesión a dicha perspectiva:

Mi intención no consiste en extraer una teoría política de Wittgenstein ni en tratar de elaborarla basándome en sus escritos. Creo que la importancia de Wittgenstein radica en apuntar hacia *un nuevo modo de teorizar* sobre lo político, un modo que rompe con la fórmula universalizante y homogeneizadora que ha informado a la mayor parte de la teoría liberal desde Hobbes. Esto es lo que resulta urgentemente necesario, es decir, no un nuevo sistema, sino un profundo giro en la forma en que enfocamos las cuestiones políticas (Mouffe, 2012, p. 83).

No extraer una teoría política de la obra del austriaco exime a Mouffe de los debates hermenéuticos sobre política e ideología que buscan en su obra una verdad oculta a revelar, más bien, utiliza su filosofía como una herramienta para filosofar (IF, §11). En el presente apartado mostraré el empleo que la autora da a la filosofía wittgensteiniana para reflexionar sobre la identidad, el racionalismo, la ciudadanía, la democracia y la idea de universalidad.

La pensadora sustenta un enfoque antiesencialista sobre la sociedad y los sujetos que se expresa en dos postulados: según el primero, la sociedad resulta de una serie de prácticas hegemónicas cuyo objetivo es imponer un orden particular en un contexto contingente, así como el lenguaje wittgensteiniano reviste un orden entre otros (IF, §132), la filósofa alega que “las cosas siempre podrían haber sido distintas, y todo orden se fundamenta en la exclusión de otras posibilidades” (Mouffe, 2018, p. 114); según el segundo, los sujetos se constituyen mediante posiciones discursivas que no podrían fijarse totalmente en un sistema cerrado de diferencias, puesto que no hay identidades esenciales que determinen el lugar del agente en la estructura sino identificaciones contingentes fijadas temporal y discursivamente.

Su idea sobre la apertura identitaria se basa en la noción de *exterior constitutivo* propuesta por Staten en su libro *Wittgenstein and Derrida* (1984). Ésta explica el modo en que las identidades, inesenciales y relacionales, se establecerían mediante la diferencia de aquello que no son. Esta perspectiva no sólo sirve para concebir la identidad relacional de los agentes, sino también la de la comunidad, puesto que el interior de un juego de lenguaje social y político se mantiene unido a través de la exclusión de prácticas, juegos y reglas cuyos practicantes serán considerados foráneos (Staten, 2001, p. 59).

La perspectiva wittgensteiniana es clave para la subjetividad mouffiana: según ella, ésta proporciona una crítica de la concepción racionalista del sujeto que lo anula como fuente primera y última del significado lingüístico, dado que su relación con el mundo se da a través de su participación en diferentes juegos de lenguaje (Mouffe, 2012, pp. 81, 111; 2017, pp. 31, 109).

La postura mouffiana que enfatiza el rol de las pasiones en la política, enmarcada en el giro afectivo, busca combatir los enfoques racionalistas e individualistas predominantes en las teorías democráticas. Su concepción de lo político como un espacio de conflicto y antagonismo, se opone a la posición que lo caracteriza como un espacio de libertad y acción común. En este sentido, la meta democrática mouffiana no será consensuar sino construir una distinción agonística nosotros-ellos compatible con las instituciones de la democracia.

La autora distingue dos paradigmas liberales a los que se opone: la tesis *agregativa*, que concibe a los individuos como seres racionales guiados por sus propios intereses que actúan de forma instrumental y generan una política caracterizada por el compromiso de diferentes fuerzas en conflicto; y la tesis *deliberativa*, que reemplaza la racionalidad instrumental por la comunicativa y presenta la política como un campo factible de generar consensos morales-racionales mediante la libre discusión. Ambas posturas predestinan la intersubjetividad al consenso y relegan la dimensión afectiva clave para la identificación colectiva.

Mouffe rescata un primer aporte wittgensteiniano para problematizar el razonamiento liberal basado en el modelo de diálogo neutral o racional: el prisma *contextualista*. Esta postura para la cual la política es un lenguaje abierto en el que distintos juegos de lenguaje podrían ser posibles permitiría desafiar el encuadre universalista-racionalista dominante en la teoría política contemporánea. Para el contextualismo, las instituciones liberal-democráticas constituyen una forma de orden político entre otras, resultantes de una configuración geográfica, cultural e histórica particular, por lo que no podría apelarse a argumentos independientes del contexto que sean favorables a ninguna política o institución. Contrariamente, estas deben considerarse como elementos que definen un juego político de lenguaje entre otros.

Al considerar esta cuestión según la perspectiva de Wittgenstein, este enfoque pone en primer plano la inadecuación de todos los intentos de proporcionar un fundamento racional a los principios liberal democráticos argumentando que serían escogidos por individuos racionales en condiciones idealmente representadas como la del «velo de ignorancia» (Rawls) o la de la «situación del discurso ideal» (Habermas) (Mouffe, 2012, p. 79).

Para Mouffe, nuestra lealtad hacia los valores e instituciones democráticas no se basa en una supuesta racionalidad superior, su defensa debe darse a través de su carácter constitutivo de nuestra forma de vida. Así, la democracia no exigiría desarrollar o perseguir una teoría de la verdad universalmente válida, sino ejecutar iniciativas pragmáticas orientadas a “persuadir a la gente para que amplíe la gama de sus compromisos hacia los demás, para que construya una comunidad más incluyente” (Mouffe, 2012, p. 80). En otras palabras,

La democracia no requiere una teoría de la verdad, tampoco nociones como la incondicionalidad y la validez universal; está más en consonancia con lo que Ludwig Wittgenstein vincula a “un compromiso apasionado con un sistema de referencia”. La adhesión a la democracia es una cuestión de identificación con los valores democráticos, y esto

constituye un proceso complejo donde los afectos juegan un rol crucial (Mouffe, 2023, pp. 35-36).

El segundo aporte wittgensteiniano que Mouffe rescata para pensar la política y combatir el pensamiento liberal es el rol de las prácticas y los juegos del lenguaje como alternativa al argumento racionalista: para concordar las opiniones y juicios, debe haber acuerdo en el lenguaje utilizado, y estos acuerdos no son razones sino *formas de vida* (IF, §§241-242). Esta comprensión del acuerdo, no como una argumentación a la que todos llegaríamos del mismo modo, sino como consonancia de prácticas atacaría la idea de un diálogo neutral o racional. En esta perspectiva, no bastaría con acordar en la definición de un término, sino también en su utilización.

Si el acuerdo no se establece sobre significados sino sobre prácticas, la deliberación política debe incluir algo más que la disputa por la definición o la argumentación, esto es, la dimensión *retórica* que la perspectiva habermasiana desea eliminar y, a través de ella, comprender los límites reales del consenso. Decía Wittgenstein: “combatir” al otro implica darle razones, pero más allá de ellas, está la *persuasión* (SC, §612).

Las reglas no son creadas sobre principios que luego se aplican a casos específicos, sino formas de vida, por eso, los procedimientos democráticos no pueden ser meras aplicaciones normativas sino un conjunto de prácticas compartidas que constituyen *a posteriori* formas identitarias específicas que posibilitan la adscripción a esos procedimientos. Desde esta interpretación wittgensteiniana de las reglas, Mouffe ataca las distinciones entre aspectos democráticos sustanciales y procedimentalistas, puesto que los procedimientos siempre involucrarían compromisos éticos sustanciales. Por eso, concluye la autora, la normatividad no puede operar sin el sustento de un *ethos* específico.

Al desafiar el racionalismo y el humanismo, Mouffe no rechaza la modernidad intelectual ni su plan basado en la igualdad y la libertad, sino sólo un proyecto particular dentro suyo: la autofundación de la Ilustración. Concebida como un juego lingüístico, la tradición se constituye como el conjunto de discursos y de prácti-

cas que nos forman como sujetos democráticos que pueden asignar nuevos usos a los mismos términos y posibilitar nuevas prácticas (Mouffe, 2017, p. 38).

La fidelidad a los principios de libertad e igualdad constitutivos de la democracia moderna forman una gramática de la conducta donde los términos clave están abiertos a múltiples interpretaciones en competencia. Por eso, una comunidad política completamente inclusiva nunca podría existir, siempre habría un exterior constitutivo como condición misma de su existencia que detendría relativamente la deriva significativa.

El pensamiento democrático mouffiano intenta conciliar la libertad de los antiguos y la de los modernos: según ella, no debería aceptarse la falsa dicotomía que postula libertad individual y derechos, o actividad cívica y comunidad política. Desmistificar estos términos concebidos de forma esencialista y reflexionar sobre los distintos juegos de lenguaje que pueden configurarse entre ellos mostraría que las opciones democráticas no se reducen a concebir una suma de individuos sin inquietudes públicas en común o a una comunidad premoderna organizada en torno de una única idea sustantiva del bien.

En este sentido, la ciudadanía no sería una identidad esencialista sino la identificación con una práctica en recreación continua:

Lo que compartimos y lo que nos hace conciudadanos en un régimen democrático liberal no es una idea sustantiva del bien sino un conjunto de principios políticos específicos de dicha tradición: los principios de libertad e igualdad para todos. Esos principios constituyen lo que podemos llamar, siguiendo a Wittgenstein, una “gramática” de conducta política. Ser ciudadano es reconocer la autoridad de aquellos principios y las reglas en los cuales se encarnan, basar sobre ellos nuestro juicio político y nuestras acciones (Mouffe, 201, p. 291).

Para la perspectiva mouffiana, ser un ciudadano democrático liberal no remite a la sustancia de esta comunidad política, es decir, no apunta a una concepción esencialista, fija y reificada de la democracia plural y radical, con un contenido concreto fijado de antemano,

pero tampoco se reduce al accidente de, solamente, pertenecer a esa comunidad entendida como una espacialidad en que los sujetos se ubicarían. Ser un ciudadano democrático liberal significa participar de la gramática política basada en los principios de igualdad y libertad que hacen a un régimen democrático y adherir a ellos. Esta adhesión no debe pensarse únicamente en términos racionales, sino también en términos afectivos y conductuales, puesto que el lenguaje tiene reglas que no sólo se comparten a través de razones sino, principalmente, como una forma de vida común.

El pluralismo agonista, promulgado por Mouffe, se inspira en una lectura radical sobre el seguimiento wittgensteiniano de las reglas. Según la autora, una decisión que no sea una mera aplicación de procedimientos, ni una única opción a seguir, no es una búsqueda de la certidumbre sino una búsqueda de la *responsabilidad*, que abandone la ilusión del consenso y el control total y respete las diferencias decisivas (Mouffe, 2012, pp. 85-89).

La lectura deconstructiva que la autora hace de Wittgenstein muestra que el suelo áspero del habla implica aceptar que los obstáculos al racionalismo no son empíricos o epistemológico, sino ontológicos: la deliberación libre e irrestricta de todos los ciudadanos sobre asuntos comunes es imposible, puesto que las formas de vida particulares que se presentan como sus impedimentos son su condición de posibilidad.

For Derrida, undecidability is not a moment to be traversed or overcome and conflicts of duty are interminable. I can never be satisfied that I have made a good choice since a decision in favor of some alternative is always to the detriment of another one. In the perspective of deconstruction, 'The undecidable remains caught, lodged, at least as a ghost -but an essential ghost- in every decision'. This requires that we give up the dream of total mastery and the fantasy that we could escape from our human forms of life. In our desire for a total grasp, says Wittgenstein, 'we have got on the slippery ice where there is no friction and so in a certain sense the conditions are ideal, but also, just because of that, we are unable to walk. We want to walk: so we need friction. Back to the rough ground!' (Mouffe, 2001, p. 138)⁷.

5. Norval

Aletta Norval es probablemente una de las investigadoras de la Escuela de Essex que más se identificó a sí misma como wittgensteiniana.

Su trabajo sobre la idea de democracia aversiva incorpora tres reflexiones: una sobre la gramática política, que incluye los vocabularios que usamos y las prácticas en las que nos involucramos; otra que se relaciona con la forma en que estos términos y prácticas delimitan lo decible y actuable; y otra, sobre la posibilidad de afirmar, desafiar o cambiar las gramáticas existentes por parte de nuevos reclamos democráticos. Además, considerar el enfoque gramatical la democracia aversiva busca considerar el rol de la subjetividad en la gramática democrática centrándose en la importancia de la identificación.

La democracia aversiva de Norval mezcla, a través de un enfoque wittgensteiniano, el agonismo de Mouffe, una versión perfeccionista procesal de la democracia basada en las implicancias ético-políticas de lo que Cavell denomina aversión al conformismo, y la democracia por venir de Derrida. El perfeccionismo norvaliano, como un pensamiento aversivo al conformismo, contiene un llamado incesante a la ejemplaridad surgida de un compromiso entre las prácticas democráticas. Esta versión tematizará la imaginación en los procesos de subjetivación democrática y la construcción de una gramática política, considerando al ethos democrático como punto de partida y no como un ideal sustantivo.

7 “Para Derrida, la indecidibilidad no es un momento que pueda ser atravesado o superado, puesto que los conflictos de deber son interminables. Nunca puedo estar satisfecho de haber hecho una buena elección, ya que una decisión a favor de alguna alternativa siempre va en detrimento de otra. En la perspectiva de la deconstrucción, ‘Lo indecible permanece atrapado, alojado, al menos como un fantasma -pero como un fantasma esencial- en cada decisión’. Esto requiere que renunciemos al sueño del dominio absoluto y a la fantasía de que podríamos escapar de nuestras formas humanas de vivir. En nuestro deseo de sujeción total, dice Wittgenstein, ‘entramos en el hielo resbaladizo donde no hay fricción y, en cierto sentido, las condiciones son ideales, pero también, sólo por eso, no podemos caminar. Queremos caminar: por eso necesitamos fricción. ¡Volvamos al terreno accidentado!’” (Traducción propia).

Como discípula de Laclau, adoptó la perspectiva deconstructiva, aunque sostuvo que ésta debería aportar al análisis político algo más que el señalamiento de su contingencia, criticando las limitaciones del pensamiento de su maestro, sostuvo que la indecidibilidad, en tanto momento preparatorio para la hegemonía, no debe ignorar las especificidades infraestructurales de la política. También acordó con la lectura wittgensteiniana de Mouffe sobre la democracia como práctica y de la ciudadanía democrática como la capacidad para cuestionar, afirmar y negociar los regímenes y microprácticas de gobierno que moldean y limitan sus vidas (Norval, 2009, p. 314).

Criticando el carácter excesivamente abstracto de la mayoría de las teorías de la democracia contemporánea, incluyendo el liberalismo deliberativo y el posestructuralismo laclausiano en el que se formó, Norval pone en diálogo a ambas tradiciones desde una perspectiva wittgensteiniana intentando evitar una dicotomización simplista: por un lado, la distinción postestructuralista entre el momento de lo político como instituyente y la política como una etapa secundaria y, por otro lado, la comprensión abstracta de la deliberación y los procedimientos democráticos del liberalismo. Mientras que el enfoque postestructuralista se concentraría exclusivamente en la construcción hegemónica y descuida pensar la democracia, el liberalismo no consideraría de forma realista el vínculo entre las condiciones ideales de la deliberación y los procesos efectivos de toma de decisiones (Norval, 2007, p. 11-12).

Norval encuentra tres problemas en el posestructuralismo laclausiano: primero, el grado en que se considera que la contingencia penetra en los proyectos políticos, las demandas y las identidades afecta también a la democracia y sus acuerdos; segundo, el énfasis en el desacuerdo constitutivo no sólo posibilita la discusión política sino que también dificulta la convivencia democrática; y tercero, el pensamiento democrático no debe reducirse a su momento contingente, disruptivo y desnaturalizante, sino también a la necesidad de institucionalizar y cristalizar arreglos democráticos (Norval, 2007, pp. 51-55).

Basándose en una aproximación morfológica, Norval señala la importancia de otros filosofemas que conforman la gramática política, entre los que destaca la “democracia por venir” derridiana y la forma específica de subjetividad que surge de la experiencia de lo indecible. Desde Laclau y contra él, sostiene que la experiencia de indecidibilidad marca constitutivamente al sujeto, constituyendo una conciencia de contingencia con el otro, en la que se centra un ethos democrático (Norval, 2004, p. 142).

Norval argumenta a favor de una articulación más estrecha entre democracia e indecidibilidad y considera que esta última, además de mostrar la impugnabilidad de toda identidad y la imposibilidad última de cierre, designa un terreno de tensión regulada y de suspensión en la lógica del “entre”. Siguiendo a Derrida, sostiene que lo indecible no es causado por una ambivalencia lingüística sino por consecuencia de la suspensión de la decidibilidad sobre las múltiples pero determinadas posibilidades resultantes de la sintaxis textual.

Mientras el trabajo textual deconstructivo muestra la imposibilidad de un cierre final identitario, la indecidibilidad visibiliza un campo de posibilidades reguladas pero no realizadas: así, un análisis que señale momentos de indecidibilidad en un discurso político determinado implicará mostrar esos puntos y su interacción regulada entre tensiones discursivas y relaciones de fuerzas. Concebida de este modo, la indecidibilidad no debe oponerse a una teoría de la hegemonía, como su condición de imposibilidad, ya que la política hegemónica a menudo puede encontrar expresión en contextos en los que la decidibilidad está suspendida (Norval, 2004, p. 147).

Si la indecidibilidad permite un compromiso con la diferencia constitutiva entonces tal compromiso puede pensarse en términos de una llamada a responder, y ser responsable de las propias respuestas. Norval adjudica a la indecidibilidad como entendida como decisión responsable y compromiso con la diferencia constitutiva, elementos clave de la democracia por venir derridiana: es futura, tiene la estructura de una promesa, y está marcada por una hete-

rogeneidad y una incompletud constitutiva. Esta concepción de la democracia nunca se logrará por completo y, en lugar de lograr el consenso, como su de la crítica su ethos de compromiso. Análogamente, la identidad del sujeto ciudadano de tal democracia no puede ser fija, sino resultante de su participación en las prácticas democráticas marcadas por una relación con el otro (Norval, 2004, pp. 151-152).

Para Norval comprender los momentos inaugurales de la formación de sujetos democráticos y las prácticas que sustentan tal identificación requiere reflexionar sobre el rol de las gramáticas políticas entendidas como horizontes que delimitan lo posible en un momento dado y sus cambios. Para Wittgenstein, la gramática, al permitir expresar el mundo, establecería los límites del sentido, y aunque no sería responsable de los hechos, determinaría relativamente lo que puede contarse como posibles descripciones del mundo. En este sentido, Norval sostiene que la gramática es autónoma: no puede ser falsificada y no puede, en sí misma, ser correcta o incorrecta (Norval, 2006, p. 231).

La preocupación central de la autora es pensar la posibilidad de cuestionar una gramática: para hacerlo exitosamente, se debería trazar una genealogía que visibilice la particularidad expresada gramaticalmente revelando las prácticas desestimadas en su horizonte de posibilidades. Norval da un ejemplo centrado en el concepto "libertad": si se descarta su uso como teoría del crecimiento humano, en lugar de como teoría de la autodeterminación ilimitada, los conceptos que la rodean se verán limitados de una manera particular, de modo que nociones de igualdad de oportunidades, en lugar de la no interferencia, ocuparán un lugar central. Para pensar esta cuestión, rescata dos elementos wittgensteinianos: su metodología para pensar los problemas filosóficos y su explicación del cambio de aspecto (Norval, 2006, p. 232).

En primer lugar, la metodología wittgensteiniana consistiría en abandonar la determinación de la ontología y del sentido, desestimar los conceptos reificados y abstractos en favor de su uso cotidiano, problematizar la articulación entre lo simple y lo complejo,

atender al rol de la persuasión y el afecto en el discurso, comprender la gramática como un orden posible entre otros y pensar críticamente el seguimiento de reglas. Aplicado al análisis político, este método incluiría mapear la gramática política de una comunidad, ubicar cuáles son los significantes paradigmáticos centrales de la red conceptual y cuáles son periféricos, qué términos prevalecen en el tiempo y qué significantes políticos van surgiendo, evaluar cómo se utilizan ciertos conceptos y cómo se materializan ciertos enunciados, evaluar la normatividad de lo decible, lo pensable y lo actuable en cada momento, etc.

En segundo lugar, la explicación wittgensteiniana de la percepción de aspectos gramaticales tiene dos momentos: la percepción continua y el cambio. En la percepción de un “ver continuo” las palabras se parecen a imágenes donde su percepción espontánea no menta distintas posibilidades del término, puesto que la sedimentación de su significado aparece como una naturalización del mismo; una analogía política sería la situación plena de hegemonía donde, al vivir o discutir, no sopesamos diferentes alternativas para interpretar nuestras prácticas, sino que las damos por sentadas. Contrariamente, el cambio de aspecto ocurre al percatarse de que una palabra, imagen, objeto o situación puede interpretarse de distinta forma (Norval, 2006, p. 235)

El cambio de aspecto es un cambio perceptivo y relacional, por lo que no depende necesariamente de un cambio en la realidad, sino de la relación con ella. Aunque nuestra capacidad para decir y hacer depende nuestra inmersión en prácticas lingüísticas mayores, la percepción de aspectos pone de relieve una autonomía relativa del sujeto para decir y hacer. El cambio perceptivo es un modo de ver más allá de las formas establecidas de hacer cosas.

Esta ruptura con el “ver continuo” no niega la percepción anterior del aspecto, contrariamente, depende de ella, de su reordenación. Y es el énfasis en este reordenamiento, según Norval, lo que permite elaborar una concepción del cambio entre la continuidad y la ruptura radical (Norval, 2006, p. 238) Esta explicación wittgensteiniana evitaría las trampas de la sedimentación

discursiva del liberalismo deliberativo y de la reactivación heroica del postestructuralismo.

Según el prisma wittgensteiniano, un momento social dislocatorio que posibilite nuevas identificaciones, el uso de nuevas palabras y nuevas prácticas surge cuando fallan los mecanismos de coordinación social de una sociedad, cuando se cuestionan prácticas sedimentadas y las formas típicas de hacer las cosas se interrumpen. Así como el lenguaje tiene recursos para el cambio, la política, en tanto gramática, también puede reorganizar elementos y establecer nuevas conexiones: para ello, debe asignarse un nuevo sentido a algo, pero todavía debe ser inteligible. Para Norval, sin la novedad, quedamos atrapados en la tradición, pero sin tradición, la novedad será ininteligible, un cambio y su explicación debe evitar caer en ambos extremos (Norval, 2007, p. 128).

Las enseñanzas wittgensteinianas muestran que concebir el orden político como una gramática permite ver la multiplicidad y reconocer la imposibilidad de reducir las posibilidades a una: una vez visto el pato y el conejo (IF, XI, p. 415-416), no puedo volver a ver sólo uno de ellos. En la política, un cambio de identificación implica una comprensión distinta de uno mismo, su rol y su relación con los demás en un marco más amplio de prácticas. Pero, como en el ejemplo de la imagen gestalt del pato-conejo, ser capaz de ver diferentes perspectivas depende de estar alerta al trasfondo más amplio contra las prácticas se vuelven inteligibles.

Ver una imagen y también la otra, entender un significado y otro en la misma palabra, no significa que asignemos el mismo valor a ambas percepciones, mucho menos en el cambio de aspecto social. En la gramática política, advierte Norval, siempre es posible decir “sabemos que esta es nuestra práctica y que es diferente a la suya, aún así consideramos la nuestra como una forma superior”. La conciencia inicial de la contingencia de la propia posición es una condición necesaria pero no suficiente para lograr un diálogo abierto y democrático. El resto, advierte nuestra autora, depende de una articulación política determinada dentro de la red de conceptos y prácticas existentes (Norval, 2007, p. 139).

Cuando una práctica es cuestionada o se la ve inadecuada, es posible reflexionar sobre los criterios que la sostienen y reconsiderarlas. Dichos criterios no están separados de los juicios que hacemos, una articulación contextual de los mismos, según Norval (2014), nos permitiría extraer la gramática de nuestras prácticas democráticas y comprender en ellas los procesos de contestación, formulación de reclamos y demandas competitivas.

Pensar la democracia en estos términos implica, para Norval, una reflexión de nuestro compromiso como sujetos democráticos, sin embargo, debemos saber que nuestros criterios son profundamente vulnerables, ya que no dependen de normas abstractas completamente racionales, sino que se sostienen sobre prácticas y juicios compartidos (Norval, 2007, p. 63).

El hecho de que un cambio en la identificación política implique un cambio en la comprensión de uno mismo, su relación con los demás y con un conjunto de prácticas, explica por qué identificarse como demócrata significa simultáneamente dejar espacio para el otro y para su identificación sin debilitar, sino fortalecer a través de la diferencia, la propia identificación.

6. Conclusiones

A lo largo de este capítulo, intenté mostrar cuán influyente ha sido la filosofía del lenguaje de Wittgenstein en la teoría del discurso de la Escuela de Essex, cómo ha sido su recepción, cuál fue su impacto, y cuál fue la interpretación y apropiación realizada por los principales miembros de dicha corriente. Para eso, me basé, principalmente, en la teoría de tres autores: Ernesto Laclau, Chantal Mouffe y Aletta Norval. La importancia de los dos primeros radica en el rol que su labor docente, académica y filosófica tuvo para la conformación de dicha escuela, la importancia de la tercera yace en el papel protagónico que adjudica a Wittgenstein en sus trabajos.

Se considera que el texto fundador de esta escuela, conocida también como Teoría del Discurso, fue *Hegemonía y Estrategia Socialista*, escrito en conjunto por Laclau y Mouffe y publicado en el año 1985. Desde entonces, sus ideas han sido desarrolladas y prac-

ticadas en el programa de postgrado “Ideología y Análisis del Discurso” de la Universidad de Essex por autores como Aletta Norval, David Howarth, Yannis Stavrakakis, Oliver Marchart y Jason Glynos, entre otros. El elemento vinculante de su teoría, quizás el más importante para sus autores, es la idea de discurso, definida como la totalidad estructurada resultante de la práctica articuladora que establece una relación entre elementos tal que sus identidades resultan modificadas como resultado de la misma práctica (Laclau y Mouffe, 2015, p. 143). En torno a esta idea, el trabajo de la escuela se basa en una concepción maximalista del discurso que concibe a las cosas, sujetos, prácticas y conceptos como objetos discursivos, dado que su aprehensión depende de un conjunto de reglas socialmente construido.

Según sostienen Laclau y Mouffe en el texto inaugural de esta corriente, una de las mayores enseñanzas filosóficas de Wittgenstein consistiría en la revelación de que no existe algo como la aplicación de una regla, puesto que esta instancia ya formaría parte de la misma. Esta instrucción permitiría releer la teoría política, y principalmente el marxismo, a la luz de los problemas contemporáneos deconstruyendo sus categorías centrales, actualmente obsoletas. Aplicando la lectura wittgensteiniana a la idea central de la perspectiva discursiva, esta teoría sostendría que el discurso debe entenderse como una gramática mediadora entre los sujetos y la realidad, similar a la de los juegos de lenguaje propuestos por el pensador austriaco, donde la separación entre realidad y lenguaje debe anularse para poder pensar a la acción como práctica inherente al discurso.

El líneas generales, algunos elementos de la filosofía del lenguaje wittgensteiniana presentes en los autores de Essex son la comprensión del significado como uso y del lenguaje como práctica, la relación del contexto en la multiplicidad de juegos lingüísticos, la indeterminación ontológica del sentido y su regulación aproximada por reglas sociales. Éstos resultan clave para el desarrollo de la idea de discurso, las reformulaciones de antiguos conceptos políticos como "hegemonía" o "antagonismo", y la comprensión

antiesencialista de las identidades y de las comunidades políticas propias de la argumentación posmarxista. Pero la impronta wittgensteiniana no se agotaría en la importación conceptual y en la traducción de sus términos a nuevas nociones útiles para la teoría política, sino también en un modo de leer la realidad y de teorizar: la atención al lenguaje ordinario, el análisis político en términos de juegos y parecidos familiares, el contextualismo y el anti-razionalismo dieron un modo singular de razonar la política, en muchos casos, enfrentados al enfoque normativista, universalista y racionalista imperante en la teoría liberal.

A mi juicio, tanto el pensamiento político de esta escuela, como la filosofía del lenguaje de Wittgenstein, pueden pensarse como *posfundacionales*: para ambas perspectivas, el discurso carece de fundamento último, racional, universal, y debe pensarse como fáctico, a través de prácticas situadas, contingentes y cambiantes. De la misma manera en que el filósofo austríaco considera que el significado yace en el uso, la teoría del discurso revela, con su idea de fundamento ausente, que no existe una esencia de lo social, sino distintos usos que configuran posibles sentidos para los conceptos políticos. En este sentido, así como no hay una realidad esencial que defina de forma *a priori* y absoluta el significado a modo de metalenguaje, tampoco existe una prescripción sobre lo social que haga de la diversidad y el antagonismo inicial tan sólo un momento hacia la totalidad social. Por eso, para la Escuela de Essex, la parcialidad y el antagonismo revelarían el juego lingüístico entre el fundamento ausente y la decisión indecidible abiertos a permanente interpretación y disputa: así como el concepto de juego de lenguaje no está cerrado por un límite, puesto que carece de referencia aunque pueda trazarse un límite para hablar de él (IF, §68), lo político tampoco remite a nada esencial, salvo a la imposibilidad de cerrar el sentido que lo configura.

Como causa y consecuencia del giro lingüístico en la filosofía política y en las ciencias sociales, la filosofía del lenguaje wittgensteiniana ha tenido un rol importante en su aplicación a estas áreas. De ella se han hecho interpretaciones conservadoras, liberales, ra-

dicales, pragmáticas y deconstructivas. A grandes rasgos, las lecturas conservadoras se basarían en un supuesto inmovilismo donde la imposibilidad de fijar condiciones necesarias y suficientes de corrección proporcionaría una inviabilidad de crítica o cambio político y lingüístico (Muñoz, 2004b), éstas considerarían el método terapéutico wittgensteiniano como un entendimiento monológico en que el potencial hablante se hallaría en situación de recepción y pasividad frente a otro que enseña. Contrariamente, las lecturas liberales descifrarían en esta filosofía un carácter dialógico que revelaría distintas perspectivas de un mismo problema, donde el interlocutor habilitaría el criterio de visión panorámica o representación perspicua para mostrar que el lenguaje no se aprende por obediencia sino por empatía (Temelini, 2015). Así, quienes ven a Wittgenstein como un conservador, enfatizan la estabilidad de los juegos lingüísticos y las formas de vida, mientras que quienes lo ven como un liberal, un radical o un escéptico, enfatizan el carácter contingente de estos juegos y prácticas (Moore, 2004, p. 676).

Sin embargo, la polémica hermenéutica que quisiera resaltar es aquella que debate si la filosofía wittgensteiniana pertenece al pragmatismo o al deconstructivismo. Desde la primera perspectiva, se sostiene que los juegos de lenguaje permanecen generalmente reglados y que los nuevos usos lingüísticos ameritan una justificación (Putnam 2001); desde la otra perspectiva, se sostiene que en los hechos, las prácticas serían más complejas y menos estables, puesto que la realidad social es una incrustación ilimitada y abismal de contextos (Staten, 2001). Esta segunda interpretación resulta la más relevante a los fines de nuestro trabajo, puesto que es la adoptada por los miembros de la Escuela de Essex, sumamente influidos por la lectura deconstructiva de Henry Staten. En esta línea, expondré la apropiación que hacen Laclau, Mouffe y Norval.

Además de nutrirse de la filosofía wittgensteiniana para desarrollar, junto a Mouffe, la noción de discurso, Laclau ha utilizado este arsenal teórico a lo largo de su vasta obra: utilizó los juegos lingüísticos para combatir el determinismo de la ontología, de las identidades políticas, y del sentido, apeló a los usos efectivos del

lenguaje y su dispersión para pensar las teorías y categorías de la filosofía política, repensó lo simple y lo complejo para concebir las cadenas de equivalencia, tomó la importancia de la nominación y la noción de bautismo de objeto para reflexionar sobre el nombre en la identidad política y su relación con el afecto, y tematizó el problema de la normatividad semántica y sus reglas para deconstruir los conceptos de la ortodoxia marxista.

En el apartado sobre la recepción wittgensteiniana de Laclau, me centré en lo que considero, además de la idea de discurso, anteriormente expuesta, sus dos mayores aportes: la reflexión lingüística de la universalidad y la particularidad, y la interpretación deconstructivista de las reglas en pos de cuestionar la coherencia estructural de los discursos. En relación a la primera contribución, Laclau se rehusó a concebir el universalismo y el particularismo como esencias o ideas abstractas, argumentando que una perspectiva reificada de ellos generaría imposibilidades para resolver problemas concretos, por lo que apeló a la especulación de distintos juegos de lenguaje para exponer este dilema como un pseudoproblema metafísico, exponiendo sus usos efectivos en la política. En relación al segundo aporte, Laclau acudió a las reglas wittgensteinianas para sustentar su idea de dislocación y mostrar que una estructura lingüística nunca puede cerrarse o autodeterminarse completamente, dado que está atravesada por la ambigüedad y la incompletitud. Su ejemplo de la serie numérica, inspirado en el §143 de las IF, argumenta que la regla es indecidible porque toda la serie puede transformarse a cada nueva adición, según él, todo depende “de quien esté en el control”, de quien tenga hegemonía; si la normatividad no responde a un orden previamente establecido sino a un acuerdo intersubjetivo, pero este nunca es completo, entonces la dislocación atravesará todo discurso y las reglas siempre podrán subvertirse.

También la producción intelectual de Chantal Mouffe está signada por su adhesión al wittgensteinianismo y las constantes referencias a dicha filosofía. Según ella, su intención no es extraer una teoría política de Wittgenstein sino crear un nuevo modo de teori-

zar la política, rompiendo con la fórmula universalizante y homogeneizadora que dominó a lo largo de la historia del liberalismo.

En el apartado sobre la recepción wittgensteiniana de Mouffe, realicé un recorrido centrado en esta nueva forma de filosofar propuesta por la autora, cuyo método consiste en pensar las identidades políticas a través de la idea de exterioridad constitutiva, entendida como un límite lingüístico que distingue el interior del exterior de una comunidad política; en criticar el universalismo y el racionalismo individualista presente en la tradición liberal a partir del contextualismo wittgensteiniano y su idea de lenguaje como forma de vida; en su concepción de la ciudadanía, no como el seguimiento de una regla predefinida, sino como la ejecución de una práctica signada por una forma de vida compartida; y en su concepción de la democracia como una gramática política comunitaria.

Por su parte, Aletta Norval es una investigadora de Essex que se autodescribió, en más de una ocasión, como wittgensteiniana. Sus trabajos sobre democracia aversiva incorporan reflexiones basadas en la obra del filósofo austriaco: su concepción de la gramática política, que incluye el vocabulario y las prácticas que ejecutamos; la forma en que estos términos y prácticas delimitan lo decible y actuable a cada momento; y la posibilidad de afirmar, desafiar o cambiar la gramática actual. Además de reflexionar sobre la democracia como lenguaje, Norval también incorporó la perspectiva wittgensteiniana en sus meditaciones sobre el rol de la subjetividad política, a la cual entendió, no sólo a través de las razones, sino de la importancia de la identificación.

En el apartado sobre la recepción wittgensteiniana de Norval, me centré en sus ideas propositivas, como la subjetivación por identificación y la misma democracia aversiva, pero también en sus debates contra el liberalismo deliberativo y el posestructuralismo laclausiano en el que se formó. Del primero, critica la inocencia con la que piensa en las condiciones ideales de deliberación y en los procesos decisorios; del segundo, critica su énfasis excesivo en el momento hegemónico, en desmedro de la reflexión democrática.

ca. Su articulación entre gramática democrática e indecidibilidad no sólo discute con distintas teorías, sino que une a dos de sus autores predilectos: Wittgenstein y Derrida, puesto que desafiar una gramática política a través del cambio perceptual wittgensteiniano y pensar la democracia derrideana por venir son, para la autora, dos objetivos conjuntos.

Hasta aquí he concluido sobre las operaciones principales de lectura realizada por Laclau, Mouffe y Norval, pero ¿cuáles son las posibilidades y los límites de su apropiación? Por un lado, la concepción del lenguaje de Wittgenstein habilitó a estos autores a desarrollar la noción de discurso, central para la teoría política contemporánea, y a pensar las prácticas de forma compleja en torno a la noción de regla. Por otro lado, este esquema parecería disolver la materialidad de lo social o reducirla a una comprensión discursiva, y el mismo carácter indecidible de las normas que permite criticar la hegemonía establecida dificultaría la construcción sólida de un orden político mejor fundamentado o perdurable en el tiempo.

La comprensión de las prácticas lingüísticas inconmensurables con otras y la postulación de fundamentos contingentes socavarían la posibilidad de desarrollar una propuesta política normativa, ya sea en el desarrollo de una teoría ética sólida o en la simple argumentación en favor de un modelo político frente a otro, dado que, si toda moral y toda política es discursiva y contextual, no parece posible apoyar la idea de que los valores de otro contexto sean mejores al actual. Al respecto, creo que la propuesta de Essex se erige como un cuchillo de doble filo: no favorece necesariamente el *statu quo*, pero tampoco el cambio progresivo, ya que los mismos argumentos que permitirían cuestionar las prácticas sedimentadas podrían criticar la reactivación o el establecimiento de otras posibles prácticas.

Algunas preguntas que, desde mi perspectiva, quedan sin resolver serían: ¿cuán útil para la teoría y la práctica política es enfatizar tan tajantemente el carácter contingente de la realidad? ¿De este puede deducirse, o al menos favorecerse, el desarrollo de alguna potencia social positiva, radical o democrática como creen los au-

tores de Essex? ¿De esta apertura absoluta no podrían surgir con igual legitimidad otras expresiones políticas? De ser así, ¿cómo podrían justificarse unas frente a otras? ¿Es necesario, como parecen suponer Mouffe y Norval, el vínculo entre lenguaje y democracia? Sobre el modelo adversarial lingüístico, ¿cómo establecer cuál es el grado de conflicto admisible en una democracia? ¿Cómo limitar el agonismo y el antagonismo? ¿Cómo desafiar una gramática política y con qué criterios?

Aunque toda la escuela de Essex comparta ciertos pilares causantes de toda debilidad y fortaleza de la teoría, es preciso destacar algunos matices entre ellos: mientras Laclau y Mouffe enfatizan el valor de la filosofía del lenguaje wittgensteiniana para pensar un modelo político de contingencia, Norval buscó superar esta plena apertura de lo social, donde toda reactivación discursiva parece posible, en pos de encontrar un modelo más ajustado de cambio gramatical.

En resumen, algunos elementos de la filosofía wittgensteiniana comunes a todos los autores pertenecientes a la Escuela de Essex son: la indeterminación de la ontología y del sentido lingüístico, el lenguaje como práctica y como forma de vida compartida, el abandono de la idea esencialista de metalenguaje y la atención a la configuración efectiva del lenguaje a través del uso, la problematización de lo simple y lo complejo, la importancia del nombre en relación al uso y su valor como bautismo de objeto, el carácter persuasivo de la palabra, la comprensión del discurso como un orden posible entre otros y la comprensión de las reglas como abiertas e indecidibles.

Referencias

- Arrigorria, A. (2023). *Las Investigaciones Filosóficas y el posmarxismo: usos de la filosofía de Wittgenstein en la obra de Laclau y Mouffe*. En: *El banquete de los dioses*, 12, 294-325.
- Balsa, J. (16-18 de septiembre de 2015). *Puntos de diálogo entre la teoría de la hegemonía de Laclau y los estudios del lenguaje* [Ponencia] I Simpósio pós-estruturalismo e teoria social: o legado transdisciplinar de Ernes-

- to Laclau, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas Brasil. <http://wp.ufpel.edu.br/legadolaclau/files/2015/07/Javier-Balsa.pdf>
- Barros, M. (2008). Articulación de lógicas y conceptos: el análisis político desde la teoría del discurso post-estructuralista. *Pensamiento plural*, (3), 167-178.
- Bloor, D.(1992). Left and right Wittgensteinians en Pickering, A. (Ed.), *Science as practice and culture* (pp. 266–282). University of Chicago Press.
- Bloor, D. (1996). *The question of linguistic idealism revisited*. En Sluga, H. y Stern, D. (Eds.). *The Cambridge Companion to Wittgenstein* (pp. 354-832). Cambridge University Press.
- Butler, J., Laclau, E., y Žižek, S. (2017). *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- Carver, T. (2002). *Marx, Wittgenstein and postmodernism*. En Kitching, G. y Pleasants, N. (Eds.). *Marx and Wittgenstein. Knowledge, morality, and politics* (pp. 95-110). Routledge.
- Crary, A. (2000). *Wittgenstein's philosophy in relation to political thought*. En Crary, A. y Read, R. (Eds.). *The new Wittgenstein* (pp. 118-145). Routledge.
- Critchley, S. y Marchart, O. (2008). *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2005). *El orden del discurso*. Tusquets Editores.
- Gakis, D. (2018). The political import of Wittgenstein's Philosophical Investigations. *Philosophy and Social Criticism*, 44(3), 229-252.
- García Carpintero, M. (1996) *El argumento de Wittgenstein contra los lenguajes privados*. En García Carpintero, M. *Las palabras, las ideas y las cosas. Una presentación de la filosofía del lenguaje* (pp. 378-426). Ariel.
- Giacaglia, M. (2005). *Ch. Mouffe y E. Laclau: una lectura de los aportes de Ludwig Wittgenstein para pensar la idea de democracia radical y plural*. *Tópicos Revista de Filosofía de Santa Fe*, (12), 125-136.
- Glynos, J. y Howarth, D. (2007). *Logics of Critical Explanation in Social and Political Theory*. Routledge.
- Glynos, J., Howarth, D., Norval, A. y Speed, E. (2009). *Discourse Analysis: Varieties and Methods*. [Artículo de disertación en el marco del proyecto Discourse Analysis Network para la NCRM Networks for Methodo-

- logical Innovation (NMI)]. https://www.researchgate.net/publication/279668539_Discourse_Analysis_varieties_and_methods
- Guerrero, M. (2012). *Pensar lo social desde los "juegos de lenguaje" como posibilidad de la democracia: el momento wittgensteiniano en el pensamiento social y político de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe*. Revista Trabajo Social, (81), 7-20.
- Heyes, C. (Ed.). (2003). *The grammar of politics. Wittgenstein and political philosophy*. Cornell University Press.
- Howarth, D. (2000). *Discourse. Concepts in the social sciences*. Open University Press.
- Howarth, D. y Stavrakakis, Y. (2000) *Introducing discourse theory and political analysis* En: Howarth, D., Norval, A. y Stavrakakis, Y. (Eds.). *Discourse theory and political analysis. Identities, hegemonies and social change* (pp. 1-23). Manchester University Press.
- Jacorzynski, W. (2011). La filosofía de Ludwig Wittgenstein como una nueva propuesta para la antropología y las ciencias sociales. *Sociológica*, 26(74), 177-204.
- Kitching, G. y Pleasants, N. (Eds.). (2002). *Marx and Wittgenstein. Knowledge, morality, and politics*. Routledge.
- Kripke, S. (2006). *Wittgenstein a propósito de reglas y lenguaje privado*. UNAM.
- Laclau, E. (1993a). Discurso. En: Goodin R. & Philip P. (Eds.). *The Blackwell Companion to Contemporary Political Thought*. Blackwell.
- Laclau, E. (1993b). *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Nueva visión.
- Laclau, E. (1996). *Emancipación y diferencia*. Ariel.
- Laclau, E. (2006). *Misticismo, retórica y política*. Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- Laclau, E. (2011). *Debates y combates: por un nuevo horizonte de la política*. Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- Laclau, E. (2014a). *La razón populista*. Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- Laclau, E. (2014b). *Los fundamentos retóricos de la sociedad*. Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- Laclau, E. (2015). *Política e ideología en la teoría marxista*. Siglo Veintiuno Editores.

- Laclau, E. (Ed.). (1994). *The making of political identities*. Verso.
- Laclau, E. y Bhaskar, R. (1998). *Discourse Theory vs Critical Realism*. En: *Al-theia*, 1(2), 9-14.
- Laclau, E. y Mouffe, C. (2015). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- Laleff Ilieff, R. (2021). El sujeto en Laclau y Mouffe, en Palti, E. (Ed.). *El concepto de sujeto en el pensamiento contemporáneo*. Prometeo.
- Lecerle, J. J. (2006). *A marxist philosophy of language*. Brill.
- Macón, C. (2006). *Pasiones, cambio político y conflictividad esencial: ¿hacia una esfera pública contingente?*. En Penelas, F. y Satne, G. (Eds.). *Gramáticas, juegos y silencio. Discusiones en torno a Wittgenstein* (pp. 113-120). Grama ediciones.
- Moore, M. (2004). *The politics of Wittgenstein*. *Polity*, 36 (4), 665-679.
- Marchart, O. (2009). *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- Mouffe, C. (2001). Wittgenstein and the ethos of democracy. En Nagl, L. y Mouffe, C. (Eds.). *The Legacy of Wittgenstein: pragmatism or deconstruction* (pp. 131-138). Peter Lang.
- Mouffe, C. (2003). *La paradoja democrática. El peligro del consenso en la política contemporánea*. Gedisa.
- Mouffe, C. (2011). *En torno a lo político*. Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- Mouffe, C. (2014). *Agonística. Pensar el mundo políticamente*. Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- Mouffe, C. (2016). *Política y pasiones. El papel de los afectos en la perspectiva agonista*. Editorial UV de la Universidad de Valparaíso.
- Mouffe, C. (2017). *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Paidós.
- Mouffe, C. (2023) *El poder de los afectos en la política. Hacia una revolución democrática y verde*. Siglo Veintiuno Editores.
- Muñoz, M. T. (2004a). *El discurso político. Notas para un acercamiento wittgensteiniano*. *Signos Filosóficos*, 6 (12), 93-115.
- Muñoz, M. T. (2004b). *La relevancia de Wittgenstein para el pensamiento político*. *Andamios*, (1), 197-231.

- Nagl, L. y Mouffe, C. (Eds.). (2001). *The Legacy of Wittgenstein: pragmatism or deconstruction*. Peter Lang.
- Norris, C. (1984). *The deconstructive Turn. Essays in the rhetoric of philosophy*. Methuen.
- Norval, A. (2004). Hegemony after deconstruction: the consequences of undecidability. *Journal of Political Ideologies*, 9(2), 139–157.
- Norval, A. (2006). *Democratic Identification. A Wittgensteinian Approach*. *Political Theory*, 34 (2), 229-255. <https://doi.org/10.1177/0090591705281714>
- Norval, A. (2007). *Aversive democracy. Inheritance and originality in the democratic tradition*. Cambridge University Press.
- Norval, A. (2008a). Las decisiones democráticas y la cuestión de la universalidad. Repensar los enfoques recientes en Critchley, S. y Marchart, O. (Eds.). *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra* (pp. 177-208). Fondo de Cultura Económica.
- Norval, A. (2008b). A democratic politics of acknowledgement. Political judgment, imagination, and exemplarity. *Diacritics*, 38 (4), 59-76.
- Norval, A. (2009). *Democracy, pluralization, and voice*. En: *Ethics & Global Politics*, 2(4) 297-320.
- Norval, A. (2014). *Deliberative, Agonistic and Aversive Grammars of Democracy: The Question of Criteria*. En Griggs, S., Norval, A. y Wagenaar, H. *Practices of freedom. Decentred governance, conflict and democratic participation* (pp. 60-84). Cambridge University Press.
- Palti, E. (2010). *Verdades y saberes del marxismo. Reacciones de una tradición política ante su "crisis"*. Fondo de Cultura Económica.
- Penelas, F. (2020). *Wittgenstein*. Galerna.
- Putnam, H. (2001). *Rules, attunement, and 'applying words to the world'. The struggle to understand Wittgenstein's vision of language*. En Nagl, L. y Mouffe, C. (Eds.). *The Legacy of Wittgenstein: pragmatism or deconstruction* (pp. 43-62). Peter Lang.
- Queloz, M. y Cueni, D. (2021). Left Wittgensteinianism. *European Journal of Philosophy*, 29(4), 758-777.
- Rubinstein, D. (1981). *Marx and Wittgenstein. Social praxis and social explanation*. Routledge & Kegan Paul Ltd.

- Sanfélix Vidarte, V. (2001). La mirada distante: Wittgenstein y el pragmatismo en Arenas, L., Muñoz, J. y Perona, Á. (Eds.). *El retorno del pragmatismo* (pp. 123-140). Trotta.
- Schmitt, C. (2009). *El concepto de lo político*, (Trad. R. Agapito). Alianza editorial. (Trabajo original publicado en 1932).
- Schuster, F. (2006). *Wittgenstein y la política*. En Penelas, F. y Satne, G. (Eds.). *Gramáticas, juegos y silencio. Discusiones en torno a Wittgenstein* (pp. 103-112). Grama ediciones.
- Soage, A. (2006). *La Teoría del Discurso de la Escuela de Essex en su contexto teórico. Círculo de Lingüística Aplicada a la Comunicación*, (25), 45-61.
- Staten, H. (1984). *Wittgenstein and Derrida*. University of Nebraska Press.
- Staten, H. (2001). Wittgenstein's deconstructive legacy. En Nagl, L. y Mouffe, C. (Eds.). *The Legacy of Wittgenstein: pragmatism or deconstruction* (pp. 43-62). Peter Lang.
- Temelini, M. (2015). *Wittgenstein and the study of politics*. University of Toronto Press.
- Townshend, J. (2003). *Discourse theory and political analysis: a new paradigm from the Essex School?* En: *British Journal of Politics and International Relations*, 5 (1), 129-142.
- Williams, B. (1992). Left-Wing Wittgenstein, Right-Wing Marx. *Common Knowledge*, 1(1), 33-42.
- Williams, M. (2005). Why Wittgenstein isn't a foundationalist en Moyal-Sharrock, D. y Brenner, W. (Eds.). *Readings of Wittgenstein's On certainty* (pp. 47-58). Palgrave Macmillan.
- Wittgenstein, L. (2009a). *Tractatus logico-philosophicus* (Trad. J. Muñoz Veiga e I. Reguera Pérez), en *Ludwig Wittgenstein 1*. Gredos. (Trabajo original publicado en 1921).
- Wittgenstein, L. (2009b). *Investigaciones filosóficas* (Trad. de A. García Suárez y C. U. Moulines). Gredos. (Trabajo original publicado en 1953).
- Wittgenstein, L. (2009c). *Zettel* (Trad. O. Castro y C. U. Moulines). En *Wittgenstein 3*. Gredos. (Trabajo original publicado en 1967)
- Wittgenstein, L. (2009d). *Sobre la certeza* (Trad. J. L. Prades y V. Raga). En *Ludwig Wittgenstein 1*. Gredos. (Trabajo original publicado en 1969).

- Zerilli, L. (2001). *Wittgenstein. Between pragmatism and deconstruction*. En Nagl, L. y Mouffe, C. (Eds.). *The Legacy of Wittgenstein: pragmatism or deconstruction* (pp. 25-42). Peter Lang.
- Zerilli, L. (2008). *Ese universalismo que no es uno*. En Critchley, S. y Marchart, O. (Eds.). *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra* (pp. 117-141). Fondo de Cultura Económica.

CAPITULO IV

LA FILOSOFÍA DEL LENGUAJE DE WITTGENSTEIN Y LOS MODELOS DE LENGUAJE DE INTELIGENCIA ARTIFICIAL

*Christian V. Lizarazu G.*¹

RESUMEN

Este capítulo identifica y analiza conceptos fundamentales en la Filosofía del Lenguaje de Wittgenstein, con el objetivo de comprender su relevancia en la diferenciación entre las formas lógicas

¹ Miembro de la Asociación Boliviana de Filosofía (ABOF). Posgrado en Filosofía Científica por la Universidad Nacional de La Plata y diplomado en Fundamentos Epistemológicos, Filosóficos y Teoría del Conocimiento por el CIDE. Ha publicado una trilogía sobre Wittgenstein en medios locales de Bolivia, así como artículos en revistas internacionales. Es coautor de un libro sobre Mario Bunge y otro sobre tecnofilosofía publicado por la Universidad Autónoma de Madrid. Licenciado en Administración de Empresas y Magister en Ingeniería Financiera, cuenta además con diplomados en Estrategia Gerencial y Gestión de Proyectos. Actualmente se desempeña como Encargado Nacional de Proyectos en una institución financiera.

del pensamiento humano y la estructura lógica de los modelos de lenguaje de inteligencia artificial. La pregunta central es: ¿Son relevantes las nociones de certeza, duda, límite, pensamiento, proposición y significado en la filosofía del lenguaje de Wittgenstein para comprender mejor la diferencia entre el pensamiento humano y el procesamiento de texto en los modelos de lenguaje de inteligencia artificial? La hipótesis principal es que estas nociones sí son relevantes para demarcar las características de ambos, contemplando el vocablo «sé». Se analiza la Filosofía del Lenguaje de Wittgenstein, identificando los conceptos catalogados como relevantes. Luego se describe y explica qué son los modelos de lenguaje de inteligencia artificial. Posteriormente se exploran las nociones de forma y estructura lógica como parámetros para entender mejor las oposiciones entre espontaneidad y programación. Complementariamente se reflexiona sobre los conceptos de duda y certeza, contrastando el pensar espontáneo con un código que ejecuta lo programado. Finalmente, se precisan los argumentos que respaldan la hipótesis y las premisas planteadas.

Palabras clave: filosofía del lenguaje, inteligencia artificial, modelos de lenguaje, pensamiento humano, Wittgenstein.

ABSTRACT

This chapter identifies and analyzes fundamental concepts in Wittgenstein's Philosophy of Language, aiming to understand their relevance in differentiating between the logical forms of human thought and the logical structure of artificial intelligence language models. The central question is: Are the notions of certainty, doubt, limit, thought, proposition, and meaning in Wittgenstein's philosophy of language relevant for better understanding the difference between human thought and text processing in artificial intelligence language models? The main hypothesis is that these notions are indeed relevant for distinguishing the characteristics of both, with particular attention to the word "know."

The Philosophy of Language of Wittgenstein is analyzed, identifying the concepts classified as relevant. Then, the nature and functioning of artificial intelligence language models are described and explained. Subsequently, the notions of form and logical structure are explored as parameters for better understanding the oppositions between spontaneity and programming. Complementarily, reflections are offered on the concepts of doubt and certainty, contrasting spontaneous thinking with a code that executes what is programmed. Finally, the arguments supporting the hypothesis and premises are outlined.

Keywords: philosophy of language, artificial intelligence, language models, human thought, Wittgenstein.

1. Introducción

Lo que aun justifica el estudio de la filosofía de Wittgenstein, o su “complejo de ideas” (Torretti, 1968), es la constante de sus modos de pensar que, al igual que los planos del motor de avión que alguna vez se propuso construir², pueden abrazar ideas originales con un potencial de uso más allá de su propósito inicial. Siguiendo esta perspectiva, pretendemos generar entendimiento nuevo sobre las diferencias que identificamos como relevantes entre el pensamiento humano y el procesamiento de texto de los Modelos de Lenguaje de Inteligencia Artificial (MLIA). Esto es importante debido a la emergencia de una tecnología que tiene implicaciones en la comprensión de las diferencias entre pensamiento, lenguaje, programa-

2 En la biografía *Ludwig Wittgenstein: el deber de un genio*, (Monk, 1997) podemos leer: “Aún convencido de que no tenía afición ni talento para la ingeniería aeronáutica, Wittgenstein perseveró en sus intentos de diseñar y construir un motor de avión. Sobreviven algunos planos del motor que propuso, y muestran que su idea era hacer rotar la hélice mediante gases a alta velocidad procedentes de una cámara de combustión (de manera parecida a como la presión de agua procedente de una manguera se utiliza para hacer girar un aspersor de riego). La idea era básicamente errónea, y bastante impracticable para impulsar un aeroplano. Sin embargo, durante la Segunda Guerra Mundial se adoptó con bastante éxito en el diseño de ciertos helicópteros”, p. 47-48.

ción y modelos lingüísticos. Estos conceptos repercuten, además, en el tipo de expresiones que usamos para referirnos a la mente humana, y constituyen el marco de representación para nuestro autoconocimiento, incidiendo además en nuestro comportamiento en el mundo.

Por ello, consideramos que la filosofía en Wittgenstein, vista como una aclaración lógica del pensamiento a través del lenguaje (Conesa y Nubiola, 2002), que se perfila como “una filosofía nueva por completo” (Reguera, 2009, p. XVIII), es una Filosofía del Lenguaje (FL) que contiene conceptos importantes para ayudarnos a explicar las diferencias entre las formas lógicas del pensamiento humano y la estructura lógica que manejan los MLIA que están presentes en los dispositivos que manejamos cotidianamente.

A tales efectos, nuestros objetivos son: a) Exponer las implicaciones de caracterizar a la filosofía como crítica lingüística frente a los desafíos sociales y avances tecnológicos actuales; b) Explorar los postulados wittgenstenianos que preforman una Filosofía del Lenguaje; c) Analizar el concepto y la descripción de lo que son y cómo funcionan los modelos de lenguaje de inteligencia artificial; y d) Comprender las ideas de Wittgenstein en su escrito “Sobre la Certeza”, con énfasis en la reflexión sobre la noción de duda como paradójica certeza primaria manejable para el conocimiento humano, pero no adaptable a los MLIA.

Dentro de este marco, reflexionaremos sobre la contemporaneidad de la filosofía de Wittgenstein frente al problema social de la inteligencia artificial basada en modelos de lenguaje (Hao, 2021). Nos centraremos en abordar la problemática acerca de ciertas nociones fundamentales de la FL del autor del *Tractatus* para comprender mejor la diferencia entre el pensamiento humano y el procesamiento de texto de los MLIA. Para ello, defendemos las siguientes premisas: a) Existen conceptos dentro de la FL de Wittgenstein que sirven para delimitar diferencias entre formas lógicas para el pensar humano y estructuras lógicas operativas de los MLIA, b) La filosofía vista solamente como crítica lingüística es insuficiente para explicar la complejidad global del mundo actual

y, c) La noción de duda es un criterio de demarcación primordial para diferenciar cómo actúa el pensamiento humano en relación con las tecnologías de autocompletado de los MLIA.

La orientación metodológica que facilitará nuestro recorrido por los puntos expuestos se centrará en investigar, bajo un enfoque temático³, la naturaleza epistemológica de los conceptos de certeza, duda, límite, pensamiento, proposición y significado en la FL de Wittgenstein. A partir de ahí, contraponemos las características del pensar humano con el registro de probabilidades de aparición de palabras según la frecuencia en un corpus de texto dado. En resumen, veremos que las diferencias entre persona inteligente y loro estocástico⁴ sí existen.

2. La filosofía del lenguaje de Wittgenstein

Podríamos decir que con la proposición “De lo que no se puede hablar hay que callar” (TLF, §7) Wittgenstein sellaría el nacimiento de una filosofía caracterizada por homologar el lenguaje con el ente en cuanto tal. En esta concepción, el lenguaje se erige como el medio de dicha filosofía constituyéndose en su objeto, instrumento y sustancia. El filósofo, entonces, tendría que inventar técnicas y métodos para abordar, uno por uno, los problemas que surgen del uso del lenguaje (Cabanchik, 2010).

Así el lenguaje como objeto, instrumento y sustancia estará presente a lo largo de la obra wittgensteniana, desde el *Tractatus* (TLF) pasando por las *Investigaciones Filosóficas* (IF) hasta llegar a *Sobre la Certeza* (SC), donde Wittgenstein va ampliando el horizonte de lo subyacente al lenguaje y extendiendo sus implicancias hasta

3 Según Krauze (1986, p. 32), el enfoque temático indica que, en vez de relacionar a los filósofos con su contexto sociocultural, extrae una idea o un grupo de ideas que pueden ser estudiadas independientemente de sus circunstancias históricas, donde los criterios a los que se recurre junto con sus niveles lógicos, ontológicos, epistemológicos y semánticos son los que se analizan a través de los filósofos que los sostuvieron y que están al servicio de las ideas que persigue la investigación.

4 El término de loro estocástico fue introducido por Bender *et al.* (2021) en el artículo *On the Dangers of Stochastic Parrots: Can Language Models Be Too Big?*

tocar sus bases primitivas. Por eso si en el TLF emerge un primer Wittgenstein; donde el lenguaje se estudia como realidad lógica y, en las IF nos topamos con un segundo Wittgenstein, donde el lenguaje y los problemas filosóficos se estudian a razón de parecidos de familia y la comprensión y seguimiento de reglas. En SC estamos ante la aparición de un tercer Wittgenstein, donde el lenguaje está subordinado a una realidad biológica básica y un comportamiento en comunidad irreducible (Santibáñez, 2011).

Por todo ello, en el fondo la FL de Wittgenstein es un complejo de técnicas para realizar una crítica al vocablo «Sé», donde saber que uno se equivoca es un criterio fundamental para comprender que una palabra es un conocimiento. Eso implica contar también con una idea subyacente de regularidad que permanece en los tres momentos wittgenstenianos de mayor relevancia bibliográfica; en el *Tractatus* está la regla de la exactitud para sopesar la relación entre la totalidad de los hechos y sus figuraciones, en las *Investigaciones Filosóficas* está la regla de reconstrucción de estructuras para componer juegos de lenguaje analizando las particularidades del lenguaje natural para entender su lógica, y en *Sobre la Certeza* está la regla de la calibración de la duda para afirmar las certezas. En suma, el patrón de identificar pautas que expliquen el por qué el lenguaje es entendible de uno u otro modo, con sus limitaciones y hasta con mistificaciones, pero justamente entendible, a pesar de todo, corrobora lo que asumimos respecto a una idea subyacente de regularidad en la obra wittgensteniana, o dicho más precisamente, la de visualizar la existencia de cierta lógica inmersa en el lenguaje natural para hacerlo entendible. Aquí podríamos hablar incluso en términos cibernéticos, esto es de criterios tecnológicos fundacionales que luego abrieron desarrollos posteriores en IA, de una especie de fenómeno de realimentación que refuerza un sistema dado.

2.1 El *Tractatus*, las Investigaciones Filosófica y Sobre la Certeza: configuraciones filosóficas en la era de la Inteligencia Artificial

Lo que resulta importante del *Tractatus Logico-Philosophicus* (TLF) para nuestro tema de estudio es su planteamiento de que, en

lógica, nada ocurre por casualidad: nada sucede simplemente “porque sí”, sino que todo tiene una justificación formal para suceder de una manera determinada. Este principio adquiere especial relevancia frente al problema de las llamadas “cajas negras” en inteligencia artificial, donde muchas veces no es posible saber —ni explicar— cómo, siguiendo ciertos patrones estadísticos, los modelos de lenguaje generan los resultados que generan.

Si bien los formalismos del TLF han perdido vigencia frente al desarrollo contemporáneo de la lógica matemática, los avances en estadística aplicada y la ciencia de datos, sus ideas generales siguen siendo de interés para informáticos, científicos y filósofos. Esto es especialmente cierto cuando se enfrentan al desafío de diseñar tecnologías capaces de dotar a otros artefactos —digámoslo así— de la capacidad de desempeñarse en el lenguaje. Esas ideas conllevan una imagen del mundo como una megaestructura de interrelaciones⁵ capaces de inteligirse mediante ficciones tales como formas geométricas, números, operaciones lógico-matemáticas, tablas de verdad y proposiciones que a su vez puedan explicar tales interrelaciones en lenguaje natural. En suma, como concepto, bajo este enfoque, el mundo es una tautología.

Pero para llegar a ello y que las palabras del lenguaje natural humano no nos enreden y nos lleven a confusiones sobre el estado de cosas de los que está formado el mundo, debemos aplicar con rigor ese paseo de purificación intelectual para asumir en claro que “por muy diferente del real que se piense un mundo ha de tener algo en común con él —una forma” (TLF, §2.022). El mundo es entonces cognoscible a pesar de las limitaciones, pero para conocerlo mejor debemos decir lo que podemos decir de él lo más claramente posible, y para decirlo así, se requerirá de algunos puentes como los de los sistemas de símbolos de la lógica. Así en realidad el método para combatir los enredos del lenguaje es el de construir lenguajes artificiales, estructuras lógicas al fin

5 “La substancia del mundo sólo *puede* determinar una forma y no propiedades materiales” (TLF, §2.0231)

de cuentas, que nos llevarán a un mejor conocimiento del mundo en tanto que son modelos perfectibles. O en palabras de Wittgenstein, primero “La forma es la posibilidad de la estructura” (TLF, §2.033) segundo, dada la forma o parámetro de configuración de una estructura, esto es hacer una figuración, “La figura es un modelo de la realidad” (TLF, §2.12).

Los modelos actuales de IA han pasado del antiguo método lógico clásico, al estocástico y más operacionalmente matemático al utilizar un metalenguaje numérico para transformar las palabras en *tokens*. Lo interesante acá es que el proceso de figuración puede hacerse a distinto nivel y en diferente grado dado un determinado estado de cosas, tanto para que la cognición humana haga representaciones de una realidad física, como para que teóricamente la idea funcione para en términos operatorios hacer la transformada de un tipo de lenguaje en otro, una equivalencia lógica en el fondo.

En contraste con el *Tractatus*, consideramos que las *Investigaciones Filosóficas* resaltan en relación a nuestro tema, el hecho de que no hay una forma estándar de representar el lenguaje natural humano en lenguaje generado por máquinas, porque el lenguaje mismo tiene ciertas reglas lógicas inherentes a su desenvolvimiento en determinados contextos, haciéndolo sutilmente variante de acuerdo a las situaciones y entornos. Se trata de los “juegos de lenguaje”. Si acaso en el TLF la proposición como molde para construir un argumento lógico que pueda decir algo claro sobre el mundo, constituiría una de las ideas fuerza de dicha obra, en las IF la flexibilidad pragmática de los “juegos de lenguaje” sería un punto de inflexión para por ejemplo diseñar pruebas para evaluar, la eficacia, desempeño y funcionalidad de los MLIA. Además, hay una mayor complejidad en cuanto al fondo semántico que permitiría correlacionar palabras con objetos en el entendido de los muchos usos de las palabras en diferentes contextos, donde tendría que haber una “competencia lingüística” cabal para comprender el “juego de lenguaje” total, el “... todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretejido” (IF, §7). Esto implicaría que un agente que no tuviese comprensión de ese todo formado por el lenguaje

y sus acciones conformantes, no sería capaz de generar realmente un *logos*.

Otro punto relevante desde nuestra perspectiva es el de reafirmar, quizás por cuestiones de estilo, pero, también como un modo particular de filosofar, el uso de metáforas en lugar de definiciones. Wittgenstein ejemplifica con sus movimientos del pensar que algunas de esas acciones que entretujan el lenguaje consisten en que para que existan “juegos de lenguaje” tendría que haber al menos un par de agentes capaces de interpretar los sentidos y sin sentidos de lo que se van diciendo, sin necesidad de ponerse en pausa para programar de nuevo sus capacidades de interpretación y significación. Esto nos lleva a una visión más orgánica del lenguaje, “imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida” (IF, §19), porque sólo con experiencia de mundo se podría jugar múltiples juegos dado que ningún ser humano se queda sólo en un contexto, sino que amplía su conocimiento ampliando su experiencia en el uso del lenguaje en diferentes escenarios. En síntesis, el lenguaje no se agota y no se completa en un conjunto de proposiciones tipo, no hay una base de datos lo suficientemente robusta para proporcionar las reglas lógicas implícitas en la generación de nuevos lenguajes o inclusive nuevas reglas a modo de palabras o términos ya conformados con su significado o “escarabajo wittgensteniano” adherido que pudiesen ser adoptadas mañana por un determinado grupo humano.

A la metáfora de Wittgenstein donde nuestro lenguaje puede verse como “una vieja ciudad: una maraña de callejas y plazas, de viejas y nuevas casas... con anexos de diversos periodos; y esto rodeado de un conjunto de barrios nuevos con calles rectas y regulares y con casas uniformes” (IF, §18) le deberíamos de añadir que, sin al menos un ciudadano que busque respuestas significativas sobre la ciudad donde vive, esa ciudad no tiene vida, esto equivale a decir que sin un agente consciente no hay realmente generación de lenguaje natural.

En el caso de *Sobre la Certeza* consideramos que se sucede un avance importante en los razonamientos de Wittgenstein en cuanto

a la posibilidad de conocimiento y no solo de desenredar malos entendidos, sino de visualizar a la duda por ejemplo como una especie de saber parcial o borroso sobre algo que se asume de principio es cognoscible en mejores términos, cognoscible sobre lo que es o no es, y sobre lo que podría ser o no ser. Entonces, lo que para la presente investigación resulta de mayor interés es que en SC el filósofo vienés ahonda en el carácter de la duda no al modo cartesiano como una especie de secuencia de etapas de descarte, sino como un ejercicio reflexivo que en el trasfondo pregunta y hace un perfil de ciertas características de la cognición humana con una base animal biológica difícil de replicar por otros medios ya que en un sentido introspectivo, todos pudiéramos decir como humanos que “Mi vida muestra que sé” (SC, §7).

En esa línea, la comprensión de la noción de duda hace más clara, a su vez, la noción de certeza; cuando resulta incomprendible que aquella se dé para alguna determinada aseveración. Esto conlleva otra clave para asimilar mejor las “zonas grises” del saber humano, esas donde la certeza subjetiva y la objetiva se van concatenando entre premisas y consecuencias sujetas a corroboración, siguiendo elucubraciones del tipo: “Si sé algo también sé que lo sé, etc’”. Es equivalente a: ‘Lo sé’ quiere decir ‘Soy infalible al respecto’. Pero que lo sea ha de poder ser establecido de un modo objetivo” (SC, §16).

Si llevamos esto a una fórmula simple, podríamos aducir que “Lo que el inteligente sabe, es difícil de saber” (Wittgenstein, 2007, p. 47), por tanto una IA tampoco podría ser inteligente desde una perspectiva más austera puesto que no sabría que lo es, y de facto no sabe que no lo es porque su “existencialidad” se da cuando procesa operativamente cálculos que no sabe aprender, sino tácitamente calcular, en cambio los humanos “Hemos llegado a conocer la *esencia* del cálculo al aprender a calcular” (SC, §45). Además, estas formas de aprender se desarrollan a partir de acciones primitivas o básicas como cuando Wittgenstein dice “Si sabes que aquí hay una mano, te concederemos todo lo demás” (SC, §1), o “Sé que soy un hombre’. Para

darnos cuenta de lo poco claro que es el sentido de esta proposición, consideremos su negación... 'Sé que tengo los órganos propios de un ser humano'... 'Sé que tengo un cerebro' ¿Puedo ponerla en duda? ¡Me faltan razones para la duda!" (SC, §4). De esto se colige la búsqueda de una nueva forma de abordar y entender un problema epistemológico referente al conocimiento y su relación con la verdad. En dicho caso el modo de pensar wittgensteniano haría una especie de *regressus* desde el lenguaje desplegado como realidad objetiva hacia una base más física y material, esto es un cuerpo, que hace posible el que "por medio de una operación se comprobara que mi cráneo está vacío" (SC, §4), por tanto, la idea de tener un criterio de verificación o de verdad para el caso X,Y o Z es plausible en tanto "Que una proposición pueda, en último término, revelarse falsa depende de lo que considere que es válido para decidir sobre ella" (SC, §5).

Y en lo concerniente a dichas ideas con relación a la IA, vemos que la capacidad intencional de pensar sobre un asunto ya supuestamente sabido en otrora, para cuestionar y verificar si sabemos algo más sobre dicho asunto a la luz de otros conocimientos o reflexiones colaterales, es una marca distintiva del pensar de Wittgenstein del cual podemos aprender mucho para evaluar si acaso un MLIA, que no tiene de principio dicha capacidad, estaría cerca o lejos de llegar a desarrollarla. Por otro lado, si vemos el trabajo de Wittgenstein como un conjunto de pensamientos del cual se puede sugerir una línea común para una filosofía del lenguaje, planteamos dos ideas principales serían: a) El lenguaje en sí mismo es conocimiento, b) el lenguaje es producido por la actividad humana.

Ahora, todo esto engloba el carácter de una filosofía del lenguaje como una reflexión de segundo grado sobre las palabras y la gramática tendiente a hacer una representación perspicua de los hechos gramaticales, lingüísticos a fin de transparentar los argumentos en son de justicia (Wittgenstein, 1997).

2.2 La filosofía del lenguaje como crítica del uso ordinario

La pregunta ¿Qué es la filosofía? es uno de los problemas especializados de la metafilosofía, lo que no impide que todo proyecto innovador en filosofía replantee dicha cuestión o la aborde de manera diferente. Es lógico que alguien que adopta un enfoque disruptivo reoriente el ojo crítico hacia nuevos lugares, de este modo, Wittgenstein socavó los convencionalismos del pensamiento filosófico de su época. Y aunque la reflexión filosófica sobre el lenguaje sea probablemente tan antigua como la misma filosofía, no fue sino en la época de Wittgenstein que la atención prioritaria y sistemática que se dirigió al lenguaje hizo que la FL contemporánea se convirtiera, en algunas ocasiones, en el eje de la filosofía. A esta situación se la conoce como “giro lingüístico” (Frápolti y Romero, 2007, p. 19).

Desde entonces, la FL ha tenido altas y bajas en cuanto a sus contribuciones y desarrollo, pero los métodos formales que ha utilizado han permitido elaborar teorías más precisas y explicativas que en el pasado. En este contexto, según Melgar (2016) filósofos como Scott Soames sostienen que el siguiente paso en FL es evaluar, analizar y reflexionar si, en lugar de partir de la noción de verdad para dar cuenta del significado de una oración, debemos hallar una noción de significado que se ajuste a la de verdad que nuestras mejores teorías ya han conseguido. Ese trabajo requiere un esfuerzo interdisciplinario donde los filósofos del lenguaje, lingüistas y otros profesionales aborden problemáticas epistemológicas y sociales, como las relacionadas con la inteligencia artificial generativa, reflejada en productos como los modelos de lenguaje.

En este sentido, si tomásemos como generalización de la filosofía lo dicho por Wittgenstein de que “Toda filosofía es «crítica lingüística»” (TLF, §4.0031), implicaría asumir una mirada de conjunto cerrado sobre nuestros modos de concebir, significar y, por tanto, pensar. Esta perspectiva se basa en la idea de que “La mayor parte de los interrogantes y proposiciones de los filósofos estriban en nuestra falta de comprensión de nuestra lógica lingüística” (TLF, §4.003). Esto equivaldría a concebir que filosofar se-

ría pensar y entender las bases de las reglas de las cogniciones que permiten que la mente humana cree símbolos gramaticales que se autoexpliquen. Sin embargo, en la práctica, la filosofía trasciende esos límites.

El desarrollo de una filosofía es un proceso más complejo que una suma de simples elementos; examina la emergencia de múltiples conexiones significativas, pero también, y necesariamente, temáticas, como las del lenguaje, que van desde los sonidos monosílabos hasta las proposiciones. Por esta razón, el conocimiento lingüístico va más allá de la gramática; requiere de la ciencia y de una reflexión filosófica de segundo grado sobre sus hallazgos.

El lenguaje ordinario es una parte del organismo humano y no menos complicado que éste (TLF, §4.002). Además, es un artefacto biosocial (Bunge, 2017) que sirve primordialmente como medio de comunicación. Por su parte, la Filosofía del Lenguaje emerge como una maduración del propio lenguaje para su auto-comprensión. A través de avances cualitativos, el lenguaje pasa de lo dado a las explicaciones de las complicadísimas convenciones tácitas que subyacen al interior de la conformación y creación de reglas gramaticales (TLF, §4.002). Siguiendo a Conesa y Nubiola (2002), la FL actual podría verse como una disciplina metodológica o instrumental de la reflexión filosófica, o bien como un saber filosófico capaz de articular los resultados de las diversas ciencias especializadas del lenguaje, comunicación, información y sus componentes técnicos, los cuales están teniendo un desarrollo formidable en nuestros días. En este contexto, la FL debería ayudarnos a que, al pensar en una palabra o repetirla múltiples veces, más allá de enunciarla, ésta no pierda un sentido de correlación con el sistema mundo-representacional al que pertenece.

Desde otros puntos de vista el conjunto de enfoques de Wittgenstein para con el lenguaje y la cognición resultará problemático porque según por ejemplo Searl (1980) en el caso del significado este no puede reducirse únicamente al uso práctico del lenguaje, sino que el significado también implica intencionalidad, aquella que desde nuestra postura sí conforma parte del modo de filosofar

de Wittgenstein. El foco del análisis searleano estaría en las *Investigaciones Filosóficas*, ante las cuales en contraposición argumenta que los actos de habla tienen una estructura interna que va más allá del uso contextual, donde los actos llamados ilocutorios crearían realidades significativas incluso cuando carecen de referencia directa. Sin embargo, en lo que Searl estaría de acuerdo con Wittgenstein es que al final contar historias por ejemplo de ficción es un juego de lenguaje independiente. Aquí cabría entonces la pregunta: ¿la IA juega un juego de lenguaje independiente?, probablemente Searl como crítico de la IA no sería muy afín a responder afirmativamente a esta cuestión; cuestión a la que nosotros respondemos como inviable, por ahora, en el sentido de la no existencia de intencionalidad real en dichos MLIA.

Por otro lado, si recogemos algunas ideas de Chomsky (1965), también un crítico de las posibilidades de la IA, nos topamos con un idealista que perfila un hablante-oyente ideal para desempeñarse como competente lingüístico, donde dicha habilidad no podría ser suficientemente explicada por el uso contextual, es decir que hay estructuras innatas y profundas en el lenguaje que son universales. Pero aunque ese enfoque es atrayente para los críticos de la IA, es difícil de probar empíricamente, ya que como arguye Bunge (2017) la naturaleza humana y sus productos no es inmutable en un sentido platónico, sino que por ejemplo en el caso del habla, este es principalmente un medio de comunicación sujeto a estudio de psicólogos sociales y psicólogos del desarrollo, no de lingüistas especializados en sintaxis. Dicho eso, el desarrollar las teorías de estos autores va más allá del alcance de este trabajo, empero, lo que queda claro es que los acercamientos entre la reflexión filosófica y el desarrollo técnico de IA data de muchos años atrás, y en cuyo caso la perspectiva con más potencial es aquella que se posiciona como un saber de segundo grado para con el complejo de ideas, constructos, conceptos y términos utilizados por los especialistas técnicos en una determinada área del saber. Para el caso de la IA, que en nuestra realidad actual está siendo cada vez más usada por profesionales de diferentes rubros sobre todo a través de *chats*

que utilizan MLIA, el identificar un conjunto de coordenadas para reflexionar al respecto es lo que permitirá una comprensión mayor de esos actos del habla y del lenguaje humano mismo.

Por tanto, en nuestra posición, el significado como uso no es suficiente para explicar la cognición humana, esta se estudia y comprende de una manera multidisciplinaria, por ello, lo que para la reflexión de la Inteligencia Artificial, en el aspecto epistemológico, es provechoso desde la filosofía del lenguaje de Wittgenstein consiste en que: a) Tomando como base el TLF, se ahonda en la importancia de poder construir sistemas formales, estructuras lógicas de las cosas como hechos; que no tengan un compromiso ontológico, y que sin embargo nos ayuden a librarnos de las confusiones reales del lenguaje, b) Tomando como base las IF se inquiera y enfatiza la necesidad más bien de un compromiso semántico del lenguaje, dado que la sustancia del lenguaje humano estaría en que las palabras nombran objetos, y c) Tomando como base a SC, se puede decir que hay ciertos conocimientos innatos a nivel biológico que son la base de cualquier reflexión sobre saber algo sobre algo, y que son difícilmente replicables en otro tipo de entidades no orgánicas.

2.3 Pensamiento y lenguaje con sentido

Las proposiciones solo tienen sentido dentro del lenguaje (Reguera, 2009), y el marco de referencia para contrastar la validez de una proposición es la realidad. Las proposiciones se apoyan en objetos o reglas lógicas para significar algo. De manera secuencial, el sentido del sentido del lenguaje es otorgar significación a la relación hombre-mundo, impulsado por las necesidades biológicas primarias, las necesidades emergentes biosociales y las necesidades de comprensión del pensamiento para saber articuladamente algo.

En esta tarea, el fenómeno del pensamiento aparece como un concepto profundamente ramificado, imbuido de procesos cognitivos y conductas que abarcan muchas y variadas expresiones de la vida porque los fenómenos del pensar pueden ser hasta muy diferentes entre sí. Por ello, las palabras pensar o pensamiento no

deben entenderse como conceptos homogéneos; más bien, debe esperarse lo contrario (Wittgenstein, 1967). El lenguaje, por su parte, es una estructura polimorfa que funge como vehículo del pensamiento (IF, §329), pero no es correlativo a él. En el proceso del pensar, el pensamiento encuentra las mejores piezas que puedan representarlo en cada ocasión; así, el lenguaje es uno de los instrumentos para el pensar. Este puede utilizar cualquiera de los lenguajes existentes, creados o por crear, para expresarse y aplicar la noción de sentido.

El sentido de algo, otorgado por una conciencia humana, ya está al inicio de la conexión entre los procesos del pensar y del hablar (Ryle, 1979). En este proceso, no hay una unilateralidad de canal que pueda programarse con una sola línea de código, como ocurre con las tecnologías informáticas. Por tanto, hay un complejo que puede perfilarse en algunos conceptos fundamentales para aclarar las particularidades y diferencias entre el pensar humano y la operativa de los MLIA.

Ahora, el contraste entre pensamiento humano y los MLIA viene dado desde por el sustrato (Schneider, 2021) que sustenta las cogniciones, siendo en el caso humano de carácter biológico con base en el carbono, y en el caso de los artefactos tecnológicos, artificial en el sentido más elemental, donde los mecanismos operativos se sustentan en el silicio. Luego está la precisión conceptual capaz de explicar esas diferencias ontológicas en proposiciones lógicas y taxonomías que ayuden en la clasificación de los entes a nivel epistemológico. Este conjunto de acciones es posible a nivel de pensamiento humano porque el cerebro humano viene al mundo con una facultad innata de saber (Schrödinger, 2007; Sigman y Bilinkis, 2023), dicha facultad al nivel de una inteligencia general humana no es posible de ser programada artificialmente hasta ahora, y no se sabe si será posible en el futuro.

El pensamiento humano como una colección de procesos cerebrales que se suceden en el cerebro humano es una red compleja y dinámica de neuronas que interactúan de manera no lineal. La información no se almacena de manera estática, sino que se reconfi-

gura constantemente a través de las conexiones sinápticas. Además, el pensamiento humano está profundamente influenciado por las emociones, la experiencia y el contexto social, por todo el bagaje fenoménico del día a día y por sus propias idas y venidas plasmadas en surcos y circunvoluciones físicas. En cambio los MLIA funcionan mediante redes neuronales artificiales (un término con sus debidas connotaciones erróneas de acuerdo a su cariz ontológico) que procesan grandes cantidades de datos para identificar patrones y generar respuestas. Estos modelos operan de manera lógica y secuencial, siguiendo algoritmos predefinidos y a diferencia del cerebro humano, no tienen una comprensión intrínseca del contexto o las emociones.

Complementariamente los humanos pueden experimentar duda genuina y revisar sus creencias a la luz de nuevas evidencias. Los modelos de IA no pueden experimentar duda genuina, No tienen la capacidad de revisar sus "creencias" o certezas de manera autónoma. Y es más, el pensamiento humano es transparente en el sentido de que los individuos pueden reflexionar sobre sus propios procesos mentales y explicar sus razonamientos. En el caso de los MLIA sus procesos internos son complejos y a menudo opacos incluso para sus creadores.

En síntesis, las diferencias entre el pensamiento humano y el funcionamiento de los MLIA son profundas, multifacéticas y reales. Mientras que MLIA imitan el lenguaje humano, a través de un proceso diferente de "logicismo", carecen de comprensión para lo contextual, no tienen la capacidad de generar nuevos significados ni la flexibilidad cognitiva que caracterizan al pensamiento humano.

2.4 Los conceptos de certeza, duda, límite, pensamiento, proposición y significado

Los conceptos que se consideran fundamentales dentro del corpus de un pensador emblemático representan, en sí mismos, un problema. Sin embargo, dado el alcance del presente trabajo, no constituyen el problema central. A pesar de ello, es necesario justificar

la selección de los conceptos que se reflejan en este apartado, y los motivos para ello son los siguientes:

- Presencia de los conceptos en tres obras fundamentales de Wittgenstein: el TLF, las IF y SC⁶.
- Los seis conceptos constituyen un sistema conceptual convencional donde se busca inventariarlos, concatenarlos, codificarlos y definirlos individualmente, así como sus relaciones, manteniendo un núcleo hipotético: que existen diferencias entre formas lógicas de pensamiento y las estructuras lógicas de procesamiento de texto.
- Existen habilidades propias del intelecto humano que, a mediano plazo, no serán emuladas por los sistemas avanzados de IA. Un ejemplo de esto es cuando un agente epistémico sabe algo realmente y es capaz de construir algo o insertar la información obtenida en sus investigaciones en la red correcta de relaciones que lo explican. En este sentido, el conocimiento del fabricante es el conocimiento de la ontología del artefacto semántico que construye (Floridi, 2017).
- Los conceptos forman una cadena progresiva: pensamiento – duda – límite – proposición – significado – certeza. El argumento plausible para nuestros objetivos es el siguiente: el pensamiento es la raíz que impulsa la construcción de conocimiento, llevando su posibilidad hasta el límite entre la duda y la certeza, a través de la formación de proposiciones con significado claro sobre el mundo circundante.

En consecuencia, dotar de sentido a una configuración conceptual implica trabajar con palabras de tal forma que se pueda garantizar lo mejor posible la transmisión del sustrato de un conjunto de pensamientos, los cuales, al asociarse de una manera específica, confor-

6 En la última década la filósofa Daniele Moyal Sharrock ha acuñado el término ‘el tercer Wittgenstein’, donde a través de distintos escritos referencia a SC como una “tercera obra maestra” junto con el TLF y las IF.

man un todo con un propósito. Este enfoque da lugar a resultados comprensibles y a formaciones conceptuales distintas a las tradicionales (Wittgenstein, 2009). Por ello, es pertinente elaborar un sistema conceptual al uso para establecer los conceptos que consideramos relevantes a la hora de discernir entre la cognición flexible y el autocompletado estocástico.

3. Sistema Conceptual Ludwig 1 (L1)

El sistema que planteamos considera los siguientes conceptos componentes: certeza, duda, límite, pensamiento, proposición, significado. Y establece la siguiente jerarquía y codificación: pensamiento (P1), duda (D2), límite (L3), proposición (PR4), significado (S5), certeza (C6). Además, define a cada uno de sus conceptos componentes.

El pensamiento se describe como “la figura lógica de los hechos” (TLF, §3) y “contiene la posibilidad del estado de cosas que piensa. Lo que es pensable es también posible” (TLF, §3.02). No podemos pensar nada ilógico, por ello, representar el pensamiento en el lenguaje de manera que contradiga la lógica es tan improbable como dar las coordenadas de un punto que no existe (Wittgenstein, 2009). De este modo, el pensamiento se concibe como el basamento de sentido para toda posibilidad de representación, acción y comunicación.

La duda es una especie de enredo conceptual que está inmerso en nuestro empeño por hacer significativo lo que decimos. Puede advertirse también como la inviabilidad lógica de tener certeza y como el punto de partida para que el pensamiento se exprese en su tránsito hacia una respuesta, hacia algo que pueda ser dicho claramente al responder una pregunta, “porque sólo puede existir duda donde existe una pregunta” (TLF, §6.51). La duda es posterior a la creencia y anterior al conocimiento, “«Donde no hay duda tampoco hay saber»” (SC, §121).

El límite es el desconocimiento de la verdad o falsedad de una proposición; es lo ilógico. En el mejor de los casos, se constituye como una referencia de proximidad al sinsentido, porque “la con-

tradicción es el límite externo de las proposiciones, la tautología es su centro insustancial” (TLF, §5.143). El límite también ayuda a designar polisémicamente la composición global de un modelo teórico o cognitivo que usamos para representar la realidad. En resumen, los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo, porque la lógica llena el mundo, pero en el caso del pensamiento humano no conocemos los límites, ya que no hay ninguno trazado (Wittgenstein, 2013). Esto no implica que, para una finalidad especial, sí podamos, o incluso debamos, trazar un límite, tal como ocurre con las diferencias entre la cogitación humana y el computar de la inteligencia artificial.

Una proposición es una figura o modelo de la realidad en la que se expresa el pensamiento sensoperceptivamente. Los objetos que conforman los hechos corresponden a los objetos del pensamiento, y a ambos les corresponden los signos simples de la proposición, es decir, los nombres. En este contexto, pensamiento, lenguaje y mundo comparten la misma «forma lógica» o «forma de la realidad» o «forma de figuración» (TLF, §4.01, §3.1, §2.2, §2.18), que ya no puede representarse por separado, sino que solo puede manifestarse de manera inmanente en la proposición misma. Esta es la «forma general de la proposición», la única constante lógica que todas las proposiciones comparten, y que, por su aplicación sucesiva, genera todas las proposiciones del lenguaje y, con ellas, todos los hechos del mundo (TLF, §5.53, §6, §6.1). En resumen, una proposición equivale a la enunciación de una verdad demostrada o por demostrar⁷. En ella se exteriorizan pensamientos basados en el conocimiento de la veracidad, o no, de hechos y cosas del mundo. En cambio, un MLIA, como detallaremos más adelante, no tiene ese discernimiento, sino potencia de cálculo de probabilidades.

El significado establece la designación de una palabra que enuncia una explicación sobre los objetos, cosas y hechos del mundo para corresponder dentro de una estructura lingüística con ellos.

7 Diccionario de la Real Academia Española. Definición tomada desde <https://dle.rae.es/proposici%C3%B3n>

El significado contiene, en una palabra, la imagen del objeto que quiere explicar. Esta imagen busca intencionalmente generar una idea sobre el objeto que tenemos enfrente. Así, cada palabra tiene un significado con el que está coordinada, siendo el objeto por el que está la palabra está determinada. Esta concepción filosófica del significado se basa en una imagen primitiva del funcionamiento del lenguaje (IF, §2), dando lugar a la noción de uso, formación e invención de palabras para referir un objeto, donde el objeto permanecerá en su significado central o fuerte, el cual ha pervivido a una pulsa de palabras para mostrarlo dentro de una estructura lingüística determinada. “Un significado de una palabra es una forma de utilizarla” (SC, §61) dentro de un razonamiento que actúa como un mapa para orientar el lugar y la ubicación que esa palabra concreta desea precisar. En el caso de los MLIA, estos serían como réplicas del mapa original, pero a una escala menor y con errores de orientación.

La certeza es la imbricación de dos convencimientos. Primero, que deducir lógicamente es llegar lo más acertadamente posible a un punto confiable y difícil de remover en términos de probabilidades. Segundo, que ese punto corresponde o equivale a un hecho concreto dentro de un modelo X que representa al mundo. De esto se sigue que los seres humanos tienen certeza cuando coinciden pensamiento, experiencia y lenguaje en torno a comprender y explicar un hecho real. Sin embargo, no podemos dudar de todo, ya que dudar presupone una certeza; es decir, el hecho de que en la práctica no se pongan en duda ciertas cosas, forma parte de la lógica de nuestras investigaciones científicas. Esto no implica que no podamos investigarlo todo, ni que debamos conformarnos con suposiciones. Ante ello Wittgenstein (2009) afirma que “si quiero que la puerta se abra, los goznes deben mantenerse firmes” (SC, §343) La certeza es un recurso lingüístico que extrae de un sistema de signos un sentido de no contradicción con la realidad. La carga experiencial y de significado que esto conlleva, no aplica a un programa informático cuya funcionalidad se rige en cumplir órdenes.

A partir de lo expuesto, cabe recalcar que sí existen conceptos relevantes para caracterizar propiedades particulares del pensar humano. Lo resumimos de la siguiente manera.

El Sistema Conceptual L1 dice que P1 es una plataforma de sentido para toda posibilidad de representación. En cambio, para un MLIA actual, nada puede cobrar sentido, ya que funciona por registro y repetición. Por eso, D2 es primordial, pues es el eje de la búsqueda de sentido mediante el cuestionamiento. Una imposibilidad actual de la IA es su incapacidad para hacer preguntas significativas. Eso incluye su incapacidad para describir L3, es decir, el no saber la verdad o falsedad de una proposición. En cambio, el pensar humano sí cuenta con la capacidad de orientarse respecto a la proximidad de sentido o sin sentido de una proposición. En consecuencia, el pensar humano puede concebir PR4 como una constante lógica, esto es, una forma general con sentido lógico. Por su parte, un MLIA opera aplicando reglas lógicas, pero no las explica ni las crea. A raíz de esto, el pensar humano puede discernir la coherencia de S5 entre una palabra, su enunciación explicativa dentro de una estructura lingüística y su designación para con un objeto del mundo. En contraste, la IA rastrea inferencias de correlaciones entre parámetros o variables preprogramadas. Por lo tanto, la noción de C6 no aplica a estos modelos, ya que no son capaces de crear explicaciones como lo hace la mente humana respecto a la plausibilidad y la no contradicción de tomar por cierto algún asunto, dadas las condiciones del entorno, los hechos y los actores.

En todo sistema conceptual yace cierto convencionalismo, porque el pensamiento humano pasa el puente entre lo creativo y lógico a través de la formalización de un tipo de sintagmas en otros, moviéndose dentro de distintos modos. Por eso, uno de nuestros postulados es que, más allá de crítica lingüística, la filosofía de W es una filosofía orientada a los valores en cuanto a los modos de pensamiento, una filosofía para pensar diferente, viendo en la posibilidad de cada singular una ilustración sobre la esencia del mundo (TLF, §3.3421), incluida nuestra realidad moderna y, específicamente, para la temática que nos atañe: los MLIA.

3.1 Relaciones entre conceptos clave del sistema conceptual Ludwig 1

Existen asimismo dentro del sistema propuesto un subconjunto de relaciones que es importante aclarar en cuanto a sus definiciones, estas son: a) La relación duda versus probabilidad, b) Intencionalidad y significado, y c) Creatividad y reglas.

De la relación duda versus probabilidad, inferimos que en la línea de Wittgenstein (2022), la duda incluye la certeza porque en términos simples, estaríamos dudando de algo prefijado. Pero dicho de manera más precisa, la duda significa primariamente “vacilación”, “irresolución” donde siempre hay por lo menos dos proposiciones entre las cuales la mente humana tendría que elegir y ante las cuales se siente fluctuante, por este motivo la duda no significa falta de creencia sino indecisión con respecto a las creencias. En la duda hay un estado de suspensión del juicio y puede entenderse de manera operativa mínimamente de dos modos: como actitud y como método. Ahora, como actitud la duda incluirá en su estado, una colección compleja de emociones y sentimientos, porque al final las decisiones no se toman de una manera cien por ciento racional. En el caso de verla como método, puede desde acotarse a la radicalidad de un escepticismo que imposibilitaría en definitiva salir del estado de duda, hasta tomar posesión de un escepticismo metódico, donde se abogará por la posibilidad de salida en tanto se considere que en la propia entraña de la duda se encuentra una proposición indudable (por ejemplo “sé que tengo un cerebro”). Y en la dinámica de las interacciones humanas con la realidad, el estado de duda es meramente provisional en tanto la vida requiere de acciones para sus cometidos (Ferrater Mora, 2009).

Por otro lado, lo que entenderíamos por probabilidad tendría a su vez diferentes niveles de comprensión y acción. De manera específica, la probabilidad es la asignación de un número entre cero y uno a cada resultado experimental (Comunidad Andina, 2007). Consecuentemente se pueden desglosar categorías de su significación (Hacking, 1975) una basada en la credibilidad derivada de sucesos que se predicen a partir de la vivencia de quienes los in-

dican, la percepción, intuición (perspectiva epistémica), otra de carácter científico, referente a sucesos cuantificables, predecibles en la experimentación, en la observación objetiva de los hechos (perspectiva estadística), y una más que llamaremos operativa, que concierne a los procesos secuenciales por los cuales un comando se operativiza a través de los circuitos de los artefactos tecnológicos con base en las leyes de la física. En ese sentido, aducimos que un MLIA no sería capaz de dudar metódicamente por la ausencia de carga de sentido necesaria para tener dos ideas opuestas al mismo tiempo que procesar, además de la imposibilidad de suspender el juicio (por carecer de él) y de identificar algo de saber al interior de vacío de *data*. Y en el caso de la probabilidad, es el *quid* de la simulación en tanto sólo aplica la parte operativa para la funcionalidad de los sistemas de IA.

De la relación entre intencionalidad y significado diremos que la intencionalidad es el ejercicio práctico de la conciencia, es ejercer actividad como sujeto o agente consciente. Por su parte el significado es la definición verbal sobre algún hecho o cosa del mundo. La intencionalidad puede considerarse como un fenómeno lógico, gnosológico y en parte psicológico designando el hecho de que ningún conocimiento actual es posible si no hay intencionalidad. Ahí los actos propiamente psíquicos poseen a diferencia de los fenómenos físicos, intencionalidad (Ferrater Mora, 2009). De esto podemos seguir que la intencionalidad implicaría pensamientos, deseos y percepciones que no se dan en el vacío, sino que siempre tiene un contenido o están dirigidos hacia algo y que además requieren de un cuerpo que convierta un acto mental en una acción física puntual. También en esa dinámica los actos intencionales reales que son sujetos de observación material son los capaces de hacer transformaciones reales.

En el caso del significado, como una relación entre signos y representaciones de objetos, dependen también de los contextos y de los usos del lenguaje. Hay la necesidad de la interpretación inmersa en la significación para decir lo que es y no es, lo que aplica o no aplica según el caso. Complementariamente el significado

está vinculado a la función social del lenguaje imbuido de cambios a raíz de los propios fenómenos transformacionales de las relaciones sociales para explicar el mundo y significar sus experiencias.

En suma, los MLIA no buscan conocer, no tienen la base de la intencionalidad, sino que se los arma con base en ingentes cantidades de datos que sintetizan el conocimiento desarrollado por los humanos. Y de lo que de un dato puedan decir ahora, no lo pueden cambiar luego o afinar conforme al cúmulo de experiencias para cabalmente significar algo de algo. Lo que procesan son datos encriptados de cierto modo que luego pueda encajar en un patrón predefinido por un comando previo.

Y en el caso de la relación entre creatividad y reglas rescataremos que la creatividad es la capacidad de confeccionar algo que antes no existía (De Bono, 2004). Por su lado las reglas son proposiciones que prescriben algo con vistas a obtener un cierto resultado; son preceptos a que se han de ajustar lo que se vaya a realizar con el fin de que las operaciones ejecutadas sean rectas, es decir cumplan las prescripciones prefijadas (Ferrater Mora, 2009). En esa línea aunque los MLIA pudiesen generar resultados antes no vistos, no lo son a partir de una ideación, sino a partir de una instrucción que ya prefigura los elementos componentes y las pautas de composición del nuevo producto o contenido a generar. Por tanto, los humanos tenemos preeminencia creativa para con la IA. Paralelamente los humanos podemos decidir seguir una regla o no, creamos sistemas de reglas multinivel para “funcionar” en sociedad, los MLIA y cualquier otro sistema tecnológico no puede decidir no seguir una regla, no puede funcionar sin reglas, las reglas son la sustancia de su funcionamiento.

Allá donde la IA traza una ruta de probabilidades más frecuentes según la programación establecida para obtener relaciones de infrecuencia estadística que podrían considerarse luego como novedosas, la mente humana puede saltar hacia las ideas, esto es mantener dos cosas opuestas en la mente para pasar a un nivel nuevo, suspender el pensamiento para permitir que actúe una inteligencia

más allá del pensamiento y que sea capaz de crear una nueva forma (Michalko, 2002).

4. Modelos de lenguaje, algoritmos y pruebas de Inteligencia Artificial

Las computadoras ejecutan programas para generar mensajes comprensibles para nosotros, y gracias a nuestra capacidad de interpretación, podemos entenderlos. En este sentido, el lenguaje siempre implica una interpretación de sentido que va más allá de la simple operación algorítmica. La inteligencia artificial (IA) es una tecnología de intermediación para la comunicación entre los seres humanos.

Existe una paradoja fundamental: todo lo que se pueda decir sobre la IA solo puede ser almacenado en una computadora, no en un cerebro humano, dada la magnitud de la información. Sin embargo, lo que significa esa información solo puede ser interpretado por el pensar humano. Hay una asimetría cuantitativa entre ambas capacidades, y en esa brecha se encuentra el éxito de los recientes MLIA de IA, los cuales responden a los objetivos programáticos del estudio de la IA. Estos sistemas buscan desarrollar agentes (inteligentes) que reciban percepciones del entorno y lleven a cabo las acciones (Russell y Norvig, 2008) requeridas para emular modelos de ciertas partes de la inteligencia humana, tales que se pueda implementarlos en las computadoras (Sidorov, 2011).

Lo peculiar de estos modelos es que, en la medida en que lo que nos interesa en un proceso intelectual son justamente los aspectos formales que emulan el proceso a modo de su realización, pero que ninguno de ellos puede modelar todos los aspectos formalizables del pensamiento humano, como señala el teorema de incompletitud de Gödel (Quintanilla, 2017).

Lo que alimenta el funcionamiento y el modelado son los algoritmos. Estos son series lógicas de pasos que organizan y actúan sobre un conjunto de datos con el objetivo de lograr rápidamente un resultado (Ortiz y Iglesias, 2018). La IA utiliza estos algoritmos para procesar datos de forma más avanzada. A medida que aumenta

la cantidad de datos, también lo hace la capacidad de inferencia. Los algoritmos pueden refinarse para ser más generalistas, dotándolos de pautas que replican ejemplos típicos. Esto es el *Machine Learning* o Aprendizaje Automático a partir del cual se desarrolla el *Deep Learning* o Aprendizaje Profundo. Este último sigue la misma regla, pero de manera exponencial, ya que está vinculado a otro tipo de estructuras físicas (redes neuronales artificiales) y tiene acceso a grandes volúmenes de datos (*Big Data*). Una de las claves de los MLIA es la combinación de la cantidad y lo velocidad, más no lo juicioso.

Ahora bien, un MLIA es teóricamente un sistema computacional diseñado para comprender y generar lenguaje humano de manera natural. Es un tipo de algoritmo de procesamiento de lenguaje natural que se ha producido en grandes cantidades de datos de texto para predecir y generar palabras, oraciones o párrafos coherentes. Uno de los modelos más avanzados es el *GPT-4* (*Generative Pre-trained Transformer 4*) de *OpenAI*, el cual se utiliza en diversas aplicaciones, como asistentes virtuales, *chatbots*, herramientas de traducción y resúmenes automáticos de textos. El programa *ChatGPT* es una versión especializada de *GPT* que se ha entrenado con grandes cantidades de datos que incluyen diálogos simulados entre un usuario y un asistente de *chat*. Esto le permite responder a las preguntas y solicitudes del usuario de manera más efectiva, generando respuestas apropiadas en el contexto de conversación. Estos modelos se diseñan utilizando inteligencia artificial generativa, que emplea técnicas de aprendizaje profundo, como las redes neuronales generativas, para aprender patrones y características a partir de un conjunto de datos. Luego, generan nuevos ejemplos que son similares a los datos de entrenamiento⁸.

Puntualmente entonces un MLIA que utiliza inteligencia artificial generativa (o modelo de lenguaje amplio) es un sistema informático programado para producir una continuación lógica de cual-

8 Respuesta del programa *ChatGPT* (Versión *GPT-3.5*) a la pregunta ¿Qué es un modelo de lenguaje de inteligencia artificial?, consultado el 31/07/2023.

quier texto, basándose en el acceso a inmensas cantidades de datos sobre lo que los humanos han escrito en miles de millones de páginas *web* y otros registros. El resultado final es el autocompletado de un texto para el usuario, lo que internamente equivale a tener una lista clasificada de palabras que podrían continuar lógicamente el texto, junto con sus probabilidades (Wolfram, 2023).

Por otra parte, es importante señalar que la autodefinición de uno de estos modelos incluye un atributo cuestionable al referir una tal capacidad de comprensión. En este sentido, el que en dicha definición se plasme que un modelo de IA pueda generar lenguaje humano de manera natural es un sinsentido, ya que, si somos meticulosos, el lenguaje humano sólo puede ser generado de forma natural por lo seres humanos, es una cuestión inclusive ontológica. Ahí reaparece el tema de la competencia lingüística, la cual corresponde a la capacidad de un hablante-oyente para asociar sonidos y significados conforme a reglas inconscientes y automáticas. Por otro lado, la actuación o ejecución lingüística hace referencia a la interpretación y comprensión de oraciones de acuerdo con la competencia, pero también regulada por principios extralingüísticos, como las restricciones de la memoria e incluso las creencias (Chomsky, 1992).

En suma, cuando analizamos la definición del *ChatGPT* acerca de sus propios componentes, debemos recordar el papel de la filosofía para luchar contra el embrujo de nuestro entendimiento por medio de nuestro lenguaje (IF, §109). De lo contrario, podríamos dejarnos embrujar por lo que fuera una jugada dentro un juego de imitación⁹.

4.1 La prueba de Turing

Una regla matemática puede tener operatividad en una computadora de silicio, que convierte en realidad el modelo teórico pre-

⁹ El juego de la imitación fue planteado por A. Turing, pionero teórico de la computación. En la biografía de Ray Monk *Ludwig Wittgenstein: el deber de un genio*, se detallan los encuentros entre Wittgenstein y Alan Turing (ver p. 382-385).

cursor (la máquina de Turing) que se pregunta por el “pensar” de las máquinas. De ahí surge la llamada prueba de Turing para decidir si una máquina es inteligente a la manera de un ser humano. En otras palabras, si llega a ser capaz de engañar a los seres humanos haciéndose pasar por humana con la misma facilidad con que un ser humano puede engañar a otro, entonces podría considerarse inteligente (Santini, 2012). Esta prueba es un juego de imitación que podría tener una relación intrincada con la concepción wittgensteniana de *juegos de lenguaje*, dado que, implícitamente, el lenguaje está incluido para definir el resultado. Una de las formas actuales en las cuales que esta la prueba puede aplicarse es mediante computadoras que ejecutan programas de MLIA.

Si revisamos resultados de algunas pruebas ya realizadas (Warwick y Shah, 2015) hay programas como el *ChatGPT*, que utiliza modelos de lenguaje amplio, ha superado la prueba “engañando” al juez humano de turno (RPP, 2023). Sin embargo, también se han dado casos en los que algunos humanos fueron confundidos por máquinas durante estas pruebas. Esto plantea una serie de preguntas de orden procedimental: ¿Qué sucede cuando una máquina sustituye a una persona en un juego de imitación?, ¿Al jugar el juego de la imitación, se juega el mismo juego de lenguaje entre la máquina y el juez humano?, ¿Pueden acotar los MLIA los usos de una palabra dentro del juego de lenguaje-imitación en el que están a prueba?

Respondiendo a estas preguntas, la prueba de Turing es un criterio necesario, pero no definitivo para determinar si una máquina podría ser considerada inteligente. Las razones son las siguientes: a) Imitar es una acción de los seres vivos, o que describimos mejor en ellos. La máquina está programada para ejecutar una serie de reglas lógicas; en términos estrictos, no imita. Nosotros, al comprender la noción de juego nos hacemos a la idea de que una máquina puede hacer eso, pero, técnicamente, lo que hace es ejecutar una orden más o menos compleja según su capacidad operativa, b) Cuando una máquina toma el lugar de

una persona en un juego de imitación¹⁰, no puede jugar el juego de lenguaje que el que está inmersa porque no sabe significar; no usa las palabras con sentido, las calcula de acuerdo con su *token* interno, un valor obtenido con base en probabilidades, c) Dado que las máquinas, con sus programas de modelos de lenguaje — no pueden jugar el juego de lenguaje inmerso en la prueba— no pueden acotar los usos de las palabras, porque no saben comprender. “Comprender una frase es conocer al menos uno de sus usos. Si no podemos pensar en alguna de sus utilizaciones, entonces no la comprendemos” (Monk, 1997, p. XX).

Entonces, si la prueba de Turing no sería suficiente para definir la posibilidad de que una máquina piensa, ¿Qué otras alternativas hay?

4.2 Más allá de la prueba de Turing

Siguiendo a Turing (1950), cuando pretende sustituir la pregunta ¿Pueden pensar las máquinas? por una más operativa, como ¿Pueden imitar las máquinas?, solo estaríamos bordeando el meollo del asunto en términos filosóficos. Por lo tanto, otra vía para buscar

10 En el artículo original de Turing, se describe el juego de la imitación del siguiente modo: “Intervienen en él tres personas: un hombre (A), una mujer (B) y un preguntador (C), indistintamente de uno u otro sexo. El preguntador se sitúa en una habitación aparte y, para él, el juego consiste en determinar quién de los otros dos es el hombre y quién la mujer. Los conoce por la referencia X e Y, y al final del juego determina si «X es A e Y es B» o si «X es B e Y es A». El preguntador puede plantear a A y a B preguntas como éstas: «Por favor X, ¿podría decirme cuán largo es su pelo?». Supongamos que X es realmente A, entonces es A quien contesta. El objetivo de A en el juego es lograr que C efectúe una identificación errónea, por lo que su respuesta podría ser: «Mi pelo es corto escalonado, y los mechones más largos son de unos veinte centímetros». Para que el preguntador no se guíe por el timbre de voz, las respuestas deben ir por escrito o, mejor aún, mecanografiadas. Lo ideal es disponer de un impresor telegráfico que comunique las dos habitaciones. Otro procedimiento consiste en que un intermediario repita pregunta y respuesta. El objeto del juego para el tercer jugador (B) es ayudar al preguntador. La mejor estrategia para la jugadora es probablemente responder la verdad, añadiendo quizás a sus respuestas cosas como ésta: «¡Soy la mujer, no le haga caso!», pero de nada sirve, ya que el hombre puede hacer observaciones similares. Ahora planteemos la pregunta: «¿Qué sucede cuando una máquina sustituye a A en el juego?». ¿Se pronunciará el preguntador en este caso tan erróneamente como lo hace cuando en el juego participan un hombre y una mujer? Estas preguntas sustituyen a la original: «¿Pueden pensar las máquinas?» (Turing, 1950).

respuestas es ampliar los criterios de análisis o las pruebas. Un criterio de análisis es el del argumento de la habitación china, que consiste en la reducción del supuesto pensamiento de las máquinas a un proceso de relacionamiento de símbolos basado en reglas impartidas por un operador. Este proceso no incluiría la comprensión de sentidos y significados, y funcionaría bajo principios meramente sintácticos (Searle, 2001).

Otra prueba es la denominada *test* mayziano (Castillo y Marante, 2002), que propone un nuevo enfoque para diferenciar si una máquina tiene pensamiento o solamente lo simula. Según esta prueba, una máquina podría tener pensamiento si disfruta de libre albedrío, es decir, si es capaz de fijar fines de manera autónoma e independiente de los que le impuso su programador. En otras palabras, si por sí misma permite y propicia la negación de sus propios sustentáculos (Mayz, 1990). Sin embargo, cabe preguntarse por las implicaciones de diseño de dicho *test*, por ejemplo, ¿los MLIA podrían superar este *test* actualmente?, ¿podrían superarlo en el futuro? Las implicaciones de diseño refieren a las funcionalidades que espero tener en un artefacto o sistema tal que con ellos pueda verificar el cumplimiento de unos objetivos establecidos. Entonces, si espero verificar que una máquina sea capaz o no de fijarse fines propios, debo diseñar una tarea concreta, por ejemplo: encender el programa y no hacer nada más que esperar a que suceda algo, a que el programa genere por ejemplo una nueva línea de código sin habersele instruido. Ese sería un parámetro de validación anteriormente referido respecto a obtener alguna certeza, en este caso humana de que el *test* mayziano haya sido superado. Ahora, la cuestión de si los MLIA actuales podrían superar dicho *test* sugiere que por el estado de desarrollo y de requerimientos propios de estos sistemas, es necesario un *input*, una instrucción, es decir por lo pronto cualquier sistema de IA no estará dando vueltas en su cama como adolescente sin saber qué hacer hasta que “de pronto” se le antoja ver una película. El fondo es más complejo, hay necesidades, objetivos y motivos subyacentes para hacer lo que hacemos a distintos niveles culturales, fisiológicos y biológicos, por ello la respuesta

es no. Luego, la pregunta por verificar si estos sistemas podrían superar en el futuro el *test* no establece parámetros concretos para el ahora, la tecnología de punta más avanzada que a veces no llega a distinguirse de ciencia aplicada es muy compleja técnicamente hablando, y las verdaderas innovaciones no se pueden prever porque al aparecer no serían tales. Por ello desde un enfoque tecno optimista, no habría una respuesta cerrada por el no, más desde un enfoque filosófico, quizás no pueda programarse la espontaneidad de actos ni de pensamientos a nivel humano por la carga ontológica de su sustrato.

Con todo, el *test mayziano* no es definitivo, ningún *test* por separado podría serlo, con cada avance funcional en IA, las pruebas deberán ser más rigurosas e imaginativas a la luz de los avances también de por ejemplo la psicobiología y las ciencias cognitivas en general. Lo que en el enfoque de dicho *test* es relevante, es que en el fondo hay atisbos de una conducta animal difícilmente replicable cuando de motivaciones y de acciones “espontáneas” se trata. Ahí donde una IA debería prescindir de instrucciones o comandos, no puede hacerlo porque en el acto mismo de programarla ya se le están fijando las reglas prefijadas de respuesta.

Por otro lado, siendo un poco más modestos pero concretos, incluso podríamos inventar una prueba *ad hoc*, la llamaremos Prueba Wittgenstein de IA y consistirá en lo siguiente: una vez que la máquina (con su modelo de lenguaje) responda una pregunta, por ejemplo, ¿Qué es la Filosofía del Lenguaje?, se le instruye que haga un resumen de su primera respuesta hasta llegar a otra lo suficientemente corta (una frase, o dos líneas por poner un parámetro), pero sin utilizar la letra “a” o cualquier otra letra específica. El criterio de verificación sería que el MLIA simplemente sea capaz de dar una respuesta cumpliendo esa restricción¹¹.

11 Se puede dar directamente la instrucción de hacer una definición sin utilizar una letra cualquiera. El lector podrá probar este procedimiento en cualquiera de los programas de chat que utilizan MLIA, la prueba que yo realicé fue en *ChatGPT* y *Bard* en fecha: 06/09/2023 en *Bing* en fecha 14/09/2023, ninguno de los programas la superó.

Y aún podemos ir un poco más allá y establecer una versión más rigurosa de la prueba anterior y explicar sus connotaciones. La prueba *ad hoc* Wittgenstein de IA2 seguiría así: preguntamos ¿qué es la filosofía del lenguaje? (o cualquier otro constructo), luego instruimos que no se utilice una letra cualquier (por ejemplo, la “a”) y que la respuesta se genere después de un tiempo X (diez segundos, quince o veinte recurriendo a un temporizador en línea). Después podemos pedir una variante, que no cumpla la instrucción a seguir que será mostrar el término filosofía del lenguaje sin la letra y después de diez segundos¹².

Ahora, ¿Cuál es el sentido de este procedimiento?, pues básicamente contempla el propósito de constatar que estos MLIA no tratan o procesan lenguaje natural, sino que dentro de su funcionalidad está la “convertida” de símbolos de un tipo; letras y palabras, en números sujetos a una operatividad matemática que no asigna una equivalencia de símbolo a símbolo, es decir que no está inmerso en el proceso que “a” sea “1”, sino que la palabra por ejemplo lenguaje se “tokenice” del modo: “len-gua-je”, donde len=10, gua=20, je=30, entonces lo que el MLIA hará será representar la palabra lenguaje como [10, 20, 30]. Ahí, la función no descomprime por sí sola el valor gua=20 en gu=2 y a=0, habría que armar de manera granular una nueva tokenización de equivalencia letra a número desde el principio, pero los grandes MLIA no funcionan así por cuestiones de eficiencia, costo y rendimiento. Además, dentro del procedimiento se incorpora la variable tiempo, esto es relevante en el entendido de que cualquier acción consciente que pudiese llamarse espontánea en la línea de verificar el libre albedrío involucra temporalidad donde se sabe diferenciar un momento T de uno T1, los MLIA como procesadores de texto son inmediatos, no cuentan con un sentido interno de la duración porque no tienen conciencia. Quizás en algún momento se pueda desarrollar una sincronización con algún reloj digital, pero no sabemos cómo

12 Del mismo modo el lector podrá corroborar este procedimiento. La prueba realizada por mi persona se hizo el 04/04/25 en *ChatGPT* y *Gemini AI*, ninguno de los MLIA la superó.

eso afectaría el rendimiento del funcionamiento integral de estos modelos. De momento podemos ingeniarnos muchos *test* pequeños para aprender mejor que hay aún muchos mitos alrededor de esta tecnología. Situación que requiere un discernimiento mayor por parte nuestra cuando interactuemos con dichas herramientas.

Entonces, a pesar de que el lenguaje es flexible como herramienta general, requiere de una comprensión holística, pero con un uso “muy especializado” en cuanto a sus términos, símbolos individuales y reglas particulares (SC, §11), a fin de no cometer algunas torpezas.

4.3 Alucinaciones, torpezas y sinsentidos computacionales

La consistencia de que una secuencia de palabras esté escrita correctamente según sus reglas, para que un ser humano las entienda, es algo propio del sentido lógico de la programación informática. Sin embargo, que el mensaje contenga algo válido o acertado, o no, es otra cuestión que requiere del discernimiento, algo que carecen los MLIA. Es más, al seguir dichas reglas en un bucle, tienen errores operativos relevantes, como las alucinaciones, la torpeza y el colapso.

Se denomina alucinación de un MLIA a la información generada por el programa que, aunque esté escrita de manera coherente, presenta datos incorrectos, sesgados o plenamente erróneos. Esto ocurre porque, al analizar masivas cantidades de texto extraído de internet e identificar patrones en esos datos estimando la siguiente palabra en una secuencia de palabras, el MLIA opera como una versión poderosa de una herramienta de autocompletar. Sin embargo, debido a que la red contiene mucha información falsa, la tecnología replica las mismas falsedades y errores (BBC, 2023).

Recientemente, investigadores de la Universidad de Stanford y UC Berkeley descubrieron que los modelos de lenguaje de *Chat-GPT* (*GPT4*) estaban cambiando su “comportamiento” y habían empeorado sustancialmente con el tiempo. El estudio comparó su rendimiento entre marzo y junio de 2023 en cuatro tareas: resolu-

ción de problemas matemáticos, respuesta a preguntas sensibles, generación de código y razonamiento visual. *ChatGPT4* obtuvo malos resultados, especialmente en la resolución de problemas matemáticos, donde su precisión cayó de un 97.6% en marzo a un 2.4% en junio. Mehr-un-Nisa Kitchlew (2023) investigadora de IA de Pakistán explicó a DW que esto se debe a que "los modelos aprenden los sesgos que se introducen en el sistema y, si siguen aprendiendo de los contenidos que ellos mismos generan, estos sesgos y errores se amplificarán y los modelos podrían volverse más tontos".

Por otro lado, Shumailov (2024) afirma que el entrenamiento de nuevos modelos lingüísticos con los datos generados por modelos anteriores hace que los nuevos "olviden" cosas o cometan más errores. A esto lo llaman "colapso del modelo", que en términos coloquiales equivale a que los modelos se vuelven más tontos porque recurren a ellos mismos. Es decir, si imaginamos que tuvieran recursos cognitivos, estos serían de menor calidad en comparación con los humanos. Para evitar un mayor deterioro la solución "más obvia" sería conseguir datos generados por humanos para entrenar los modelos de IA, sin su participación los modelos se quedan en una especie de proceso repetido de imprimir y escanear la misma imagen una y otra vez hasta que con el tiempo la calidad de la imagen pasa de ser estupenda a ser puro ruido, donde realmente no se puede describir nada y el sentido aun en términos puramente lógicos se ha distorsionado.

Ahora bien, haciendo la analogía, en el colapso del modelo se dan los sinsentidos como "chichones contra los límites del lenguaje" (Wittgenstein, 2009, p. XLV), esto equivale, quizás, a no comprender en general la lógica conforme a sus usos y, por tanto, no saber jugar un juego de lenguaje allende las reglas prescritas a priori. En esto hay sutiles diferencias entre comprender una lógica y operar con reglas lógicas.

4.4 Wittgenstein ante el juego de la imitación

En la biografía sobre Wittgenstein escrita por Ray Monk (1997) se cuenta que Wittgenstein dio clases a Turing y que se habrían enfrascado en diferencias especialmente alrededor de la filosofía de la matemática. Wittgenstein se encontraba ya en una etapa cuestionadora acerca de la importancia de la lógica matemática, en tanto Turing estaba en un ascenso revolucionario demostrando que la lógica podía tener evidentemente aplicaciones reales, con estas nociones daría pie a la teorización del concepto de máquina de Turing, una máquina universal para computar, que sí llegaría a funcionar en la práctica.

En ello Turing se centró en la capacidad de las máquinas para replicar el comportamiento humano, sin necesariamente comprender el significado detrás de las palabras. Wittgenstein en cambio buscaba la constante de pensar y saber el significado de las palabras, “acceder a sus escarabajos”. Entonces, ahí donde Turing planteaba implícitamente un reduccionismo computacional, Wittgenstein, especialmente en la etapa de las *Investigaciones Filosóficas* argumentaría que el significado de las palabras y el pensamiento humano no pueden ser reducidos a simples cálculos o reglas formales.

Ahora ahí también se describe un punto de partida sobre el cual seguir respecto a construir algunas interpretaciones posibles a la luz del pensamiento wittgensteniano en relación con la creación de máquinas y sistemas de IA, esto considerando que en rigurosidad no podríamos suponer qué es lo que realmente habría pensado, sino hacer una hipótesis, eso aplica para cualquier pensador que ya no esté con nosotros, y más en algunos que reflejaron una amplitud para pensar críticamente y cambiar de opinión sobre sus temáticas y cuestionar sus propios planteamientos anteriores. Entonces, muy plausiblemente Wittgenstein habría visto que la imitación es solo una parte del juego de lenguaje y que el verdadero entendimiento viene de participar en las prácticas humanas y comprender las reglas implícitas que rigen esos juegos. Y quizás habría cuestionado el supuesto de que una IA realmente pudiese entender

el significado detrás de las palabras dado que necesariamente sigue patrones predefinidos, ya que la comprensión genuina implica una conexión profunda con las formas de vida humanas, algo que una IA, por su naturaleza, no puede experimentar.

Y en el fondo también cabe la posibilidad de que al equiparar lógica y ética en uno de sus momentos, Wittgenstein habría tenido motivos fuertes para dudar incluso acerca de una capacidad de pensamiento futuro de los sistemas de IA porque nunca tendrán vivencias humanas y el pensamiento es un producto del pensar concretamente humano.

5. Formas y estructuras lógicas del lenguaje

Las teorías lógico-lingüísticas constituyen parte de la FL para abordar el problema de la verdad. En este marco, identificamos una diferencia entre el comprender y operar una relación lógica está en la cuestión de la forma y la estructura. Así, por ejemplo, las teorías pragmáticas estarían dentro del espectro de la forma, donde se sostiene que la verdad de un enunciado o de una creencia deriva de su correspondencia con la realidad, pero insisten al mismo tiempo en que la verdad de dicho enunciado se manifiesta por la supervivencia de la creencia correspondiente en la prueba experimental y por su coherencia con las demás creencias o enunciados. En cambio, las teorías de la coherencia estarían dentro del espectro de la estructura, ya que su criterio de verificación de cumplimiento de una regla depende de las relaciones lógicas que mantiene con las otras reglas de las que se deriva (Conesa y Nubiola, 2002).

Definiremos entonces forma lógica como una idea constante de sentido de una proposición o de un conjunto de proposiciones, y estructura lógica como una secuencia de pasos y reglas para seguir conforme a un fin. Se entiende una lógica cuando sus tautologías se pueden transferir a otro discurso o ámbito de contenido, o ampliar los contornos dentro del cual se encuentra. Y se operan relaciones lógicas cuando se cumplen reglas prescritas que efectivizan ciertas pautas concretas. En lógica, nada es casual (TLF, §2.012); el agente humano debe ser capaz de realizar actos performativos con las

relaciones lógicas, mientras que la entidad máquina tiene que ser capaz de cumplir reglas lógicas.

Asimismo, en la relación entre Filosofía del Lenguaje y Filosofía de la Lógica el asunto de la pluralidad de sistemas lógicos (Haack, 1982) ayuda a identificar cómo algunos son más útiles para programar MLIA y cómo de ello se puede aprender más sobre lógica y lenguaje, así como de los usos que les podemos dar.

Parafraseando a Kripke (1976), no hay ningún sustituto matemático para la filosofía. De ahí se sigue que el pensamiento, como generalidad, no pueda ser simulado o replicado por una máquina, al menos hasta ahora. Sin embargo, eso no significa que una máquina no pueda operar aplicando reglas lógico-matemáticas y conectando símbolos. Por su parte, la mente humana, a través de formas generales de pensamiento, ha sido capaz de engendrar métodos especializados para afrontar diferentes desafíos. En base a ello, ha creado y puede seguir creando sistemas lógicos para diferentes cuestiones. Los programas de inteligencia artificial no los crean, los cumplen. Y esto es quizás inevitable, porque, entre otras cosas, no hacen preguntas insospechadas, es decir, no filosofan.

En definitiva, el ser humano puede implementar sus creaciones lógicas a entidades tecnológicas existentes y futuras, además de seguir perfeccionando la forma de interactuar con dichas entidades, basándose en el pluralismo lógico.

5.1 Pluralismo lógico para la interfaz hombre-máquina

Los sistemas lógico-formales tienen primacía a la hora de hacer funcionar los programas informáticos requeridos por los MLIA. Un sistema formal será siempre lógico cuando sus reglas de sintaxis puedan comprenderse por sí mismas, con sólo saber cómo designa cada signo (TLF, §3.334). Además, depende de que posea una interpretación según la cual pueda considerarse que aspira a incorporar cánones del argumento válido, valores de verdad o criterios que nos permitan identificar un valor veritativo a las variables y operadores lógicos de tal sistema (Haack, 1982). Mediante la lógica,

se pretende crear un lenguaje propicio para que exista una interfaz comunicacional hombre-máquina pero cuyo valor de verdad de los mensajes radica en la interpretación humana. Esto es válido tanto para programas más o menos sofisticados de inteligencia artificial como para otro tipo de programas. Este fenómeno se asemeja a la idea de que el operador computadora sigue, según Ryle (1953), una regla de inferencia “neutral respecto al tópico”, mientras que el ser humano le otorga un valor de verdad con base en una teoría pragmática lógico-lingüística. Esto permitiría al sujeto de conocimiento humano extraer el significado de todas esas operaciones, es decir, poder discernir que el escarabajo¹³ de la variable X es por ejemplo una piedra e ir más allá del *token*¹⁴ como solamente la suplencia de un tipo de dato por otro.

Por tanto, la vía más práctica para que hombre y máquina puedan intercambiar señales y reglas concordantes con sus respectivos sistemas es el lenguaje de la lógica: un conjunto de símbolos que cumplen reglas secuenciales capaces de repetirse según comandos que funcionan independientemente de su contenido. Estos símbolos pueden comunicarse de un agente a otro de manera que puedan decodificarse y ser procesados por ambos agentes para realimentarse. La particularidad es que uno de los agentes, el humano, es el encargado de construir el marco de referencia para que dichos símbolos signifiquen algo. El juego de lenguaje apropiado para la interfaz hombre-máquina es el de la lógica matemática, siendo el ser humano tanto el juez como parte de dicho juego.

13 La noción de escarabajo de Wittgenstein se describe más detalladamente en el estudio introductorio de Reguera, I. (2009, pp. XXXVI) dentro dl libro recopilatorio de la Editorial Gredos: *Ludwig Wittgenstein – Tractatus Lógico-Philosophicus, Investigaciones Filosóficas, Sobre la Certeza*. Donde se describe: “El significado, tal como se define en filosofía, como el objeto desde un punto de vista mental, o la propia intención dirigida a un objeto, es como el escarabajo de las Investigaciones (IF, i, §293) ... Sucede, en este caso, que además de la palabra dentro del lenguaje existe el significado dentro de la palabra como un «algo» objetivo escondido en ella: un Cupido, con sus flechas, por ejemplo, dentro de la caja-palabra «amor», como su escarabajo-significado”.

14 Un *token* es una unidad de valor numérica.

5.2 Juegos de lenguaje

La comunicación humana es un sistema abierto y trasciende el esquema instrucción respuesta de un sistema cerrado. Es dialógica e involucra mínimamente dos actores que realizan inferencias de diversos tipos, mediante las cuales pueden expresar e interpretar mucho más de lo que está en las palabras. Existe una comprensión entre lo dicho y lo implicado en un mensaje (Conesa y Nubiola, 2002). Por esta razón, no hay una comunicación real en sentido estricto entre una máquina y un ser humano; lo que existe es un juego de lenguaje especial en el que el ser humano ha hipostasiado un nuevo canal (los MLIA) para difundir sus propias creaciones de contenido e, indirectamente, conocerse más.

Entonces, “Si el lenguaje ha de ser un medio de comunicación, debe existir un acuerdo no sólo en las definiciones, sino también (por extraño que suene) en los juicios. Esto parece abolir la lógica, pero no es así” (Monk, 1997, p. 509). Es decir, el lenguaje de la lógica matemática es un medio de transmisión dentro del sistema cerrado o interfaz hombre-máquina, porque es neutral e independiente del contenido y significado gnoseológico que es propio y requerido de antemano mediante el juicio humano, para que a su vez dicho lenguaje sea entendido y con la intención¹⁵ de que fuese creado.

El trasfondo del asunto, sin embargo, es el de la creación de conocimiento objetivo allende la transferencia de instrucciones codificadas. El ser humano utiliza las computadoras para ayudarlo en cuestiones prácticas del mundo y para aprender más acerca de él. En este proceso, le interesa fundamentalmente saber la certeza, posibilidad e imposibilidad de un estado de cosas (TLF, §5.525). En el intermedio, recurre a herramientas y sistemas, pero estos, por sí solos, no pueden proporcionarle criterios para la categorización de un estado de cosas. Más bien, sirve para que, con sus propias herramientas intelectuales, insertas en sus diversos modos de

15 Véase estudios sobre la relación entre significado e intención en Grice, H.P., (1989).

pensar, le ayuden a constatar la veracidad de si, por ejemplo, una proposición es una tautología, un sinsentido o una contradicción.

6. Duda y certeza: pensamiento y probabilidad de una secuencia de palabras

Filosofar es pensar en la forma de una especie de espacio de estados, es decir, una abstracción generalísima que, sin embargo, puede analizar cosas concretas al discurrir por sobre ellas y al asentarse en el “lecho rocoso” del sistema al que pertenecen.

Pero filosofar, además de una forma de pensar, es también una actividad y una habilidad. Esta triada se interconecta cuando nos damos cuenta de que al estudiar filosofía podríamos ir más allá de hablar de manera verosímil sobre abstrusas cuestiones de lógica y metafísica, y mejorar en nuestra forma de pensar sobre los asuntos importantes de la vida cotidiana. Esto nos hace más conscientes del uso del lenguaje que utilizamos para alcanzar nuestros fines (Monk, 1997). Por eso, suele ser engorroso pensar sobre nuestras certezas, pero ese es uno de los propósitos de la filosofía: extenderse hasta lo más difícil, tanto en lo conceptual como vital. De ahí que se la considere la disciplina embrionaria que piensa sobre el pensamiento. Así, filosofar, a diferencia de lo que concebía Wittgenstein, trasciende la crítica lingüística y se dirige hacia otros problemas, porque le incumbe acercarse lo más posible al saber.

Por estas razones, uno de los puntos críticos para diferenciar el pensamiento humano de la operatoria de los MLIA es la capacidad del ser humano, como agente de conocimiento, de moverse entre la duda y la certeza. Es capaz de jugar el juego de lenguaje que implica significar y denotar, entendiendo por qué podemos emitir un juicio y cualificar si es plausible o no que determinados criterios, en términos pragmáticos, sean acertados sobre la relación lenguaje-objeto. En ello, el ser humano, a diferencia de la máquina, sabe que filosofar comienza a partir de la duda.

6.1 Sobre la duda y la certeza

Es razonable dudar sobre todo de aquello que nos parece perfecto (Mora-Ramirez, 2020). Podemos dudar de la pertinencia de una instrucción o de la consistencia de una regla según distintos enfoques lógicos; una máquina, en cambio, no puede. Para el sistema informático, la instrucción no es cuestionable, es, diríamos, perfecta. En cambio, el ser humano puede cambiar sus modos de pensar e ir más allá de un juego de lenguaje que prescribe solo una cierta lógica para pasar, mediante saltos cualitativos, a otras lógicas. No tiene que esperar instrucciones, sino que se mueve en el mismo proceso de pensar. Como señala Wittgenstein, “Sólo podríamos saber a priori que un pensamiento es verdadero si por el pensamiento mismo (sin objeto de comparación) resultará reconocible su verdad” (TLF, §3.05).

El tema central es darnos cuenta de lo muy especializado que es el uso del vocablo «Sé» (Wittgenstein, 2022). Sólo una conciencia capaz de tener pensamientos genuinos, que se mueven constantemente siguiendo una autopoiesis con tendencia evolutiva en cuanto al conocer se refiere, puede darle sentido a dicho vocablo según las infinitas circunstancias que se presenten. Esto dista de preguntar repetidamente algo como "dado el texto hasta ahora, ¿cuál debería ser la siguiente palabra?" (Wolfram, 2023) y agregar una palabra tras otra, como lo hace, por ejemplo, *ChatGPT*. Sobre algunas diferenciaciones, Wittgenstein identificó en sus reflexiones finales¹⁶ la relevancia de filosofar alrededor del vocablo «Sé», cuando menciona que uno podría estar seguro respecto a una cuestión y, sin embargo, saber qué prueba habría de convencerlo de que está en un error (SC, §66). O que «Sé» no expresa mi relación en el sentido de una proposición (como «Creo»), sino mi relación con un hecho (SC, §90), lo que implica que saber conlleva algo más que computar o ajustar un conjunto de datos.

16 *Sobre la Certeza* (2022) es un libro que recopila las reflexiones de Wittgenstein durante su último año y medio de vida.

En esos movimientos del pensar, la mente-cerebro discurre por múltiples rutas que iteran entre buscar y formular razones adecuadas para sus convicciones, porque si no las tiene, en el fondo no las sabe. La flecha del movimiento, en este caso, se desplaza con intervalos de discontinuidad entre la duda y la certeza. Una certeza tiene un comportamiento asintótico en relación con un razonamiento enunciado dentro de las formas generales del pensamiento humano. El pensamiento tiende a trazar dos líneas que se rozan mutuamente en su trayecto, y en el punto donde se acercan más, entra el juicio para crear, por ejemplo, teorías científicas.

De ahí que, como señala Wittgenstein, “Quien quisiera dudar de todo, ni siquiera llegaría a dudar. El mismo juego de la duda presupone ya la certeza” (SC, §115) y en ese juego “Quien no está seguro de ningún hecho tampoco puede estarlo del sentido de sus palabras” (SC, §114). Otro criterio que nos diferencia de los MLIA es que no nos detenemos a dudar a cada paso al ir pronunciado, tecleando o diciendo cada palabra. En cambio, los MLIA necesitan consultar cual debe ser la siguiente palabra, siguiendo las reglas que les indican buscarla de cierta forma en las ingentes bases de datos. Sin embargo, lo que aceptan son las probabilidades de sus *tokens*, no las de los hechos del mundo, y por tanto no son capaces de poseer una de las capacidades más críticas de la inteligencia: “decir no sólo lo que ocurre, lo que ocurría y lo que ocurrirá -eso es describir y predecir-, sino también lo que no ocurre y lo que podría o no ocurrir” (Chomsky, 2023). En síntesis, poner en duda algo.

Siguiendo a Wittgenstein (2022), nuestras dudas constituyen un sistema primario de nociones de verdad. Ponemos en duda aquello que queremos saber si es cierto o falso, y este sistema nos ayuda a construir una red de razones para ajustar nuestra duda o, en su caso, detenerla y saber que hemos acertado. Nos ayuda, es decir, a utilizar juicios como principios de juicio. Por tanto, tengo certeza de que estoy partiendo de una duda. Ese es el principio, a veces implícito, de innumerables pensamientos que suelen acuciarnos. Y para aclararlos, nos servimos, por ejemplo, del preguntar;

hacer preguntas relevantes es, quizá, otro de los aspectos cruciales difíciles de imitar que caracterizan a la inteligencia humana. Así, una inteligencia capaz de hacer filosofía es aquella que se distingue por el tipo de preguntas que plantea (Mora-Ramirez, 2020).

6.2 La preguntas como puente: certezas objetivas y certezas subjetivas

Una pregunta es una elaboración inversa de una idea germinal; solo puede plantearse donde existe una respuesta, y ésta, sólo donde algo puede ser dicho (TLF, § 6.5, §6.51). Una máquina no puede preguntar genuinamente porque no tiene ideas propias, no genera ideas, solo produce resultados estocásticos que responden a instrucciones. No hay espontaneidad para hacer preguntas básicas, y mucho menos para formular preguntas relevantes que puedan orientar nuevas fronteras del conocimiento. Las máquinas son un medio para que el ser humano sí las haga. Saber preguntar requiere, paradójicamente, un conocimiento profundo a nivel conceptual de lo que concierne a una determinada materia; es algo así como intuir el saber que no se sabe.

El poder formular una pregunta es cómo poner los rieles al pensamiento a medida que este avanza. El pensar avanza objetivamente cuando es capaz de encarrilarse preguntándose por problemas concretos. Pero también, en el aspecto subjetivo, el ser humano toca las preguntas existenciales con severidad. Alguien como el filósofo, dedicado a plantearse estos y otros problemas, trataría una pregunta como una enfermedad (IF, §255). Tanto en un contexto de objetividad como en uno de subjetividad, el pensar movido por la pregunta lleva a ciertas certezas, es decir, a proposiciones vinculadas a contextos en que el error no es posible, certezas objetivas, o a contextos donde el señalamiento esté orientado a convencer, certezas subjetivas (Stroll, 2007).

Según Stroll (2007) la obra póstuma de Wittgenstein inaugura una nueva epistemología, en la que uno de los puntos clave sería la distinción entre Certeza Objetiva y Certeza Subjetiva. Este aspecto es importante porque profundiza en cómo funciona el conoci-

miento, un espacio epistemológico en el cual un ser humano sería capaz de discernir entre la imposibilidad de un error, la plausibilidad o probabilidad de que algo sea objetivamente cierta. Para un programa informático no existe distinción entre lo subjetivo y lo objetivo; como salida de información, todo sería neutral, hasta lo más absurdo. En ese contexto, siguiendo a Moyal-Sharrock (2007, 2005), podríamos hacer otra distinción entre “certeza objetiva” y “certidumbres objetivas”. La primera se expresa como certeza animal (SC, §359), como un tipo de seguridad del que no es necesario justificarse. Por ejemplo, “aquí tengo una mano y aquí la otra”, “estoy sentado”, “tengo un cuerpo”. Por otro lado, en el caso de las certidumbres, se trataría de los componentes específicos de las redes fundacionales que se mantienen unidas, pero la asimilación de ellas no sería ni proposicional, ni empírica, ni epistémica, sino subjetiva en el sentido de que son indesmentibles tanto para mí como para cualquier otro individuo. Así, la certeza objetiva se disecciona en certidumbres objetivas, que, a su vez, dan forma en vida cotidiana a lo que hacemos en nuestra actividad mundana (SC, §204).

Al final, el hecho de que adoptemos una forma de pensamiento tiene sentido sólo si se manifiesta en nuestros actos. Un rechazo meramente verbal o lingüístico a una forma de pensamiento no es efectivo en términos lógicos. La frase “No podemos dudar de todo” articula una forma de pensamiento, expresa una forma de actuar y pensar normales en nuestro mundo. Cualquier rechazo no tiene ninguna resonancia práctica en nuestras vidas (Santibáñez, 2011). Si lo hacemos, podríamos ser confundidos con un robot programado para dudar de todo.

7. Programación, comprensión y realidad

Un MLIA no contiene nada más que información probabilística sobre secuencias de palabras en el corpus en el que fue entrenado (Sánchez y Gasser, s.f.). Es el programador humano el que piensa, mientras que el modelo es el que se ejecuta, funcionando como una tecnología avanzada de autocompletado. Al ingerir millones de frases, párrafos e incluso ejemplos de diálogo, registra los patrones

estadísticos que indican cómo deben ensamblarse estos elementos en un orden lógico (Hao, 2021). Sin embargo, allí donde sólo hay repetición, no hay juicio. O, parafraseando a Wittgenstein (IF, §177), reflexionar sobre lo que se experimenta implica contemplarlo a través del medio del concepto 'porque', o 'influjo', o 'causa' o 'conexión'. Es decir, cuando hablamos y pensamos “con juicio”, es como si trazáramos una línea bajo el influjo de la información original; pero no se trata solo de trazar esa línea, sino de trazarla siguiendo otro criterio de conocimiento fundado.

Un rasgo característico de las formas de pensar humano es la capacidad de saber interpretar los datos que se relevan al hacer conexiones de significado. Esto asegura que, además de ser lógicas, las representaciones del conocimiento generado sigan pautas éticas y sensibles socialmente. Los MLIA, en cambio, no pueden interpretar, concebir, generar o replicar pautas éticas ni lineamientos flexibles para lidiar con el sentido emocional inserto en un mensaje.

Una de las formas de pensamiento humano es el reflexivo, propio de la filosofía, concebida también como “crítica o análisis conceptual, entendida no como ciencia o teoría, sino como clarificación práctica de conceptos y de complejos conceptuales en juegos de lenguaje” (Reguera, 2009, p. LXIX). Esta característica, entre otras, nos ayuda, por ejemplo, a dar significado a nociones como los patrones lingüísticos tóxicos propios de los MLIA (Hao, 2021). Estos pueden describirse como malformaciones de sentido en la autorregulación del sistema operativo lógico del modelo. Esto ocurre porque los MLIA recogen de internet noticias falsas, discursos de odio y otros contenidos como datos de entrenamiento para construir su próxima versión. Luego, simplemente repiten como loros lo que han registrado, devuelven a internet estos patrones lingüísticos tóxicos. Los sistemas no distinguen entre lo que sucede cuando una proposición es verdadera o falsa; no contemplan sus dos polos, el de su verdad y el de su falsedad (Wittgenstein, 1998).

Para diferencias, la mente-cerebro realiza una multitud de procesos en diferentes dimensiones, funcionando como un siste-

ma hipercomplejo dentro del cual hay propiedades emergentes que albergan grandes espacios de estados, como los que corresponderían al conocimiento lingüístico. Por lo tanto, y en contraposición, programas informáticos como *ChatGPT* o *Bard* no constituyen un modelo cabal de las cogniciones lingüísticas humanas (modelos de lenguaje humano), ya que operan a partir de presupuestos muy distintos.

El lenguaje contiene potencia performativa que, a medida que se desarrolla, conforma nuestro mundo, dotándolo de nombre y palabras. Las representaciones y el entendimiento sobre ella a través del lenguaje, influye en las posteriores transformaciones físicas de la realidad. Este fenómeno también se relaciona con el acervo que usamos para referimos a los sistemas de IA (Aprendizaje Profundo, Sistemas Expertos Cognitivos). Por ejemplo, cuando una computadora tarda en ejecutar un comando (“espera, está pensando”) o cuando interactuamos con *ChatGPT* o *Gemini AI* (“Muéstrame, indícame, qué piensas de”), el lenguaje utilizado da la impresión de que hay algo en el fondo que está pensando. Sin embargo, esto no es así, porque ni siquiera la asignación del nombre de modelos de lenguaje es apropiada. Estos sistemas no utilizan auténticas unidades lingüísticas, como los *monemas*, entidades con significado, sino *tokens* o secuencias de combinaciones recurrentes de letras.

Lo que hacen *ChatGPT* o *Gemini AI* para instanciar su función básica de continuar un fragmento de texto es usar una enorme función matemática que estima las probabilidades de que ciertas secuencias de palabras aparezcan tras otras. De este modo, la solicitud que introduce un usuario no es procesada en términos lingüísticos, sino matemáticos, convirtiéndose en un vector de números. Esto significa que los modelos no tienen capacidad (ni mecanismo) para vincular las secuencias de letras con significados de ningún tipo. En síntesis, aunque *ChatGPT* y *Gemini AI* sean llamados modelos de lenguaje, lo que modelarían no es el lenguaje humano entendido como una capacidad cognitiva, sino la probabilidad de aparición de grupos de caracteres unos junto a otros,

basándose en las frecuencias observadas en los textos de entrenamiento. Y eso no constituye un modelo del lenguaje humano (Mendivil, 2023).

Un modelo es, por definición, un objeto de comparación, y los juegos de lenguaje sirven justamente como objetos de comparación que representan los pensamientos articulados por las unidades lingüísticas que usamos para significar. A través de esa comparación, los juegos de lenguaje arrojan luz sobre las condiciones de nuestro lenguaje, revelando semejanzas y desemejanzas (IF, §130). En otras palabras, los MLIA no corresponden a un modelo del lenguaje humano, dadas sus desemejanzas entre ambos.

Como seres humanos podemos conformar constantemente nuevos tipos de juicios. Aunque la tecnología de la IA puede desarrollar algoritmos y procesos cada vez más refinados, la cuestión de fondo radica en que, como seres humanos, poseemos capacidades innatas de comprender, discernir y saber. La comprensión humana está autopropulsada por el lenguaje; la creación del lenguaje humano hace que, una vez que podemos jugar un juego, podemos jugar todos los juegos, donde las reglas de sintaxis lógica se comprenden por sí mismas. Luego está el discernimiento, que nos ayuda a despejar las brumas y enredos del lenguaje. El discernir está emparejado con la práctica (SC, §601) de hacer cosas, formar pensamientos y construir hipótesis, en las que la verdad puede ser o no el caso, alimentando el saber. Describir un estado de cosas garantiza que las descripciones hechas sobre el tema sean tomadas como un hecho (SC, §12).

Ninguna de estas capacidades es posible, en sentido estricto, para las máquinas, ya que operan a partir de un convencionalismo lógico que le da las pautas para funcionar de determinada manera. El simbolismo lógico matemático con el que se alimentan los MLIA tiene una existencia conceptual convencional y sirve como recurso para comprender el mundo a través de la creación de teorías científicas (Bunge, 1980).

En contraste, para el ser humano, el lenguaje es una construcción con sentido, dependiente de una realidad biológica básica y

un comportamiento comunitario irreducible. Este comportamiento está impregnado de una especie de certeza natural, una forma de seguridad que no tiene precursor en el pensamiento, sino que es instantánea, excepto cuando filosofamos. Wittgenstein se refiere a esto como “algo animal” (SC, §359), un rudimento básico, elemental y primigenio sobre el que se construyen diálogos naturales (Santibáñez, 2011). Por lo tanto, una máquina no puede enseñarle a pensar o a conocer a un niño pequeño. No puede proporcionarle el marco de referencia necesario, ni el significado, ni la relación palabra-objeto en el sentido más básico mediante el cual aprendemos el lenguaje.

Un MLIA actual no puede crear un concepto ni realizar una investigación como lo haría un agente que realmente piensa. Por lo tanto, no podemos adoptar la filosofía del como si los MLIA pensara. Este enfoque se basa en una confusión entre símil y realidad (Zettel, §458, §261). Y en el caso de estos programas, ni siquiera en un símil, sino de un problema semántico al designarlos modelos de lenguaje, cuando en realidad son funciones lógico-matemáticas.

Finalmente se presenta una pequeña prueba de comprensión de sentido extraída de una consulta a los MLIA *ChatGPT* y *Gemini* respectivamente:

Interacción con *ChatGPT* (OpenAI, 2025):

Usuario (CL): Hay un color que suena raro.

ChatGPT: Sí, hay varios colores con nombres curiosos o poco comunes. Uno de ellos es "zafre", que suena extraño y es un tono de azul obtenido del óxido de cobalto. Otro ejemplo es "bermellón", que es un rojo intenso, o "glauco", un tono entre verde y azul.

Interacción con *Gemini* (Google, 2025):

Usuario (CL): Hay un color que suena raro.

Gemini: Sí, hay colores con nombres que pueden sonar raros o inusuales. Aquí tienes algunos ejemplos: Cosmic latte: Este color fue "descubierto" por astrónomos y se describe como el color promedio del universo. Puce: Un color púrpura-marrón o rojo oscuro. Glaucous: Un color grisáceo o azul verdoso, similar

al color de algunas hojas. Falu red: Un rojo oscuro que se usaba tradicionalmente en Suecia para pintar casas. Chartreuse: Un color amarillo verdoso brillante. La percepción de un color como "raro" a menudo depende del contexto cultural y de la familiaridad con el nombre del color. Algunos colores pueden tener nombres que provienen de objetos, minerales o incluso lugares, lo que puede hacerlos sonar inusuales para quienes no están familiarizados con esos términos.

Evidentemente, la mayoría de las personas se daría cuenta de que la afirmación es absurda o que requiere una solicitud de contexto o aclaración para comprender el juego de lenguaje en el que se mueve. Sin embargo, los MLIA responden con un *output* inmediato sin comprender el sentido de la proposición. La proposición es falsa: los colores no tienen sonido, por lo tanto, un color X o Y no lo tienen, por lo tanto, los colores no suenan.

Así, discernir si una frase tiene o no tiene sentido implica no dejarse llevar al error por su apariencia e indagar su aplicación en el juego de lenguaje (Zettel, §247).

8. Conclusiones

Tanto la manera de pensar de Wittgenstein como las conclusiones a las que llega son particulares (Reguera, 2009, p. XXIII) y ayudan a adoptar un enfoque divergente pero crítico. En este sentido, en lo que respecta a nuestra investigación, concluimos que:

- Si bien Wittgenstein caracteriza la filosofía como crítica lingüística, sus reflexiones se ocupan además de ontología (TLF), la acción-pragmática (IF), la gnoseología (SC), la ética (conferencia) y sobre el pensamiento (Zettel). Aunque todos estos temas están relacionados con el lenguaje, la actividad filosófica como tal, rebasa el análisis lingüístico. Lo fundamental en esto es que, mientras que para un MLIA el *puzzle* sintáctico sería el medio y el fin, para el ser humano no lo es realmente. El lenguaje es un medio para tratar otros problemas mayores: el conocimiento, la verdad, la ética, la política, las implicancias sociales del desarrollo de nuevas

tecnologías, y nuestras propias ideas de mente, cerebro y conciencia en relación con los avances de la llamada IA. En síntesis, la filosofía no se agota en crítica lingüística.

- Los lineamientos fundamentales que preforman una FL wittgensteniana son: a) Homologar el lenguaje con el ente, isomorfismo, b) Inventar herramientas metodológicas que disipen los sinsentidos del lenguaje para clarificar el pensamiento, comprensión y seguimiento de reglas gramaticales, c) Emergencia del lenguaje a partir de una realidad biológica básica y animal. Y estos se interpretan del siguiente modo a razón de las diferencias entre pensamiento y operatividad informática: Ia) Los MLIA no asumen referencias, no hay para estos la dupla sentido y referencia, Ib) Los MLIA no inventan nada que contenga una relación implícita semántico-cognitiva, replican siguiendo funciones matemáticas, Ic) Son sistemas que no cuentan con propiedades emergentes biológicas u otras, funcionan de acuerdo con su programación inserta.
- Los MLIA son un conjunto de algoritmos que procesan probabilidades de que una secuencia de palabras continúe a otra secuencia dado un corpus de texto del cual extraer y replicar ciertos patrones utilizando grandes funciones matemáticas. No son un modelo cabal de cómo la cognición humana aprende, conoce, o procesa el lenguaje.
- El vocablo «Sé» es como el hilo conector del sentido de las palabras del lenguaje humano, el cual sólo se verifica en contraste con la noción de duda. Esto es tener certeza del saber y no saber.
- Sí existen conceptos útiles dentro de la FL de Wittgenstein para diferenciar lo que la inteligencia humana puede decir acerca de lo que es y no es un hecho o una certeza, en contrapartida al mero computo probabilístico de datos para generar vectores de números.
- La filosofía va más allá de la crítica lingüística como actividad estancada en lo docográfico. Es un pensar global

especializado, una actividad y una habilidad requerida ante los avances e impactos actuales de la tecnociencia.

- La inquietud filosófica es la hermana gemela rebelde de la duda, y puede llevar al pensamiento hacia un margen amplio de aplicación de sus prácticas, rebalsando cualquier operativa actual de las tecnologías de los MLIA.

Los límites de en qué momento podemos llamar a un conjunto de algoritmos como IA no son claros aun. No se trata solo de un tecnicismo de lenguaje, sino de su relevancia performativa. Los MLIA están ejerciendo una creciente influencia en el campo comunicacional de nuestras ideas y pensamientos. Un abordaje desde la Filosofía del Lenguaje es apropiado para reflexionar sobre qué es un paquete informacional y qué es un constructo conceptual lógico-lingüístico, discerniendo los aspectos de nuestra prevalencia como humanos en temas intelectivos.

Finalmente afirmamos que en la filosofía del lenguaje de Wittgenstein existen conceptos relevantes que pueden ayudarnos a orientar el trabajo de diseño y evaluación de los MLIA de cara a un mejor desarrollo y uso responsable además de críticamente asentado en ideas filosóficas que van más allá del posicionamiento de discursos de la “filosofía espontánea” de los expertos técnicos y de los empresarios de IA. De las que consideramos las tres obras más importantes de Ludwig Wittgenstein se puede declarar para el asunto de la IA que los MLIA funcionarían con base en la visión del *Tractatus*, es decir, operando en el entendido de estructuras lógicas que reflejarían el mundo, siguiendo reglas y patrones predefinidos para generar respuestas. Sin embargo, la capacidad de construir nuevos sistemas lógicos representativos del mundo seguiría siendo potestad de los seres humanos.

Por otro lado, y quizás de una forma más cercana a la vivencia cotidiana, las *Investigaciones Filosóficas* reflejarían de mejor manera el carácter ontológico del lenguaje humano como fenómeno vivo, dinámico y contextual, como un todo que comprende un juego que depende de las prácticas sociales y el uso cotidiano. Los actua-

les MLIA, aunque avanzados no poseen evidentemente la vivacidad y flexibilidades propias del lenguaje humano, ya que no participan por ejemplo en las prácticas sociales que dan significado a las palabras, sólo operan funciones matemáticas en el fondo.

Y en el caso de lo que realmente significaría saber, los MLIA desde la visión de *Sobre la Certeza*, no sabrían comprender los múltiples usos que como humanos le damos al vocablo “sé”.

En suma, la IA no puede dudar, crear significados nuevos o entender certezas básicas porque la IA, por principio de causa, no puede experimentar duda genuina, ya que sus respuestas se basan en cálculos probabilísticos y patrones de datos preexistentes. Además, la creación de nuevos significados requiere comprender profundamente contextos e intencionalidad, algo que las IA actuales no pueden lograr completamente. Las certezas básicas, esas certezas animales según Wittgenstein, son aquellas que no se cuestionan en la práctica cotidiana y forman la base de nuestro conocimiento.

En cuanto al porvenir, es probable que siempre exista un abismo entre el cálculo y la comprensión porque la IA puede simular procesos de pensamiento y generar respuestas coherentes, pero carece de la experiencia vivida y la participación en prácticas sociales que son esenciales para la comprensión humana, en ello la filosofía del lenguaje nos recuerda que el verdadero entendimiento va más allá de la manipulación de símbolos y requiere una conexión con el mundo y las prácticas humanas. Por tanto el legado filosófico de pensadores como Wittgenstein ofrece un recurso muy rico para evaluar críticamente las capacidades funcionales y las limitaciones de la IA, donde la filosofía especializada del lenguaje debe participar activamente del debate e incluso de las ideas de diseño de los nuevos MLIA haciendo notar que el conocimiento real del mundo no es mera sintaxis, y que la “aseveración «Lo sé» no basta. Porque no es más que la aseveración de que ahí no puedo equivocarme: que no me equivoque *en esto* ha de establecerse de un modo *objetivo*” (SC, §15).

Lo que nosotros sepamos para la IA es imposible de *saber*.

Referencias

- Anooshay, A. (2023, julio 28). ¿Se está volviendo más torpe ChatGPT? DW. <https://www.dw.com/es/se-est%C3%A1-volviendo-m%C3%A1s-torpe-chatgpt/a-66376959>
- Bender, E. M. (2021). On the dangers of stochastic parrots: Can language models be too big? En *Conference on Fairness, Accountability, and Transparency (FAccT '21)* (pp. 1–14). ACM. <https://doi.org/10.1145/3442188.3445922>
(Nota: “stochastic parrots” se refiere metafóricamente a modelos que repiten datos sin comprender, como los programados por azar.)
- Bunge, M. (1980). *Epistemología*. Siglo XXI Editores.
- Bunge, M. (2017). Prólogo ¿Somos naturales o artificiales? En *Tecnología: un enfoque filosófico y otros ensayos de filosofía de la tecnología* (pp. 11–14). Fondo de Cultura Económica.
- Cabanchik, S. (2010). *Wittgenstein: Una introducción*. Quadrata de Incunable.
- Castillo, A., & Marante, G. (2002). Inteligencia artificial y libre albedrío en paradigmas clásicos y cuánticos. *Revista de la Sociedad Argentina de Filosofía*, 8, 347–368.
(Piensa en el libre albedrío como un timón en un mar de datos; la IA lo navega, pero no siempre elige rumbo.)
- Chomsky, N. (1965). *Aspects of a theory of syntax*. MIT Press.
- Chomsky, N. (1992). *El lenguaje y el entendimiento*. Planeta-De Agostini.
- Chomsky, N. (2023, marzo 8). La falsa promesa de ChatGPT. *The New York Times*. <https://www.nytimes.com/2023/03/08/opinion/noam-chomsky-chatgpt-ai.html>
(Chomsky ve a ChatGPT como un espejo que refleja palabras sin conciencia, como un eco sin alma.)
- Comunidad Andina. (2007). *Glosario de términos estadísticos*. Intranet Comunidad Andina. http://intranet.comunidadandina.org/Documentos/Reuniones/DTrabajo/SG_REG_DIES_IV_dt%202.pdf
- Conesa, F., & Nubiola, J. (2002). *Filosofía del lenguaje*. Herder.
- Dilemas. (2015). Las conferencias Tarner 1953 (pp. 95–111). <https://doi.org/10.1017/CBO97811316286586.009>
- De Bono, E. (2004). *El pensamiento creativo*. Paidós.
- Ferrater Mora, J. (2009). *Diccionario de filosofía* (5ª ed.). Ariel.

- Floridi, L. (2017). Ingeniería conceptual. *Pensamiento*, 276, 271–300.
- Frápolti, M., & Romero, E. (2007). *Una aproximación a la filosofía del lenguaje*. Síntesis.
- Google. (2025, abril 2). *Gemini AI* (versión del 2 de abril) [Modelo de lenguaje de gran tamaño]. <https://gemini.google.com/app/e427c3462bedbf08>
- Grice, H. P. (1989). *Studies in the way of words*. Harvard University Press.
- Haack, S. (1982). *Filosofía de las lógicas*. Ediciones Cátedra.
- Hacking, I. (1975). *The emergence of probability*. Cambridge University Press.
- Hao, K. (2021, mayo 27). Modelos de lenguaje: el nuevo gran problema social de la IA. *MIT Technology Review*. <https://www.technologyreview.es//s/13400/modelos-de-lenguaje-el-nuevo-gran-problema-social-de-la-ia>
- Krauze, R. (1986). *Introducción a la investigación filosófica*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Kripke, S. (1976). *Truth and meaning*. Oxford University Press.
- Mayz, E. (1990). *Fundamentos de la metaléctica*. Monte Ávila Editores.
- Melgar, F. (2016, abril 3). Los retos de la Filosofía del Lenguaje. *El Comercio*. <https://elcomercio.pe/eldominical/actualidad/retos-filosofia-lenguaje-394452-noticia/?ref=ecr>
- Mendívil, J. (2023, julio 1). Un loro estocástico en la habitación china: ¿Qué nos enseña ChatGPT sobre la mente humana? *Letras Libres*. <https://letraslibres.com/revista/un-loro-estocastico-en-la-habitacion-china-que-nos-ensena-chatgpt-sobre-la-mente-humana/01/07/2023/>
- Michalko, M. (2002). *Los secretos de los genios de la creatividad*. Ediciones Gestión 2000.
- Microsoft. (2025, abril 2). *Copilot* (versión del 2 de abril) [Modelo de lenguaje de gran tamaño]. Microsoft 365 Copilot Chat.
- Mora-Ramírez, R. (2020, julio 30). Introducción a la metafilosofía. *Revista Identidad*, 6(2), 105–113.
- Monk, R. (1997). *Ludwig Wittgenstein: El deber de un genio*. Anagrama.
- Moyal-Sharrock, D. (2005). *Understanding Wittgenstein's On Certainty*. Palgrave.
- Moyal-Sharrock, D. (2007). Unravelling certainty. En D. Moyal-Sharrock & W. Brenner (Eds.), *Readings of Wittgenstein's On Certainty* (pp. 76–100). Palgrave.

- Ortiz Freuler, J., & Iglesias, C. (2018). *Algorithms e inteligencia artificial en Latin America: Un estudio de implementaciones por parte de gobiernos en Argentina y Uruguay*. World Wide Web Foundation. https://webfoundation.org/docs/2018/09/WF_AI-in-LA_Report_Spanish_Screen_AW.pdf
- Quintanilla, M. (2017). *Tecnología: Un enfoque filosófico y otros ensayos de filosofía de la tecnología*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Redacción BBC News Mundo. (2023, mayo 15). Qué es la “alucinación” de la inteligencia artificial y por qué es una de las fallas potencialmente más peligrosas de esta tecnología. *BBC News Mundo*. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-65606089>
- Redacción RPP. (2023, marzo 30). ChatGPT ha superado la prueba de Turing, creada especialmente para distinguir a los humanos de los robots. *RPP Noticias*. <https://rpp.pe/tecnologia/mas-tecnologia/chat-gpt-ha-superado-la-prueba-de-turing-creada-especialmente-para-distinguir-a-los-humanos-de-los-robots-noticia-1476008>
- Reguera, I. (2009). Estudio introductorio. En *Tractatus logico-philosophicus, Investigaciones filosóficas, Sobre la certeza*(pp. IX–CXXXV). Madrid, España: Editorial Gredos.
- Ryle, G. (1979). *On thinking*. Inglaterra: Basil Blackwell.
- Russell, S., & Norvig, P. (2008). *Inteligencia artificial: Un enfoque moderno*. España: Pearson Educación.
- Sánchez, E., & Gasser, M. (s.f.). *Loros estocásticos: Cómo la investigación sobre el procesamiento del lenguaje natural se ha vuelto demasiado grande para nuestro propio bien*. Recuperado de <https://magazine.scienceforthepeople.org/vol24-2-dont-be-evil/stochastic-parrots/>
- Santibáñez, C. (2011). Certeza animal: ¿Un tercer Wittgenstein? *Atenea*, 504, 177–190.
- Santini, S. (2012, noviembre 8). El test de Turing y la inteligencia humana. *El País Blogs*. <https://blogs.elpais.com/turing/2012/11/el-test-de-turing-y-la-inteligencia-humana.html>
- Schneider, S. (2021). *Inteligencia artificial: Una exploración filosófica sobre el futuro de la mente y la conciencia*. España: Editorial Koan.

- Schrödinger, E. (2007). *Mente y materia* (J. Wagensberg, Trad.). España: Tusquets Editores.
- Searle, J. (2001). *Mentes, cerebros y ciencia*. España: Ediciones Cátedra.
- Searle, J. (1980). *Actos de habla: Un ensayo en la filosofía del lenguaje*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sigman, M., & Bilinkis, S. (2023). *Artificial: La nueva inteligencia y el contorno de lo humano*. Argentina: Debate.
- Shumailov, I., Shumaylov, Z., Zhao, Y., Papernot, N., Anderson, R., & Gal, Y. (2024). AI models collapse when trained on recursively generated data. *Nature*, 586(07566), 123–130. <https://doi.org/10.1038/s41586-024-07566-y>
- Sidorov, G. (2011). *Métodos modernos de inteligencia artificial*. Recuperado de <https://www.cic.ipn.mx/~sidorov/libroIA.pdf>
- Stroll, A. (2007). Why *On Certainty* matters. En D. Moyal-Sharrock & W. Brenner (Eds.), *Readings of Wittgenstein's On Certainty* (pp. 33–46). London: Palgrave.
- Torretti, R. (1968). Las investigaciones de Wittgenstein y la posibilidad de la filosofía. *Diálogos: Revista de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico*, 5, 10–35.
- Turing, A. (1950). ¿Puede pensar una máquina? Recuperado de http://www.librosmaravillosos.com/puedepensarunamaquina/pdf/Puede_pensar_una_maquina-Alan_Turing.pdf
- Warwick, K., & Shah, H. (2015). Intelligent agents: Conversations from human agent imitation games. En *Proceedings of ICAART* (pp. 261–268). Lisboa.
- Wittgenstein, L. (2022). *Sobre la certeza*. España: Gedisa.
- Wittgenstein, L. (2013). *Tractatus logico-philosophicus*. España: Editorial Tecnos.
- Wittgenstein, L. (2009). *Tractatus logico-philosophicus, Investigaciones filosóficas, Sobre la certeza*. España: Editorial Gredos.
- Wittgenstein, L. (2007). *Aforismos: Cultura y valor* (J. Sádaba, Pról.; G. H. von Wright, Ed.; H. Nyman, Colab.; E. C. Frost, Trad.). Editorial Austral.
- Wittgenstein, L. (1998). Apéndice I. Notas sobre lógica, por Ludwig Wittgenstein, 1913. En *Cuadernos de notas (1914–1916)* (pp. 245–264). Oxford, Inglaterra: Blackwell Publishing.

Wittgenstein, L. (1997). *Ocasiones filosóficas, 1912–1951* (A. García Rodríguez, Trad.). Ediciones Cátedra.

Wittgenstein, L. (1967). *Zettel*. Inglaterra: Basil Blackwell.

Wolfram, S. (2023, febrero 14). What is ChatGPT doing ... and why does it work? <https://writings.stephenwolfram.com/2023/02/what-is-chatgpt-doing-and-why-does-it-work/>

SEGUNDA SECCIÓN
CONTINUIDADES Y RUPTURAS EN EL
TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS

CAPÍTULO V

EXPRESIÓN. PROBLEMAS IRRESUELTOS EN EL *TRACTATUS LOGICO- PHILOSOPHICUS* DE WITTGENSTEIN

Jesús Padilla Gálvez¹

RESUMEN

El objetivo de este trabajo es analizar el núcleo de la propuesta wittgensteiniana cuando afirma que quiere trazar un límite a la expresión del pensamiento. La cuestión central es saber que significa exactamente una “expresión del pensamiento” y cómo se traza dicho límite. Esta propuesta presupone pues un cambio de planteamiento. Wittgenstein pone especial cuidado en demostrar que la expresión posee una dirección, pero múltiples sentidos y estructuras. Por ello, la expresión denomina cada una de las partes de la proposición que caracterizan el sentido. El *Tractatus logi-*

1 Universidad de Castilla-La Mancha

co-philosophicus pone especial énfasis en caracterizar la forma y el contenido de la expresión. Sin embargo, este proyecto ha de ser posteriormente rechazado ya que presumía que el análisis formal de la expresión tenía que sacar a la luz elementos ocultos. Esta creencia fue superada en su obra posterior.

Palabras clave: Expresión, pensamiento, significado, objeto, característica, forma, contenido

ABSTRACT

The aim of this paper is to analyse the core of Wittgenstein's proposal when he states that he wants to draw a boundary to the expression of thought. The central question is what exactly is meant by an 'expression of thought' and how this boundary is drawn. Wittgenstein demonstrates particular care in illustrating that an expression may have a single direction yet manifest in multiple senses and structures. Thus, the expression denotes each part of the proposition that characterise its meaning. The *Tractatus logico-philosophicus* places particular emphasis on characterising the form and content of the expression. However, this project was later rejected because it was believed that the formal analysis of the utterance should bring to light hidden elements. This belief was overcome in his later work.

Keywords: Expression, thought, meaning, object, characteristic, form, content

Introducción

Uno de los conceptos centrales del *Tractatus lógico-philosophicus* gira alrededor de la nueva función que asume el contenido del término expresión —en alemán, “*Ausdruck*”—. El significado original de dicho concepto proviene del latín y hace referencia a la difusión del interior —expuesto mediante el prefijo “-ex”— y las manifestaciones que

hacemos cuando gesticulamos ciertas muecas o proferimos gritos que salen de nosotros cuando algo nos aflige. El origen de la expresión se encuentra en el movimiento que realizan los humanos del interior al exterior. Sin embargo, este planteamiento original fue transformándose con el tiempo, generando una acepción más común, que se convierte en el núcleo de este trabajo.

Esta acepción está estrechamente ligada a la demostración de un pensamiento mediante el uso del lenguaje, y menos al estudio de los sentimientos. La investigación temprana de Wittgenstein se centra en fijar el conjunto de técnicas formales que determinan las pautas generales que deben seguirse para transmitir un contenido con sentido de manera efectiva.

Recordemos que en el *Prefacio* aparece el programa de dicho proyecto al afirmar que desea poner límites a la expresión del pensamiento². Acto seguido, se hace referencia cuatro veces a las expresiones del pensamiento, es decir, los “*ausgedrückte Gedanken*”. La expresión elegida por Wittgenstein es compleja. La expresión de un pensamiento (“*Gedanke*”) profiere el sentido de una proposición sin que con ello se pretenda afirmar que el sentido de toda proposición exprese un pensamiento. Por esto, afirma precisamente que se considera pensamiento toda proposición con sentido³. Si esta definición se describe formalmente, entonces la imagen lógica de los hechos equivale a una proposición con sentido. Wittgenstein

2 En sus propias palabras: “Das Buch will also dem Denken eine Grenze ziehen, oder vielmehr—nicht dem Denken, sondern dem Ausdruck der Gedanken”. Wittgenstein, TLP, 1921, Vorwort. La traducción inglesa diverge: Ogde propone: “The book will, therefore, draw a limit to thinking, or rather—not to thinking, but to the expression of thoughts” y Pears/McGinnes corrigen del siguiente modo: “Thus the aim of the book is to draw a limit thought, or rather—not to thought, but to the expression of thoughts”

3 Wittgenstein afirmará este planteamiento de manera programática en el *Tractatus* de la siguiente manera:

“Denomino una expresión (un símbolo) a cada una de las partes de la proposición que caracterizan su sentido.

(La proposición misma es una expresión).

Expresión es todo aquello que es esencial al sentido de la proposición, lo que las proposiciones podrían tener en común.

La expresión caracteriza una forma y un contenido” (Wittgenstein, TLP, 1921, 3.31)

(1921) indica además que la imagen lógica de los hechos puede ser sustituida por el pensamiento (TLP, 4). Mediante este procedimiento, Wittgenstein nos remite directamente a un problema más complejo, teniendo en cuenta que el pensamiento es abstracto ya que posee un contenido desigual. En este trabajo presentaré escuetamente la relevancia que tiene poner límites a la expresión del pensamiento y como este proyecto tiene una repercusión en la propuesta tardía.

1. El giro hacia la expresión

Supongamos que tenemos que explicar a alguien el significado del concepto “dolor”. La pregunta primigenia es saber: ¿cómo se expresa un dolor? La mayoría de las explicaciones dirán que el dolor es una experiencia sensorial y emocional (subjetiva) desagradable, que pueden experimentar todos los seres vivos que disponen de un sistema nervioso central. Un médico definirá “dolor” como una experiencia asociada a una lesión tisular o expresada como si ésta existiera. Otras explicaciones caracterizan el dolor como el resultado de un conjunto de mecanismos neurofisiológicos que modulan la información del daño físico a diferentes niveles y en diferentes partes. Otros indicarán que la expresión de dolor viene expresada mediante ciertos cambios en el comportamiento —como por ejemplo, llorar, lamentarse, gemir, hacer muecas, mostrar intranquilidad, inquietud o padecer síntomas depresivos— por lo que también se puede fingir⁴. Todas estas notas —en alemán “Merkmale”— son muy comunes en nuestra vida diaria⁵. Su diferencia se expresa mediante la expresión de distintas características.

En este trabajo vamos a demostrar que la expresión posee una dirección, pero múltiples sentidos y estructuras. Mediante el concepto de “expresión” se lleva a cabo un despliegue creciente en la

4 Wittgenstein abordará las diferencias más relevantes en su trabajo escrito para Ambrose y titulado: [«What does it consist in “to be angry” and “to pretend to be angry”?»], en: Wittgenstein, 2017, D.6.

5 Uno de los errores más reiterativos que se comente en filosofía tiene que ver con la distinción entre propiedad de los objetos y notas de los conceptos.

reflexión humana. El contenido de cada expresión puede ser distinto, pero su fuerte carácter lingüístico es una constante a cada una de las expresiones. Por esta razón, Wittgenstein (1921) afirmará que “dolor” expresa un pensamiento que viene emitido mediante símbolos proposicionales. Así, se formula un nuevo acceso a la elucidación del problema del dolor cuando afirma: estas proposiciones generan una relación proyectiva con el mundo (TLP, 3.12). Cada una de las expresiones descritas posee, pues, un sentido y despliegan una estructura, un lugar de origen y otro de destino que son cognoscibles con la información que nos proporciona el uso que hacemos de nuestro lenguaje.

Resulta interesante remitirnos a las propuestas que se manejaban en el proyecto analítico anterior a la solución aportada por Wittgenstein, ya que nos puede encaminar a plantear los motivos expuestos en el *Tractatus*. Como es sabido, G. Frege (1967) distinguió dos tipos de expresiones en el lenguaje: las incompletas y las completas. Así pues, decimos que las expresiones “la capital de...”, “...es hermano de...” (p. 143), contienen ciertos valores vacíos por los que se consideran expresiones incompletas. Podemos referirnos a “la capital de Austria” y También “a la capital de Francia” y cada una referenciará una ciudad distinta. Por el contrario, los nombres como “Viena”, “Paris” o la descripción definida “los cinco cuerpos platónicos” se consideran expresiones completas. Para llevar a cabo esta clasificación se requiere esencialmente estudiar su *forma lógica*, que refleja el uso real que hace todo hablante competente. El estudio de la forma lógica de determinadas expresiones supuso un cambio importante en el modo de abordar las expresiones del lenguaje, por lo que la filosofía analítica rechazó de entrada la prioridad de estudiar su forma externa como criterio válido de investigación. El centro de atención se asentaba en el estudio de la estructura formal de las expresiones.

El segundo elemento a tener en cuenta estaba estrechamente vinculado a aquello que denominamos “objeto” (“*Gegenstand*”) (Frege, 1967, 168). Supongamos que consideramos el planeta Venus como un objeto. Sabemos que dicho objeto es expresado de ma-

nera distinta como el “estrella matutina” o “estrella vespertina”. La pregunta clásica se centraba en aclarar si el significado del objeto mediante un nombre como “Venus” o las expresiones “estrella matutina” o “estrella vespertina” podrían ser considerados de algún modo como expresiones análogas o si más bien tenían una cierta tendencia a inducir equívocos en la comunicación. Como comprobamos, ambas expresiones son nombres del mismo objeto, pero este es caracterizado de manera distinta. No se espera que un hablante indique por la mañana a Venus y afirme que allí en el cielo se encuentra el “estrella vespertina” y, a viceversa, tampoco parece correcto por la tarde indicar que el mismo planeta sea referido mediante el término “estrella matutina”. Por esta razón, se propuso que todas las expresiones coincidían en su mismo significado (*Bedeutung*) —el planeta Venus— pero se diferenciaban en su sentido.

Sin embargo, como ya se ha indicado anteriormente, no se trataba de encontrar criterios externos, sino aportar alguna solución formal que permitiera fijar determinados criterios análogos y poder así superar los equívocos y malentendidos. Analizado el objeto desde la perspectiva ontológica, las tres expresiones usadas significan el mismo planeta ya que este tiene una propiedad real y su existencia es actual. Sin embargo, las expresiones “estrella matutina” y “estrella vespertina” son equívocas ya que no se trata de una estrella sino de un planeta por lo que el lenguaje genera este desconcierto tan común en nuestro sistema cognitivo (Frege, 1967, 143).

Hay ciertas dificultades en saber a lo que nos referimos cuando se afirma que existe un “sentido de la expresión”. En este caso, el objeto con valor de nombre significa que consta de una propiedad real, pero se prescinde de plantear su existencia actual, pero sin excluirla o negarla. Dicho esquema “significado-sentido” se amplía a las proposiciones e indica que el contenido del pensamiento (*Gedanke*) objetivo expresaría el sentido de las mismas. Esto es así ya que se altera el contenido de un enunciado si se sustituye el nombre de un objeto por otro que posea un sentido distinto. Por el contrario, el significado de la proposición viene determinado por

sus valores de verdad. Más adelante considera que las funciones son los significados de expresiones incompletas. Los conceptos son funciones con una variable que tienen como argumento los objetos y sus valores son valores de verdad. Las funciones con dos o más variables serán consideradas como relaciones. Este argumento no puede perder de vista el punto de vista de Kant al insistir en subrayar que existencia no es un *predicado de objetos* sino un predicado de conceptos. Sobre esta cuestión volveremos seguidamente, pero antes hay que distinguir algunos asuntos más. Resumiendo, el cambio más radical que aportó la propuesta pre-tractariana consistía en una sustitución importante en el modo de estudiar la ontología⁶. Esta se asentaba en el rechazo del estudio prioritario de la forma externa priorizando un análisis pormenorizado de la forma lógica.

2. Expresión y proposición

El asunto abordado al inicio no se puede resolver mediante la solución presentada por Frege, aunque esté en buen camino. Para poder resolver el puzle, tendremos que hacer una serie de disquisiciones importantes. Primero, Wittgenstein enfatiza en indicar que tener un dolor no significa meramente decir: “tengo dolor”. Esto es así, ya que la expresión lingüística es, al menos, una parte del dolor, y no puede separarse de él más de lo que una canción pueda desmembrarse de las palabras que la componen. Ningún dolor es independiente de la posesión de un sistema de signos que nos comunican acerca del dolor. Por tanto, un dolor no puede considerarse independiente de la existencia de un lenguaje en el que se expresa el dolor.

Wittgenstein da un paso más en el modo de estudiar el problema, indicando que la propia proposición ha de considerarse una expresión. Igualmente, señala que la proposición es una expresión que consta de partes que también son a su vez expresiones. Por ello, denomina “expresión” a cada una de las partes de la proposición que determina el sentido de la proposición. El núcleo con-

6 Ver Meinong (1901, p. 1) y Meinong (1902, pp. 387-489)

densado de sus argumentos se encuentra en el siguiente párrafo cuando afirma:

“Denomino una expresión (un símbolo) a cada una de las partes de la proposición que caracterizan su sentido.
(La proposición misma es una expresión).
Expresión es todo aquello que es esencial al sentido de la proposición, lo que las proposiciones podrían tener en común.
La expresión caracteriza una forma y un contenido”⁷.

Por tanto, la expresión se considera a todo aquello que es esencial para determinar el sentido de la proposición y lo que las proposiciones puedan tener en común. Desde esta nueva perspectiva formal, la expresión caracteriza a su vez la forma y el contenido. Con ello se ha realizado un desplazamiento importante en el modo de plantear la cuestión. Expresión se entiende como la marca característica común de una clase de proposiciones por lo que es esencial (“*wesentlich*”) para determinar el sentido de cada proposición. Esto es así ya que la expresión presupone las formas de todas las proposiciones en las que revelar, es decir, la estructuración de dichas proposiciones (Wittgenstein, TLP, 3.311).

El segundo paso viene de la mano de caracterizar cómo se representa dicha expresión. Según Wittgenstein, la expresión se representa mediante una “*forma general de las proposiciones*” (“*allgemeine Form der Sätze*”) (Wittgenstein, TLP, 3.312). Por tanto, resulta obvio que “expresión” es el epígrafe de la forma general de la proposición. La cuestión pasa por aclarar ¿cuál es la “forma general de la proposición”? La primera dificultad que encontramos para proporcionar una respuesta satisfactoria a la pregunta radica en el

7 El texto original reza del siguiente modo:
“Jeden Teil des Satzes, der seinen Sinn charakterisiert, nenne ich einen Ausdruck (ein Symbol).”
(Der Satz selbst ist ein Ausdruck)
Ausdruck ist alles, für den Sinn des Satzes wesentliche, was Sätze miteinander gemein haben können.
Der Ausdruck kennzeichnet eine Form und ein Inhalt”. (Wittgenstein, TLP, 3.31)

hecho de que esta propuesta no es tan evidente como Wittgenstein pretende exponer en el *Tractatus*. Por esta razón, hay que postergar el pronombre interrogativo que se usa para preguntar por la identidad de la forma general de las proposiciones entre varias posibles y primar por plantear a qué se refiere con dicha expresión. Por tanto, conviene preguntar: ¿qué se entiende por “forma general de las proposiciones”⁸? Si bien dicha cuestión comienza a plantearse en 1931⁹ vale la pena comprender las dificultades que conlleva la solución del *Tractatus*.

La cuestión nuclear está vinculada a exponer la forma general que contenga un procedimiento que permita dar una solución a cualquier proposición, o lo que Wittgenstein denominará posteriormente la “prueba de relevancia” (*Beweis der Relevanz*) que permite fijar la forma general de las proposiciones que se analizan¹⁰. Pero volvamos sobre los ejemplos propuestos por Frege. Supongamos que comienza a amanecer y todavía vemos un cuerpo luminoso en el cielo. Alguien inquiriere, ¿qué estrella es esa? Se abre un abanico de respuestas al respecto: podríamos decir: “Ese cuerpo luminoso en el cielo no es una estrella, sino el planeta Venus”. También podemos afirmar: “Eso es la “estrella matutina”. Si al atardecer se ha identificado Venus como la “estrella vespertina”, entonces podríamos también decir: “Esa es la “estrella matutina” que al atardecer se denomina “estrella vespertina”, etc. O alguien bromeando podría expresar: “Eso es la “estrella vespertina” por la mañana”.

Wittgenstein indica en su obra que, en los ejemplos presentados, hemos combinado expresiones “viejas” con expresiones “nue-

8 Esta cuestión se planteará en *The Big Typescript* de manera explícita (Wittgenstein, 2005, 50 (61); y en 1931 en diferentes manuscritos. Véase: (Wittgenstein, Ms-111,187[2]_1. Wittgenstein, Ts-211,116[4]_1).

9 Ver, (Wittgenstein, 2014, p. 105). En el *Escrito a máquina* afirma que la forma general de la proposición apuntaba a que lo que la proposición es, se determina en el marco de la gramática.

10 Wittgenstein será más explícito en el *Escrito a máquina* al indicar que la prueba de relevancia es “... una especie de representación de la forma general del método de solución de cosas como los problemas de multiplicar, lo que hace factible para nosotros reconocer la forma general de las proposiciones cuyo control se hace posible mediante ella” (Wittgenstein, 2005, p. 503).

vas”. Por ello, observa que las proposiciones también pueden expresar un nuevo sentido mediante el uso de esas viejas expresiones. Esta transformación se lleva a cabo cuando la nueva proposición indica un nuevo asunto (*Sachlage*)¹¹. Esta multiplicidad de expresiones revela distintos asuntos, es decir “*Sachlagen*”, de la misma forma general de las proposiciones, cuya verificación es posible gracias a las múltiples expresiones ofrecidas.

No hay que perder de vista que Wittgenstein ha indicado que los signos perceptibles sensorialmente de cualquier proposición proferida —ya sea la que los oyentes perciben fonéticamente o por escrito mediante el uso de caracteres, etc.— han de ser considerados como una proyección de la *Sachlage*¹². La forma general de la proposición determina pues qué enunciado es relevante a la hora de fijar el sentido de cada una de las proposiciones expresadas. Unas serán más relevantes en una situación determinada y otras carecerán de sentido en dicha situación. Esto, sin embargo, no se puede extrapolar y afirmar que no tengan sentido en términos absolutos. Todo lo contrario: podemos afirmar que el oyente puede reconocer que cada una de las expresiones usadas verifica el hecho de que un planeta sea expresado de formas muy distintas, aunque no hayamos completado su verificación. Dicha verificación se determina mediante la prueba de la relevancia que asignamos a cada una de las expresiones dadas.

Hay que tener presente que cuando nos referimos a las pruebas de relevancia podemos incurrir en el error de hacer caso omiso a las condiciones particulares en las que se inscriben dichas pruebas. Por tanto, debemos rechazar el punto de vista muy extendido de que exista un concepto bastante definido y comprensivo de una prueba de ese tipo o de una prueba matemática en general. La ra-

11 Originariamente el término “*Sachlage*” es introducido por e. Husserl en sus Investigaciones filosóficas. Ver, Husserl, 1921, p. 445. Wittgenstein se encarga en sistematizar el problema: Wittgenstein, TLP, 4.03.

12 Wittgenstein, TLP, 3.11. Hay que tener presente que Wittgenstein indica posteriormente en su obra que la posibilidad de expresar símiles, es decir, desarrollar toda una imaginaria (“*Bildhaftigkeit*”) de nuestro modo de expresión, “...descansa en la lógica de la proyección.” Wittgenstein, TLP, 4.015.

cada uno de nosotros observa una línea con diferentes longitudes, y a la primera y más larga la denominamos “a” y a la línea más corta es denominada “b”.

Una confusión común se presenta cuando anteponeamos el punto de vista subjetivo en la predicación (“*Subjektprädikative*”) al punto de vista objetivo de la predicación (“*Objektprädikative*”). El objeto de la proposición es expresado mediante el sujeto “a” y “b” que aparece expresado a la izquierda del enunciado. Sin embargo, cuando se estudian dichas proposiciones también podemos considerar su predicación expresada mediante “...es mayor que b” y “...es menor que a”. Observamos que el contenido significativo de ambas proposiciones desde un punto de vista gramatical es distinto. De igual manera, las estructuras de pensamiento (“*gedankliche Strukturen*”) son asimismo diferentes. Sin embargo, el objeto de la proposición es idéntico si se tiene en cuenta su aspecto meramente predicativo.

Por tanto, cuando estudiamos las expresiones desde un punto de vista de su “*Sachlage*” entonces focalizamos lo que las proposiciones expresan predicativamente. En este estudio, es importante no confundir la esfera del sujeto y la del objeto cuando se predica una expresión.

Para explicar este aspecto, Wittgenstein se refiere a las *pruebas de relevancia* que permiten analizar las proposiciones como si nos pusieran a disposición una regla general —que, dicho sea de paso, generalmente se considera “variable”¹⁵— que le permite al oyente reconocer esa regla y aplicarla en cada expresión particular. Evidentemente, ningún tipo de previsión podría evitar un acto perspicaz. De hecho, la forma en que se aplica la regla es nueva en cada una de las proposiciones. Sin embargo, Wittgenstein anota posteriormente que no se trata de un acto de perspicacia, sino que se trata de su propia propuesta e indica que estamos ante un acto

15 El núcleo de esta tesis se encuentra expresado en la siguiente proposición: “Así, la expresión estará representada mediante una variable cuyos valores son las proposiciones que contienen la expresión.” Wittgenstein, TLP, 3.312-3.314.

de decisión¹⁶. Expresada esta decisión en términos estrictamente tractarianos, la denominada “prueba de relevancia” no asciende la escalera hasta la proposición, pues para ello habría que dar cada uno de los pasos, sino que sólo muestra que la escalera nos conduce en la dirección deseada para esa proposición¹⁷.

Aclarado este paso, sabemos por qué la expresión se representa (*dargestellt*) mediante una variable cuyos valores son las proposiciones que contienen la expresión (Wittgenstein, TLP, 3.313), las cuales son caracterizadas a su vez como valores discretos del continuo expresivo. Wittgenstein afirma que en la proposición se mantiene la forma de su sentido, pero no su contenido. Así, esta propuesta podría interpretarse como si la proposición estuviera envuelta en cualquier acontecimiento expresivo. Esta hipótesis se ve respaldada por la opinión de Wittgenstein, según la cual la posibilidad de lo que se proyecte estaría contenida en la proposición, ya que su sentido no está aún contenido, sino que lo que encontramos es meramente la posibilidad de expresarlo. Al leer despacio esta propuesta, podría interpretarse el pasaje de tal manera que, en última instancia, el contenido de la proposición significaría el contenido de la proposición significativa, lo que implicaría que la proposición contendría sólo la forma de su sentido, siempre que se interprete como cualquier hecho expresivo.

El argumento anterior es sumamente complejo, por lo que Wittgenstein lo seguirá abordando desde diferentes puntos de vista en sus trabajos posteriores. Desgraciadamente este apartado ha sido poco estudiado en la recepción, lo que ha llevado a que las diferentes soluciones que Wittgenstein aportó para resolver este rompecabezas queden marginadas en la discusión. Permítanme señalar que este argumento le llevará a postular, años más tarde, el inicio de los juegos de lenguaje (“*Sprachspiele*”). Por ello, parece conveniente, antes de cerrar el asunto, decir algunas palabras más sobre el tema que se aborda.

16 Ver, Wittgenstein, Ts-212, 1411[1]et1412[1]_6.

17 Véase la conclusión pertinente en (Wittgenstein, 2014, p. 505)

Esta lectura abre una nueva forma de entender lo que un hablante hace cuando se expresa en su lenguaje natural, ya que el contenido está ligado a la determinación formal de una proposición. Esta determinación es también una expresión distinta del pensamiento, un acontecimiento irrepetible e inefable. Es irrepetible respecto a la dimensión de la vivencia (“*Erlebnisse*”), que se desvanece en la acción, donde el uso de un signo actúa como una proyección de una situación determinada. Para comprender la “constricción” simbólica de la expresividad del pensamiento, es necesario analizar TLP 3.326, que dice literalmente: “Para reconocer el símbolo en el signo, hay que prestar atención al uso significativo” (Wittgenstein, TLP 3.326)

Aquí, el término “uso” se emplea como sinónimo de “cualquier uso significativo”, o de “cualquier uso dado”. El aspecto sensorial del acontecimiento real se llama “signo proposicional” porque el pensamiento se expresa en la proposición. Wittgenstein subraya en diferentes partes de su obra que el signo proposicional es un hecho. Esto es así, ya que este hecho se encuentra velado por la forma habitual de la expresión, ya sea escrita o impresa (Wittgenstein, TLP 3.143). Wittgenstein afirmará posteriormente que el signo aplicado, pensado, proposicional es el pensamiento (Wittgenstein, TLP 3.5). Si el uso significativo existe sólo en una proposición dada, entonces su reconocimiento (*erkennen*) (Wittgenstein, TLP 3.326), debe interpretarse como cualquier reconocimiento. Es importante subrayar que los procesos involucrados en el reconocimiento son distintos de aquellos que se llevan a cabo para conocer algo.

Este apartado es importante ya que Wittgenstein está cuestionando la tesis idealista postulada por Hegel, según la cual todo conocimiento (*kennen*) implica reconocimiento (*erkennen*). Este argumento se asienta en la experiencia descrita por Ernst Mach, quien, después de un agotador viaje nocturno en tren, subió a un autobús, muy cansado, justo cuando observó que un hombre entraba por el otro lado. Mach entonces pensó “menu-do degradado maestro de escuela se sube al autobús”. Inmediatamente se dio cuenta que era él mismo que no se había reco-

nocido. Frente a él había un gran espejo que lo había reflejado tal como iba andando¹⁸. Por lo tanto, el conocimiento de algo no garantiza su reconocimiento si aparece descrito de manera distinta o si lo percibimos desde perspectivas inusuales.

No es casualidad que Wittgenstein añada posteriormente que es esencial a las proposiciones el poder comunicarnos un sentido nuevo (Wittgenstein, TLP, 4.027). Esto se debe a que cualquier proposición puede transmitir un nuevo sentido mediante el uso de diferentes palabras (Wittgenstein, TLP, 4.03). La capacidad de cualquier signo de referir siempre algo nuevo depende de la proposición interpretante (Wittgenstein, TLP, 4.03), aunque también indica que un oyente pueda entender una proposición sin que le haya sido explicado su sentido (Wittgenstein, TLP 4.021 y 4.022), debido a que la proposición consta de la peculiaridad de mostrar su sentido (Wittgenstein, TLP 3.326). Según Wittgenstein, esto ocurre porque el símbolo se comprende cuando el uso del signo proposicional se da en la proposición interpretante, independientemente de las vivencias (“*Erlebnisse*”) que se desvanecen en la misma acción. Si consideramos la interpretación como un acontecimiento expresivo, entonces el signo proposicional se transforma en símbolo, siempre y cuando ese signo se utilice juiciosamente.

En este contexto, es importante recordar que, cuando hablamos de lo que es esencial a la forma de la proposición en cuanto tal, en ocasiones, esto es similar a hablar de funciones de verdad. Así es como se debe interpretar que la forma general de la proposición se comporta de determinada manera. Por lo tanto, si una proposición es verdadera, esto equivale a decir que la proposición

18 Mach, 1991 (1922), 3, nota 1. Este asunto no fue abordado por Wittgenstein en el *Tractatus* con la profundidad necesaria. Estamos ante un problema de autoadscripción en los que intervienen proposiciones *de se* sobre uno mismo. En el caso descrito por E. Mach nos desenvolvemos en el campo de ciertas adscripciones que se encuentran vinculadas a ciertas actitudes proposicionales, estados mentales que un agente tiene hacia una proposición. Tales adscripciones *de se* producen cuando un agente mantiene un estado mental hacia una proposición sobre sí mismo, sabiendo que esta proposición es sobre sí mismo. Sin embargo, el caso descrito por Mach muestra que el agente no se reconoce como tal *prima vista*.

tiene sentido. No debemos olvidar que el predicado “verdadero” se usa en contextos como “lo que dice Juan es verdadero”, y dicho enunciado dice lo mismo que “Juan dice ‘p’ y p es el caso”.

Hasta aquí llegó Wittgenstein en el *Tractatus*, lo que considero que fue su “techo de cristal”. Así, omitió la parte de la investigación que más quebraderos de cabeza le dio en su momento: la relativa a la forma general de la proposición y del lenguaje¹⁹. Con ello, se ahorró realizar una investigación más pormenorizada sobre el asunto. En lugar de indicar lo que todos los lenguajes tienen en común, dejó abierta una interpretación muy amplia de que cada una de las expresiones tiene algo en común si consideramos su concepto de “*Sachlage*”. De este modo, las proposiciones estudiadas desde el punto de vista del predicado pueden estar relacionadas entre sí de diversas maneras. Es precisamente por este vínculo o afinidad que las proposiciones pueden expresar algo en común.

Intentaré explicarlo utilizando las expresiones anteriormente introducidas. Consideremos los procesos de identificación de un punto en el espacio. Dejemos de lado el aspecto nominal, que se centra en dilucidar si se denomina de un modo u otro, y concentrémonos en la predicación. ¿Qué tienen en común todas las expresiones usadas? Reitero: concentrémonos en lo que la expresión afirma desde el punto de vista de su “*Sachlage*” y, por tanto, focalizando la predicación objetual (*Objektprädikativ*) en cada una de las proposiciones. Si analizamos desde un punto de vista gramatical o su pensamiento (*gedanklich*), se observará que no comparten nada en común, pero sí ciertas similitudes y afinidades.

El núcleo principal del problema giraba alrededor del establecimiento de una correspondencia según la cual ciertas proposiciones en el lenguaje contradicen a otras proposiciones en el mismo lenguaje, y, en consecuencia, también ciertas proposiciones pueden tener el mismo sentido que otras proposiciones.

19 Ver, Wittgenstein, Ms-152,65[3]et66[1]et67[1]et68[1]_13.

4. La paradoja expresiva

Como podemos comprobar, los casos descritos arriba en los ejemplos están íntimamente ligados a la expresión. Para comprender la envergadura del asunto, supongamos que el siguiente enunciado expresa una proposición elemental:

(1) Wittgenstein tiene ambas manos

Esta frase es ontológicamente inocente, ya que sólo dice algo sobre cosas concretas, es decir, sobre un supuesto individuo cuyo apellido es “Wittgenstein” y que posee la mano derecha y la mano izquierda, lo que implica no es manco. En consecuencia, la verdad de (1) requiere meramente que garanticemos el hecho cotidiano de que existió una persona con el apellido “Wittgenstein” y que tuvo ambas manos y no fue manco. Por tanto, podemos decir que el enunciado es correcto si conocemos a un individuo llamado Ludwig Wittgenstein y que en las fotografías que tenía ambas manos.

Sin embargo, este no sería el caso para su hermano Paul Wittgenstein, ya que durante la guerra le fue amputado su brazo derecho. En este caso, cuando (1) se refiere a Ludwig, daremos por sentado que el enunciado es verdadero, dado que tiene una estructura elemental. En el caso contrario, cuando (1) se refiera a Paul después de la Primera Guerra Mundial, diremos que dicho enunciado es falso.

Ahora bien, si el enunciado (1) es verdadero, entonces el siguiente enunciado también lo será.

(2) El número de manos de Wittgenstein es dos

El mismo hecho (*Tatsache*) sobre las manos de un individuo hace referencia al mismo estado de cosas (*Sachverhalt*)²⁰, pero, sin em-

20 Le debemos a Carl Stumpf la invención del neologismo en alemán de “*Sachverhalt*”, es decir los “estados de cosas”. Stumpf, 1907, 1 ss. La discusión acerca del valor de verdad de los estados de cosas ha generado una gran controversia: Cf.: Mulligan, Simons, Smith, 1984, 287-321. Un estudio sistemático acerca de los estados de cosas se ha llevado a cabo en las siguientes monografías (Padilla Gálvez, 2019, 2021a).

bargo, es expresado de dos modos distintos (*Sachlagen*), ya que la estructura gramatical varía entre los enunciados. Empero, esta nueva expresión no es neutral como aparentemente lo era (1). En el caso segundo, el enunciado (2) está cargado ontológicamente, ya que dice algo sobre un número de manos adscrita a Wittgenstein y afirma, además, que dicho número es el dos. Por tanto, la verdad del enunciado (2) depende de la existencia de un cierto guarismo.

La proposición expresada en (2) será cierta si damos por sentado que existe el número dos. Por tanto, la existencia del número dos se deduce de la suposición comúnmente aceptada de que la oración (1) es verdadera. Como podemos observar por el ejemplo, una transformación lingüística introduce cuestiones solapadas de carácter ontológico simplemente por el hecho de que hemos realizado una mutación estructural de los términos involucrados en los enunciados (*Sachlage*). Pero, además, suponemos que si el enunciado (1) es verdadero, entonces (2) también lo será, aunque ambos se diferencien en que (2) exige que en el mundo existan el número dos y este sea considerado un ente especial.

La discusión que promueve el *Tractatus* gira en torno a si se debe considerar que la oración (2) es una oración de identidad en la que el verbo copulativo “es” está flanqueado por dos términos singulares: “El número de manos de Wittgenstein” y “dos” que tienen la función semántica de referirse, por un lado, al número de manos de Wittgenstein, y por otro, a un número determinado. Puesto que los enunciados que contienen tales términos singulares solo son verdaderos si consiguen referirse a un número, entonces habrá que discutir si la verdad de la proposición (2) exige la existencia del número dos.

Con ello, la diferencia entre (1) y (2) comporta exclusivamente el campo de nuestros compromisos ontológicos²¹, ya que debemos buscar un procedimiento que garantice la existencia de ambas partes del enunciado. Dicha cuestión excede el campo estricto del lenguaje, por lo que el principio formulado en el Prefacio del

21 Véase Padilla Gálvez (2021b).

Tractatus logico-philosophicus no permite trazar un límite exacto entre un enunciado con sentido (*Sinnvoll*) y el que carece del mismo (*Sinnlos*) o es un contrasentido (*Unsinn*)²². La construcción de un enunciado a partir de un enunciado elemental mantiene su valor de verdad, pero no conserva el compromiso ontológico. De hecho, este cambio subrepticio puede generar un contrasentido (*Unsinn*).

Además, Wittgenstein comprobó que cada vez que proponía un esquema formal para distinguir estructuras como las expuestas en (1) y (2) chocaba ante el problema que su notación era inexacta y no era capaz de externalizar las diferencias expuestas en las diferentes *Sachlage*. La formalidad no podía capturar las diferencias ontológicas que se presumían en enunciados expresados con la estructura de (2). Su inexactitud se debía a que la notación formal de las proposiciones no tenía que configurar nada concreto, sino que debía exponer exclusivamente las reglas de uso que aplicaban los hablantes cuando usaban ciertos enunciados. De este modo, se enfatizaba exclusivamente en mostrar el sistema en el que se utiliza cada una de esas proposiciones.

El problema radica en que surge una tensión subyacente entre la estructura formal y los presupuestos ontológicos de las diferentes expresiones que usamos para referirnos al mismo asunto. Por esta razón, propongo introducir la tensión paradójica que existe entre lenguaje y ontología mediante la paradoja descrita por Hegel cuando describe la tensión existente entre género y especie. Hegel indica: "... uno que exigió fruta, excluyó las cerezas, las peras, las uvas, etc., porque son cerezas, peras, uvas, pero no fruta"²³.

Esta observación, expresada mediante un ejemplo de la vida cotidiana, es aparentemente falsa ya que infringe el sentido común, pero no conlleva una contradicción lógica ya que estamos

22 Un enunciado con sentido (*Sinnvoll*) puede ser expresado y mostrado. Por el contrario, un enunciado que carece de sentido (*Sinnlos*) no se puede decir o expresar pero se puede mostrar. Finalmente un contrasentido (*Unsinn*) es todo aquello que no se puede decir ni mostrar.

23 En el original afirma: "... einer, der Obst verlangte, Kirchen, Birnen, Trauben usf. ausschlug, weil sie Kirchen, Birnen, Trauben, nicht aber Obst seien." Hegel, 1970, § 13.

ante dos niveles distintos. Si la extensión del concepto “A”, “B”, “C”, etc. constituye una parte de la del concepto “X”, A es una especie respecto a X, B es una especie respecto a X, C es una especie respecto a X, etc. y X es el género respecto a A, B, C, etc. entonces queda claro que lo que vale para A, B, C no tiene por qué valer para X y viceversa. Correspondientemente A, B, C, etc. se denominan conceptos específicos respecto a X, y X se denomina concepto genérico respecto a A, B, C, etc. Desde el punto de vista de su contenido, género y especie se relacionan entre sí como lo general y lo particular.

Si bien las cerezas, las peras o las uvas son consideradas frutas, las primeras se pueden comprar mientras que la segunda no. También ingiero una pera, pero sería absurdo decir que me como una fruta concreta ya que es un término genérico —máxime, el médico me puede recomendar comer fruta en general, sin especificar concretamente algún tipo especial— ya que las peras son “contables” pero el término fruta es “incontable” por ser un término genérico. En dicho ejemplo subyace la tensión existente entre los términos universales y los particulares habida cuenta que su determinación real debe ser distinguida.

Hegel hace una anotación sumamente pertinente cuando indica que lo universal ha de ser prendido formalmente (*formell*), mientras que lo particular ha de estar dispuesto (*gestellt*) a su lado o en su inmediatez, es decir: “El género, tomado formalmente y colocado *al lado* de lo particular, es en sí mismo algo especial”²⁴

La paradoja muestra que lo fundamental se encuentra en el modo de entender la estructura proposicional. La tensión que se describe viene expresada por la diferencia estructural de cada uno de los enunciados expresados en (1) y (2) y sus diferentes compromisos ontológicos que presupone la estructura subyacente.

24 El texto afirma: “Das Allgemeine, formell genommen und *neben* das Besondere gestellt, wird selbst auch zu etwas Besonderem.” Hegel, 1970, § 13.

5. Conclusión

Según Wittgenstein, una expresión es todo aquello que determina esencialmente el sentido de una proposición. Por ello, la expresión establece todo lo que las proposiciones tienen en común. La expresión presupone la forma de todas las proposiciones en las que puede encontrarse. Consecuentemente, la considera la nota característica común a todo tipo de proposiciones. La expresión está representada por la forma, requiriendo de correcciones y mejoras posteriores. Wittgenstein indica que, en esta forma, la expresión es constante y todo lo demás es variable. Por esta razón, la expresión viene a ser representada mediante una variable cuyos valores son las proposiciones que contienen la expresión. Por tanto, la expresión sólo tiene sentido cuando es expresada en una proposición.

El concepto de “expresión” fue introducido en su obra temprana con el fin de superar la confusión reinante en la lógica aristotélica entre los conceptos formales y los conceptos genuinos. Wittgenstein pone límites estrictos cuando afirma que el que algo sea ejemplificado mediante un concepto formal como objeto no podrá ser expresado mediante una proposición. Más bien, se muestra mediante el signo que usamos para denotar dicho objeto. Por esta razón, hemos reconstruido en este trabajo el argumento por el que Wittgenstein (2014) se ve abocado a considerar la expresión del concepto formal como una variable proposicional. Sin embargo, dicho proyecto tenía un hándicap ya que como indica años más tarde, el error de dicho proyecto se asentaba en la creencia de que “...el análisis lógico tenía que sacar a la luz cosas ocultas” (p. 130).

La propuesta diseñada por Wittgenstein no pudo dilucidar todos los aspectos que envuelven las diferentes expresiones sobre un mismo asunto. El propio Wittgenstein reconoció en privado, en sus anotaciones tardías, que no consiguió aclarar definitivamente cuál era la forma general de la proposición. Esto se debe a que cada nueva expresión construida debe ser analizada desde perspectivas disímiles. En su planteamiento, olvidó la relevancia que asumen ciertas expresiones respecto la ontología que fue generando ciertas paradojas que no supo resolver con los instrumentos dispuestos en

su obra. De todos modos, el esfuerzo desarrollado en esta obra fue notorio y supuso un gran avance en el ámbito de la filosofía que no se ha visto enturbiado por los errores que pronto comenzará a su-
perar en su etapa intermedia con la redacción de *Escrito a máquina*,
también conocido como *The Big Typescript*²⁵ y que llegaría a todo su
apogeo en las *Investigaciones filosóficas*²⁶.

Referencias

- Frege, Gottlob 1967: *Kleine Schriften*, ed. J. Angelelli, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1970: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Erster Teil: Die Wissenschaft der Logik. Mit den mündlichen Zusätzen*, Werke. Vol. 8, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- Husserl, Edmund, 1921: *Logische Untersuchungen. Zweite Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, (1901). Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1968.
- Meinong, Alexius, 1901: *Über Annahmen*, en: *Alexius Meinong, Gesamtausgabe*, Vol. IV, (eds. R. Haller, R. Kindinger y R. M. Chisholm, Graz), Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1977, 1-384.
- Meinong, Alexius, 1902: *Über Annahmen*, *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, Ergänzungsband 2, Leipzig 1902*, en: *Alexius Meinong, Gesamtausgabe*, Vol. IV, (eds. R. Haller, R. Kindinger y R. M. Chisholm, Graz), Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1977, 387-489.
- Mach, Ernst, 1991, *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen (1922)*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Mulligan, Kevin, Peter Simons, Barry Smith, 1984: *Truth-Makers*, *Philosophy and Phenomenological Research*, 44(3), 287-321.

25 En su trabajo titulado '*Escrito a máquina [The Big Typescript]* [TS 213]' se lleva a cabo una crítica profunda a sus primeras investigaciones. Wittgenstein, 2014, 82, 141, 158, 203, 340, 408.

26 Wittgenstein, 2021, Prólogo.

- Padilla Gálvez, Jesús, 2009: *Wittgenstein I. Lecturas Tractarianas*. Madrid, México D.F., Plaza y Valdés.
- Padilla Gálvez, J. (2012). Are “Sentence” and “Language” Blurring Concepts? In A. A. Marques (Ed.), *Knowledge, Language and Mind: Wittgenstein’s Way to the Investigations (On Wittgenstein)* (pp. 52–64). Berlin: Walter de Gruyter.
- Padilla Gálvez, J. (2019). *Estado de cosas. Reconstrucción de la polémica sobre el Sachverhalt*. Valencia: Tirant Humanidades.
- Padilla Gálvez, J. (2021a). *State of Affairs. Reconstructing the Controversy over Sachverhalt*. Múnich: Philosophia Verlag.
- Padilla Gálvez, J. (2021b). Ontological Commitment and State of Affairs. In J. Padilla Gálvez (Ed.), *Ontological Commitment Revisited* (pp. 99–116). Berlin/Boston: De Gruyter.
- Padilla Gálvez, J. (2022). Mundo, realidad y estados de cosas. Reflexionando sobre el *Tractatus* un siglo después. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 49, 115–157.
- Stumpf, Carl 1907. Erscheinungen und psychische Funktionen, *Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse*, 4, 1-39.
- Wittgenstein, L. (1922). *Tractatus logico-philosophicus* (C. K. Ogden & F. P. Ramsey, Trans.). London: Kegan Paul, Trench, Trubner. (Original work published 1922)
- Wittgenstein, L. (1961). *Tractatus logico-philosophicus* (D. F. Pears & B. F. McGuinness, Trans.). London: Routledge and Kegan Paul. (Original work published 1922)
- Wittgenstein, L. (1989). *Logisch-philosophische Abhandlung. Tractatus logico-philosophicus. Kritische Edition* (B. McGuinness & J. Schulte, Eds.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Wittgenstein, L. (2014). *Escrito a máquina [The big typescript] [TS 213]* (J. Padilla Gálvez, Ed. & Trans.). Madrid: Editorial Trotta.
- Wittgenstein, L. (2017). *Dictado para Schlick - Diktat für Schlick* (J. Padilla Gálvez & M. Gaffal, Trans., Intro. & Notes). Madrid: Ápeiron Ediciones.
- Wittgenstein, L. (2019). *Tratado lógico-filosófico. Logisch-philosophische Abhandlung. Segunda edición crítica de TS 204* (J. Padilla Gálvez, Intro. & Trans.). Valencia: Tirant Humanidades.

Wittgenstein, L. (2021). *Investigaciones filosóficas* (J. Padilla Gálvez, Trans., Intro. & Notes). Madrid: Editorial Trotta. (1st ed. 2017)

CAPÍTULO VI

DE LA LÓGICA A LA METAFÍSICA EN EL TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS

*Eric I. Castillo Lindero*¹

RESUMEN

Este artículo interpreta las ideas centrales del *Tractatus* relacionadas con la metafísica, la ontología y la epistemología, entendidas como implicaciones de las problemáticas lógico-analíticas dentro del contexto filosófico de Wittgenstein. El trabajo tiene un enfoque expositivo y su objetivo es ofrecer una introducción comprensible al *Tractatus*. Para ello, se han desarrollado las problemáticas tracta-

1 Departamento de Filosofía de la Universidad de Guanajuato, Guanajuato. Actualmente de encuentra en el programa de doctorado en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Guanajuato. Este trabajo fue realizado con la ayuda financiera del CONACYT. Cuenta con una revisión por parte de la Dra. Beatriz Tovar Hernández del departamento de Filosofía de la Universidad de Guanajuato.
E-Mail: ei.castillo@ugto.mx

rianas bajo la estructura comúnmente empleada en los manuales de lógica, tanto antiguos como modernos.

Palabras clave: Wittgenstein, *Tractatus*, proposición, proposición elemental, objeto, mundo.

ABSTRACT

This article interprets the central ideas of the *Tractatus* related to metaphysics, ontology, and epistemology, understood as implications of the logical-analytical problems within the philosophical context of Wittgenstein. The work has an expository focus and aims to offer a comprehensible introduction to the *Tractatus*. To achieve this, the issues addressed in the *Tractatus* are developed within the structure commonly used in both ancient and modern logic manuals.

Keywords: Wittgenstein, *Tractatus*, proposition, elementary proposition, object, world.

1. Introducción

El propósito de este capítulo es exponer sistemáticamente las tesis principales del *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein, partiendo de la hipótesis de que las nociones ontológicas, metafísicas y epistemológicas tractarianas pueden ser explicadas desde su postura lógico-analítica². Para ello, seguiré la interpretación denominada “genética”, que se basa en el orden genealógico de los problemas que Wittgenstein presenta en su tratado (Wittgenstein, 1999, pp. xii-xiv).

2 El propósito de este trabajo podría ser mejor explicado como un intento de llevar a cabo las palabras de María Cerezo (1998): “La ontología del *Tractatus* es consecuencia de una extrapolación de la tabla de verdad como estructura del mundo” (p.196).

Para exponer estas ideas, también adoptaré el método recursivo propio de la lógica, según el cual la forma de un razonamiento se construye mediante la reiteración de los elementos lógicos más simples hasta transformarlos en un razonamiento complejo. Este método se emplea como una de las formas más sencillas de construir o evaluar la completitud de un sistema axiomatizable (Tarski, 1953, pp. 12-14). No obstante, en este caso, será utilizado desde un enfoque pedagógico y expositivo propio de los manuales de lógica clásicos y modernos³. En función de este enfoque expositivo, transcribiré las ideas de Wittgenstein siempre que me sea posible, con el fin de facilitar la remisión al *Tractatus*.

La terminología elegida para referirme a los elementos de la teoría analítica de Wittgenstein es la siguiente: constituyentes de la proposición, proposición e inferencia. La elección de estos términos responde a cuestiones ajenas a este trabajo, pero puede considerarse únicamente como una guía. A continuación, presentaré de manera breve el contexto logicista de Wittgenstein que fundamenta esta interpretación, con el fin de exponerla y, en cierta medida, defenderla.

2. La crítica de Wittgenstein al logicismo y la paradoja de Russell

Visto desde el propio tratado de Wittgenstein, la línea interpretativa aquí planteada es la de relacionar el contexto logicista del que surge: la filosofía analítica⁴; con la tesis que él enunciada como “lo más alto” (6.432), es decir, “lo místico”, y que podemos entender como sus tesis metafísicas: “6.45 La visión del mundo *sub specie ae-*

3 Ya desde la organización del *Organon* de Aristóteles podemos encontrar este método de exposición, pues se comienza por *Las categorías*, donde se expone a los conceptos como los elementos lógicos básicos, después se explica cómo los juicios se construyen a partir de los conceptos en *De Interpretatione* y se termina con la manera en la que se construyen argumentos y razonamientos a partir de juicios en los *Analíticos primeros y posteriores*.

4 Dice Wittgenstein: “Quiero mencionar simplemente que debo a las grandes obras de Frege y a los trabajos de mi amigo Bertrand Russell buena parte de la incitación a mis pensamientos” (1999, p. 13).

terni es su visión como-todo-limitado. El sentimiento del mundo como todo limitado es lo místico” (1999, p.181). Mi objetivo general será mostrar cómo, aunque el misticismo y la ontología de Wittgenstein son planteamientos ajenos al proyecto logicista, encuentran sus bases y pueden ser comprendidos a partir de su reflexión sobre la lógica.

En ese sentido, el punto de partida más firme para situar la discusión lógica que Wittgenstein sostiene es su crítica al problema que afectó y, de hecho, destruyó al proyecto logicista compartido por sus dos antecesores, esto es, su crítica a la llamada *Paradoja de Russell* y la reflexión sobre la naturaleza de la lógica que la propia solución propuesta de Russell provocó en Wittgenstein.

Hacia 1902, justo antes de la publicación del segundo tomo de “*Los principios de la aritmética*”, Frege recibió la carta de Russell que derrumbaría su proyecto de fundamentación lógica de dicha ciencia. En ella, Russell comenta lo siguiente respecto a la propuesta de Frege:

There is just one point where I have encountered a difficulty [...] because of the following contradiction. Let w be the predicate: to be a predicate that cannot be predicated of itself. Can w be predicated of itself? From each answer its opposite follows. Therefore we must conclude that w is not a predicate. Likewise there is no class (as a totality) of those classes which, each taken as a totality, do not belong to themselves. From this I conclude that under certain circumstances a definable collection [Menge] does not form a totality (Heijenoort, 1967, p.125)⁵.

5 “Sólo hay un punto donde he encontrado una dificultad... debido a la siguiente contradicción. Deja a w ser el predicado: que sea un predicado que no puede predicarse de sí mismo. ¿Puede w predicarse de sí mismo? De cada respuesta sigue lo opuesto. Por tanto, debemos concluir que w no es un predicado. De igual manera, no hay una clase (como una totalidad) de esas clases que, tomada cada una como totalidad, no pertenecen a sí mismas. De esto concluyo que bajo ciertas circunstancias una colección definible no forma una totalidad” (Traducción propia).

Dicha objeción de Russell cuestionaba la fundamentación lógica de la aritmética de Frege al utilizar contradictoriamente las nociones principales de su reconstrucción de la proposición como una función de verdad: concepto (función) y objeto (variable) (Frege, 1996, p.160). Esta objeción demostraba que, al utilizar estas nociones, se podían construir contradicciones que lo obligaban a cambiar radicalmente su teoría o a rechazarla por completo⁶.

El mismo problema de contradicción afectará la teoría de Russell, aunque desde la idea de “clases” (Palacios, 2008, p.235). Sin embargo, lo más significativo no es solo exponer cómo afecta dicha paradoja a las teorías de Frege y Russell, sino también analizar la solución propuesta por Russell, que él denominó la *Teoría de tipos*. Russell responde a este dilema al reconocer que la paradoja surge cuando se utilizan signos que pueden hablar de sí mismos, es decir, cuando, como en la teoría de Frege, podemos afirmar que “w” puede ser una función de sí misma.

La solución de Russell consistirá en estipular que ninguna clase puede usarse como argumento de sí misma, es decir, que ningún elemento lógico puede ser usado como variable y función al mismo tiempo o como clase y un objeto que cae bajo ella. Russell prohíbe fórmulas del tipo “ $\varphi (\varphi *x)$ ” (Palacios, 2008, p.239), en dónde “ φ ” simboliza a una función cualquiera, pero “ $(\varphi *x)$ ” representa la “función proposicional” correspondiente a “ φ ”, la cual determina el tipo de cosas que serán tomadas como sus valores. La fórmula prohibida por Russell hace que una función tome a su propia forma lógica por argumento. De esta manera, la *Teoría de tipos*, como solución de Russell a su *Paradoja*, es una estipulación de condiciones que imposibilita que una función sea objeto de sí misma y, por tanto, imposibilita el surgimiento de la *Paradoja* en primer lugar.

6 Frege responde a Russell de la siguiente manera: “Your discovery of the contradiction caused me the greatest surprise and, I would almost say, consternation, since it has shaken the basis on which I intended to build arithmetic” (Heijenoort, 1967, p.127). “Tu descubrimiento de la contradicción me ha causado la mayor sorpresa y, casi diría, consternación, pues ha sacudido las bases sobre las cuales he intentado construir la aritmética” (Traducción propia).

Según lo señala Cerezo, este problema fue el primer problema de la filosofía analítica que atrajo a Wittgenstein (1998, pp.69-70) y, aunque él se ocupó de criticar y solucionar los más diversos problemas tratados por Frege y Russell, la mayor parte de referencias explícitas a ellos en el *Tractatus* son comentarios a la *Paradoja* o a la *Teoría de tipos*. Wittgenstein simplifica esta última de la siguiente forma: “3.332 Ninguna proposición puede enunciar algo sobre sí misma, dado que el signo proposicional no puede estar contenido en él mismo (en esto consiste toda la «*Theory of types*»)” (1999, p.43).

Para Wittgenstein, dicha teoría será esencialmente correcta. Sin embargo, el inconveniente en ella y, a partir de ella, en el surgimiento mismo de la *Paradoja*, radica en que, si el “signo proposicional” funciona como la forma de ciertas proposiciones, esto es algo expresado en la estructura de esas proposiciones. Aducirlo como una regla lógica, aunque es un señalamiento acertado, no modifica en ningún sentido la estructura lógica del lenguaje. El hecho de que Russell lo afirme como una estipulación de su simbolismo revela, por el contrario, que dicha *Paradoja* ocurre dentro del ámbito de su teoría formal y de la de Frege, ya que ambos no lograron desarrollar un sistema consistente.

Según Wittgenstein, la *Paradoja* surge dentro del pensamiento de Frege y Russell en la medida en que elaboran un simbolismo que, pese a sus esfuerzos de claridad y univocidad⁷, permite hablar de un mismo signo como función y como argumento, como sujeto y como predicado o como clase y como objeto que cae bajo ella. Así, crítica Wittgenstein:

3.333 Una función no puede ser su propio argumento debido a que el signo funcional contiene ya la figura primitiva de su argumento y no puede contenerse a sí mismo.

7 En palabras de Wittgenstein: “3.325 Para eludir estos errores tenemos que usar un lenguaje signico que los excluya, en la medida en que no use el mismo signo en símbolos distintos, ni use externamente de igual manera signos que designen de modo diferente. Un lenguaje signico, pues, que obedezca a la gramática lógica -a la sintaxis lógica-. (La escritura conceptual de Frege y Russell es un lenguaje así, que, no obstante, no excluye aún todos los errores.)” (1999, p.43).

Supongamos, por ejemplo, que la función $F(x)$ pudiera ser su propio argumento; habría, entonces, una proposición: « $F(F(x))$ » y en ella la función externa F y la función interna F deberían tener significados diferentes, dado que la interna tiene la forma $\varphi(x)$, la externa la forma $\psi(\varphi(x))$. Común a ambas funciones es sólo la letra « F », que, sin embargo, sola nada designa.

Esto queda inmediatamente claro si en lugar de escribir « $F(F(x))$ » escribimos « $(\exists \varphi) : F(\varphi) \cdot \psi = F\varphi$ ». Desaparece así la *paradoja de Russell* (1999, pp.43-45).

De este modo, para Wittgenstein, la *Paradoja* será un problema notacional, no un problema más profundo relacionado con la naturaleza del lenguaje, aunque ciertamente permitirá comprenderla mejor. Podríamos decir que la *Teoría de tipos* de Russell le “mostró” a Wittgenstein la necesidad de separar estos dos ámbitos de reflexión sobre el lenguaje, pues, lo que Russell hizo fue “decir” algo que por sí mismo el lenguaje “muestra”. Esto es, una estratificación o jerarquización lógica por la cual podemos reconocer clases o tipos de símbolos que ya contienen de manera formal estas diferencias y son inconfundibles.

El gran salto en la concepción general de la lógica y de la tarea filosófica referente a la estructura del lenguaje que separa a Wittgenstein de sus antecesores, proviene del desarrollo de las implicaciones de la *Paradoja* y de la *Teoría de tipos*. A partir de estos problemas, Wittgenstein adquirirá la convicción de que existe una verdadera estructura lógica que da sentido al lenguaje en general y, dentro de él, a todo tipo de sistemas lógicos. Por esta razón, a una representación tan parcial como un sistema lógico le será imposible representar esa estructura lógica de manera correcta y exhaustiva⁸.

Según Wittgenstein, había un error de perspectiva filosófica en la manera en que Frege y Russell trataron de encontrar la naturale-

8 La sutileza del cambio de perspectiva de Wittgenstein la observamos en su siguiente señalamiento: “5.4733 Frege dice: cualquier proposición formada correctamente debe tener un sentido; y yo digo: cualquier proposición posible está correctamente formada y si carece de sentido ello sólo puede deberse a que no hemos dado significado a algunas de sus partes integrantes. (Aunque creamos haberlo hecho.)” (1999, p.121).

za de la proposición: el de confundir sus características “esenciales” con las características “casuales” correspondientes al modo peculiar de simbolización, es decir, a sus notaciones lógicas particulares⁹. Por ello, ningún sistema de signos podrá ser afirmado como el fiel representante de la naturaleza del lenguaje, ya que, en realidad, lo significativo de esa tarea lógica es que cada sistema signico, en su particularidad, “muestra” la existencia de la estructura lógica esencial al lenguaje, aunque no alcanza a afirmarla completamente¹⁰.

Según Wittgenstein, el principal error que cometieron Frege y Russell al intentar descubrir la naturaleza lógica de la proposición fue aquel de identificarla de manera indefectible con la verdad, es decir, hacer de la proposición una teoría dirigida a explicar cómo es que toda proposición que se encuentre correctamente formada debe ser, por ello, verdadera o falsa. Dice Frege, por ejemplo, afirma:

Si nos interesa la verdad —y la verdad es el objetivo de la lógica—, debemos preguntarnos por las referencias, debemos desechar nombres propios que no designen o nombren ningún objeto, por mucho que tengan un sentido; hay que desechar términos conceptuales que no tengan referencia (1996, p.204).

La postura de Frege está demarcada por la preocupación de hacer el tránsito de la expresión lingüística, es decir, el sentido, al conocimiento: la referencia. Ya en su época, el propio Russell señalaba las deficiencias de este enfoque con su famoso ejemplo: “El actual rey de Francia es calvo” (1956, p.46). Esta proposición expresa, efectivamente, un sentido, y por ende un pensamiento. Sin embargo,

9 En palabras de Wittgenstein: “3.34 La proposición posee rasgos esenciales y casuales. Casuales son los rasgos que emanan del modo peculiar de elaboración del signo proposicional. Esenciales, sólo los que capacitan a la proposición para expresar su sentido” (1999, p.45).

10 Dice Wittgenstein: “3.3421 Puede que un modo peculiar de designación carezca de importancia, pero siempre es importante que se trate de un posible modo de designación. Y así sucede siempre en filosofía: lo individual se revela una y otra vez como no importante, pero la posibilidad de cada singular nos procura una ilustración sobre la esencia del mundo (1999, p.47).

para decidir si se refiere a “lo verdadero” o a “lo falso”, no podemos apelar a la idea de que “El actual rey de Francia” y “es calvo” son un objeto y un concepto lógicos, respectivamente. A pesar de aceptar la existencia de un objeto lógico que sirva de referencia al componente saturado “El actual rey de Francia”, en la realidad no existe un rey actual de Francia, y la propiedad de ser calvo no pertenece a un objeto lógico, sino a un individuo que la proposición postula como existente.

Así pues, si bien Frege y Russell buscarán sortear esta dificultad, lo cierto es que, según Wittgenstein, ella surge de la identificación del sentido con la verdad y de la necesidad de apelación a un ámbito lingüístico del significado, de la referencia y de lo denotado como medio para garantizar dicha verdad desde una investigación puramente lógica. En lugar de esto, Wittgenstein señala:

3.33 La sintaxis lógica no permite que el significado de un signo juegue en ella papel alguno; tiene que poder ser establecida sin mentar el significado de un signo; ha de presuponer sólo la descripción de las expresiones.

3.331 El error de Russell se muestra en que tuvo que hablar del significado de los signos al establecer las reglas sónicas (1999, p.43).

Para Wittgenstein, la preocupación de la lógica por garantizar la verdad y su aseveración será una cuestión propia de los simbolismos de Frege y Russell¹¹. En cambio, él resolverá el problema que ocasionan las expresiones lingüísticas vacías y las proposiciones falsas al reconocer que, como se exponen en la 3.33 y 3.331 el análisis lógico debe consistir en una reflexión completamente sintáctica, sin hacer referencia al significado de los signos. Por lo tanto, el sentido de la proposición no se identifica con la verdad, sino con la posibilidad

11 Así lo expresa en 4.442: “(El «trazo judicativo» fregeano « \vdash » carece lógicamente de todo significado; lo único que muestra en Frege (y en Russell) es que estos autores tenían por verdaderas las proposiciones así designadas. De ahí que « \vdash » no pertenezca a la trama proposicional [...] Es imposible que una proposición diga de sí misma que es verdadera” (1999, p.85).

de que sea verdadera o falsa: “4.024 Comprender una proposición quiere decir saber lo que es el caso si es verdadera. (Cabe, pues, comprenderla sin saber si es verdadera.)”. (1999, p.55)

De esta manera, Wittgenstein concibió las dos teorías fundamentales de su pensamiento a partir de la distinción entre la verdad de la proposición, obtenida por su correspondencia efectiva con aquello de lo que habla, y su sentido, fundado en las condiciones de verdad, es decir, en las posibilidades de ser verdadero o falso. Estas teorías serán la llamada *Teoría pictórica* o *figurativa* del lenguaje, a partir de la cual éste obtiene su carácter simbólico¹², y la visión de la proposición como una función de verdad, postura llamada el *Atomismo lógico* de Wittgenstein¹³. En correspondencia con la distinción entre rasgos esenciales y casuales de la proposición expresada en 3.34, la *Teoría pictórica* responderá a la cuestión de los rasgos esenciales de la proposición, mientras que el *Atomismo lógico* será la simbolización lógica de Wittgenstein con la cual intentará “mostrar” aquellos rasgos esenciales de la proposición.

Si bien, estas dos teorías han sido tratadas independientemente, en esta investigación el argumento principal radica en mostrar que la *Teoría pictórica* o *figurativa* tractariana depende de la visión de la proposición como una función. Es decir, que proyecta la sintaxis lógica presentada en el *Tractatus* hacia “una visión del mundo”¹⁴.

12 Dice Wittgenstein sobre esto: “4.01 La proposición es una figura de la realidad” (1999, p.51).

13 En sus palabras Wittgenstein: “3.318 Concibo la proposición —igual que Frage [Frege] y Russell— como función de las expresiones contenidas en ella” (1999, p.41).

14 Ya Griffin mismo, quien ve una separación entre la teoría pictórica y el atomismo lógico de Wittgenstein, reconoce en cierta medida esta dependencia que la *Teoría pictórica* tiene con relación al *atomismo* cuando dice: “Thus, it is because the *Tractatus* is a theory of *logical atomism* that it has the *picture theory* of meaning it does have. It would be unsurprising, therefore, for the *picture theory* to show something about *atomism*” (1997, p.110). “Así, porque el *Tractatus* es una teoría del *atomismo lógico* es que tiene la *teoría pictórica* del significado que tiene. No sería sorprendente, por tanto, para la *teoría pictórica* el mostrar algo sobre el *atomismo*” (Traducción propia).

3. Los constituyentes de la proposición

El *Tractatus* comienza con una serie de declaraciones metafísicas sobre la constitución de la realidad: “1 El mundo es todo lo que es el caso” o “1.1 El mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas” (1999, p.15). Desde una lectura lineal, estas tesis se desarrollan de tal manera que entendemos la propuesta de Wittgenstein como una reformulación de los conceptos ontológicos básicos, en detrimento de la clásica noción de “objeto”: “2 Lo que es el caso, el hecho, es el darse efectivo de estados de cosas”; si bien, estas nociones, “estados de cosas” y “objetos”, están íntimamente ligadas: “2.01 El estado de cosas es una conexión de objetos (cosas)” (1999, p.15).

Siguiendo esta exposición, Wittgenstein nos da a entender que los objetos, siendo la base de todo lo existente, no son simplemente los elementos componentes del mundo, sino que lo son en tanto dados en determinados modos o relaciones. Pero, si nos preguntamos ¿de dónde parte esta configuración tractariana de la realidad? O ¿por qué es necesaria tal distinción? Wittgenstein lo responde como algo necesario para fundar el sentido de la proposición:

2.02 El objeto es simple.

2.021 Los objetos forman la sustancia del mundo. Por eso no pueden ser compuestos.

2.0211 Si el mundo no tuviera sustancia alguna, el que una proposición tuviera sentido dependería de que otra proposición fuera verdadera (1999, p.19).

De manera un tanto velada —pues Wittgenstein retoma casi inmediatamente la discusión ontológica—, este ordenamiento de aseveraciones en el *Tractatus* es el que nos abre la puerta para entender cabalmente las razones detrás de estas aclaraciones ontológicas. Y es que, aunque el *Tratatus* se va esclareciendo conforme avanza su lectura, lo cierto es que la necesidad de apelar a “objetos simples” como “sustancia del mundo” surge como contraparte de las teorías de la verdad de Frege y Russell.

Antes de su compromiso con el lenguaje ordinario Wittgenstein ya había identificado diversos problemas en los análisis de la proposición de Frege y Russell, pues, según él, no estaban terminados (Cerezo, 1998, p.115). Tanto la multiplicidad de formas de descomposición que Frege aceptaba como análisis válidos de una y la misma proposición¹⁵ como el considerar dos tipos distintos de “términos” simples por parte de Russell¹⁶ eran claras señales de lo defectuoso de sus formulaciones. Es en este contexto, entonces, que la apelación a un elemento verdaderamente “simple” cobra importancia en la discusión de Wittgenstein. Como él mismo dice: “3.23 La exigencia de la posibilidad de los signos simples es la exigencia de la precisión del sentido” (1999, p.35).

Por esto es que, como indica Cerezo (Cerezo, 1998, p.113), ante las posturas de sus antecesores, Wittgenstein:

[...] defenderá que el análisis ha de ser proseguido, que la supresión de entidades sobrantes ha de ser continuada disolviendo también las expresiones funcionales de Frege y Russell, hasta descubrir que sólo hay un tipo de entidades, que son los objetos, y que las demás entidades —funciones fregeanas, conceptos russellianos, descripciones, funciones proposicionales— son complejos que aún no han sido analizados.

Según el planteamiento de Cerezo, el análisis que Wittgenstein propone se centra en la erradicación de los signos de función o de conceptos que fueron ontologizados por Frege y Russell. En lugar de considerar esos elementos como constituyentes de la proposición, Wittgenstein plantea una teoría que podríamos llamar “sim-

15 La permisibilidad de distintos tipos de análisis le ocasionará a Frege varias dificultades: por un lado, estará la pregunta por la estructura correcta de la proposición y, por otro, estará la implicación ontológica de la multiplicidad de análisis posibles aceptados por él, pues, Frege tendrá que postular una diferencia ontológica para cada tipo de descomposición de la proposición.

16 Russell da un paso más hacia la simplicidad del análisis como Wittgenstein lo plantea. Él habla de “terms”, “términos” como los elementos simples que componen a la proposición. Sin embargo, de estos términos aceptará dos entidades simples: “las cosas”, que en la proposición sólo pueden ser sujetos, y los “conceptos” que pueden ser términos de la proposición (sujetos) o partes de la aserción (Cerezo, 1998, p.49).

bólica-formal”, pues, como lo expondré, se desenvuelve a través de toda su propuesta analítica, sin reducirse a una interpretación de los elementos lógicos constituyentes de la proposición.

Sin embargo, en lo que respecta al análisis de las nociones “función” y/o “concepto”, Wittgenstein concibe su teoría de los “conceptos formales” por la cual explica que cada tipo de signo lógico contiene ya, de manera formal, la determinación o especificación de los tipos de elementos u objetos que pueden ser nombrados por ellos. Dice Wittgenstein (1999):

4.126 [...] Que algo caiga bajo un concepto formal como objeto suyo, no puede ser expresado mediante una proposición. Sino que se muestra en el signo de ese mismo objeto. (El nombre muestra que designa un objeto; el signo numérico, que designa un número; etc.)

Los conceptos formales, en efecto, no pueden ser representados, como los conceptos propios, por una función.

Porque sus rasgos distintivos, las propiedades formales, no se expresan mediante funciones. [...]

El signo de los rasgos distintivos de un concepto formal es, pues, un rasgo característico de todos los símbolos cuyos significados caen bajo el concepto (pp.71-73).

Como explica Griffin (Griffin, 1997, p.24), esta noción tracteriana puede ser entendida como la propia *Teoría de Tipos* de Wittgenstein, aunque él probablemente rechazaría esta formulación y, así mismo, es lo que le permite expresar su *Teoría pictórica* —la diferencia entre el “mostrar” y el “decir” — desde su postura lógico-analítica: “In order to say about a certain symbol what the Theory of Types wants to say, one would first have to know what the symbol is, and in knowing this one would see the type”¹⁷ (Griffin, 1997, p.20).

Gracias a esta reinterpretación de la *Teoría de Tipos* russelliana, entonces, es como Wittgenstein (Wittgenstein, 1999, p.57)

17 “Para decir acerca de un cierto símbolo lo que la *Teoría de Tipos* quiere decir, uno necesitaría primero saber qué es el símbolo, y al saber esto uno vería el tipo” (traducción propia).

llega a su teoría de la proposición como una figura o proyección de la realidad:

4.0311 Un nombre está en lugar de una cosa, otro en lugar de otra y entre sí están unidos; así representa el todo —como una figura viva— el estado de cosas.

4.0312 La posibilidad de la proposición descansa sobre el principio de la representación de objetos por medio de signos.

Así pues, una vez eliminado del análisis de la proposición a los signos de función, Wittgenstein plantea el único elemento básico constituyente de la proposición: los nombres, en tanto que estos determinan formalmente aquello que pueden nombrar, es decir, precisamente, a los objetos simples. Wittgenstein afirma: “3.21 A la configuración del signo simple en el signo proposicional corresponde la configuración de los objetos en el estado de cosas” y “3.22 En la proposición el nombre hace las veces del objeto” (Wittgenstein, 1999, pp.33-35).

Ahora bien, lo significativo de esta visión es que la palabra “objeto” es, precisamente, el nombre de un tipo determinado de cosas; es decir, es un concepto formal, de la misma manera que el signo numérico (4.1272). Lo significativo de esta concepción es que Wittgenstein coloca a los conceptos y clases dentro de los nombres o, dicho desde las nociones lógicas equivalentes, coloca a las funciones dentro de las variables. Como él mismo dice (Wittgenstein, 1999, pp.73-75):

4.1272 Así el nombre variable «x» es el signo genuino del pseudo-concepto *objeto*.

Siempre que la palabra «objeto» («cosa», etc) es usada correctamente, se expresa en la escritura conceptual mediante el nombre variable.

[...] Igual vale para las palabras «complejo», «hecho», «función», «número», etc.

Todas ellas designan conceptos formales y se representan en la escritura conceptual mediante variables, no mediante funciones o clases (como creían Frege y Russell).

Con esta determinación, Wittgenstein estará tendiendo un puente figurativo-formal entre los conceptos formales y los objetos de los que hablan, puesto que, si la palabra “objeto” es un concepto formal —mejor enunciado como una “variable” —, a los objetos reales que pueden ser nombrados por tal clase de concepto formal también le corresponderán “propiedades” y “relaciones” formales. Wittgenstein lo expresa así:

4.122 Podemos hablar, en cierto sentido, de propiedades formales de los objetos y estados de cosas o, respectivamente, de propiedades de la estructura de los hechos y, en el mismo sentido, de relaciones formales y relaciones de estructura.

(En lugar de propiedades de la estructura digo también «propiedad interna»; en lugar de relación de las estructuras, «relación interna». [...].)

4.123 Una propiedad es interna si resulta impensable que su objeto no la posea (1999, p.69).

De esta manera, a partir de la controversia analítica respecto del análisis de la proposición, Wittgenstein propondrá una teoría de la referencia por la cual el lenguaje se conecta con la realidad a través del simbolismo indecible, pero mostrable, implicado en los conceptos formales. Al ser estos conceptos nombres que contienen formalmente la especificación de qué tipo de cosas pueden ser nombradas por ellos, lo que se puede decir de los objetos por ellos designados tratará de sus propiedades y relaciones formales, que les son propias y excluyentes de otro tipo de cosas y nombres. Así dice Wittgenstein, centrándose en la noción de “variable”:

4.127 La variable proposicional designa el concepto formal, y sus valores, los objetos que caen bajo este concepto.

4.1271 Toda variable es el signo de un concepto formal. Porque cada variable representa una forma constante que poseen todos sus valores y que puede ser concebida como propiedad formal de estos valores (1999, p.73).

Según esta concepción wittgensteiniana de los elementos constituyentes de la proposición, podemos entender cabalmente las indicaciones ontológicas de las que parte el *Tractatus* referentes a los objetos y a los estados de cosas. Como señalé anteriormente, el requisito de la postulación de objetos simples corresponde a la necesidad de llegar a elementos simples en el análisis de la proposición. Cuando Wittgenstein dice: “1.1 El mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas” (1999, p.15), está haciendo una aclaración correspondiente a su teoría de los conceptos formales y de las propiedades y relaciones formales de los objetos que caen bajo ellos. Es decir, ningún objeto es dado en el mundo de manera aislada, sino que existe manifestando propiedades y relaciones específicas, que lo configuran en un “estado de cosas”. Así se entienden las siguientes aclaraciones de Wittgenstein:

- 2.01 El estado de cosas es una conexión de objetos (cosas).
- 2.011 Poder ser parte integrante de un estado de cosas es esencial a la cosa.
- 2.012 En la lógica nada es casual: si la cosa puede ocurrir en el estado de cosas, la posibilidad del estado de cosas tiene que venir ya prejuzgada en la cosa (1999, pp.15-17).

Por este motivo, es que un “estado de cosas”, por más simple que sea, será el elemento fundamental de la teoría ontológica tractariana, pues la noción de “objeto simple”, aunque es la “sustancia del mundo” (2.021), no expresa la determinación formal en que se encuentra dicho objeto. En cambio, un “estado de cosas”, es decir, un objeto dentro de una determinación o relación que le es propia, será la expresión correcta del modo como se dan los objetos. Por esto, Wittgenstein se centra en caracterizar a los objetos, no en relación con su simpleza sustancial, sino en función de sus relaciones mutuas:

- 2.031 En el estado de cosas los objetos se comportan unos con otros de un modo y manera determinados.

2.032 La estructura del estado de cosas es el modo y manera como los objetos se interrelacionan en él (1999, p.23).

Así, esta determinación ontológica, ya no de los objetos simples, sino de los estados de cosas encuentra su explicación lógica en lo que Wittgenstein llama “proposición elemental”¹⁸. Siendo esta la expresión mínima de los estados de cosas (4.21), es el elemento que constituye las proposiciones en general, no los nombres simples. Según Wittgenstein: “4.221 Es manifiesto que en el análisis de las proposiciones hemos de llegar a proposiciones elementales que constan de nombres en conexión inmediata. [...]” (1999, p.77).

Los “estados de cosas”, de esta manera, como elementos ontológicos reales que componen el mundo, estarán explicados a partir de la noción de “proposición elemental”, con la cual Wittgenstein denomina a los nombres simples, pero en tanto que se atiende a una de sus propiedades o relaciones formales. Wittgenstein incluso explica esto desde su simbolismo lógico:

4.24 Los nombres son los símbolos simples; los denoto mediante letras sueltas («x», «y», «z»).

Escribo la proposición elemental como función de los nombres en la forma «fx», «x, y», etc.

O la denoto mediante las letras p, q, r. (1999, p.79).

En resumen: los nombres simples, así como los objetos simples en el *Tractatus* juegan un papel fundamental, ya que Wittgenstein busca una base referencial que garantice el sentido y la verdad de la proposición. Sin embargo, así como el elemento constituyente real de la proposición es la “proposición elemental”, es decir, un nombre en relación con alguna característica formal, los elementos ontológicos que realmente componen al mundo son los “estados de cosas”, es decir, objetos que se manifiestan junto con sus propiedades o relaciones formales.

18 Dice Wittgenstein: “4.23 El nombre aparece en la proposición sólo en la trama de la proposición elemental” (1999, p.77).

4. La proposición

Si es correcta la explicación anterior de los objetos y los estados de cosas a partir del problema del análisis de la proposición y de sus elementos constituyentes, entonces, esta explicación también debería poder aclarar el significado de la primera afirmación — metafísica— del *Tractatus*: “1 El mundo es todo lo que es el caso”, puesto que: “2 Lo que es el caso, el hecho, es el darse efectivo de estados de cosas” (1999, p.15). Y, en efecto, esto es así, pues en la teoría tractariana de la proposición se establece una correspondencia entre el sentido de la proposición y los estados de cosas: “4.25 Si la proposición elemental es verdadera, el estado de cosas se da efectivamente; si la proposición elemental es falsa, el estado de cosas no se da efectivamente” (1999, p.79).

Según esto, la noción ontológica de “el mundo” estaría explicada como la “totalidad de estados de cosas efectivos”, pero, si analizamos esta explicación, no necesitamos demasiado para darnos cuenta de su falta de claridad, de lo enigmático de su formulación incluso. Podríamos preguntarnos, por ejemplo: ¿si el mundo es constituido por hechos, entonces este concepto metafísico habla solamente de lo que ya ha pasado y, a lo mucho, de lo que está pasando? ¿Acaso es esta visión de “el mundo” a posteriori?

Más aún, en este mismo sentido, Wittgenstein lanza otras afirmaciones metafísicas que, si bien son contundentes, carecen de claridad. Dice, por ejemplo: “2.06 El darse y no darse efectivos de estados de cosas es la realidad” (1999, p.23). ¿Qué podemos entender de esto? ¿La realidad es tanto lo que sucede como lo que no sucede? Así, pues, si la explicación del apartado anterior es correcta, la teoría sobre la proposición de Wittgenstein debería aclarar el significado de estas nociones ontológicas tractarianas, pues, como lo enuncia él mismo: “5.4711 Dar la esencia de la proposición quiere decir dar la esencia de toda descripción, o sea, la esencia del mundo” (1999, p.119).

Según Wittgenstein, una proposición debe analizarse en proposiciones elementales con el fin de reconocer su sentido (4.221). Sin embargo, si bien por sus cartas a Russell sabemos que él tiene

claro a qué se refiere o de qué habla una proposición elemental (1979, pp.105-106), también se encarga de señalar en el *Tractatus* que en una investigación lógica apelar al mundo, esto es, al significado de las proposiciones, para determinar una noción es equivocar el camino de la investigación formal (5.55 y 5.551).

Por este motivo es que su explicación del sentido de la proposición a partir de analizarla en proposiciones elementales será planteada en los términos de una “función de los valores de verdad”. Dice él: “5. La proposición es una función veritativa de las proposiciones elementales. (La proposición elemental es una función veritativa de sí misma)” (1999, p.93). Según esto, el análisis formal de una proposición no será respecto de su contenido, es decir, no tratará del significado empírico de una proposición elemental y cómo este determina el significado empírico de una proposición compuesta por aquella. Sino que este análisis deberá darse a partir del solo aspecto simbólico-formal del sentido de toda proposición, esto es, en tanto que una figura con la capacidad de ser verdadera o falsa si describe un estado de cosas efectivo o no¹⁹.

Esta amalgama de teorías —las teorías de la proposición como figura y como función— será expresada por Wittgenstein en los siguientes términos: “4.4 La proposición es la expresión de la coincidencia y no coincidencia con las posibilidades veritativas de las proposiciones elementales” (1999, p.83). Y, para aclarar esta idea, propone un simbolismo que expresa a las proposiciones como “funciones veritativas” (5), esto es, propone a sus tablas de verdad (4.31). A continuación, expondré este análisis funcional de valores de verdad que Wittgenstein plantea respecto de las proposiciones.

Wittgenstein simboliza la siguiente idea: “4.3 Las posibilidades veritativas de las proposiciones elementales significan las posibilidades del darse y no darse efectivos de los estados de cosas” (1999, p.81); con esta tabla de verdad:

19 Dice Wittgenstein: “4.06 Sólo en la medida en que es una figura de la realidad puede la proposición ser verdadera o falsa” (1999, p.59).

P
—
V
—
F

En esta tabla, como se dijo, “p” simboliza a una “proposición elemental” y los signos “V” y “F” representan las dos posibilidades: que “p” sea verdadera o falsa, dependiendo de si el estado de cosas que describe sucede o no sucede efectivamente.

Esta simbolización, entonces, referirá al aspecto formal de toda proposición, sin mencionar su contenido. Sin embargo, para nuestros fines, sería útil explicarla con un ejemplo: si “p” representa la afirmación “llueve”, la tabla indicaría que esta proposición elemental tiene la posibilidad de ser verdadera “V”, si efectivamente está lloviendo en este momento, o falsa “F”, si esto no ocurre. Esto es lo que significa que es una función de verdad de sí misma.

Ahora bien, en tanto que una proposición se compone de proposiciones elementales, la segunda tabla de verdad que Wittgenstein propone sería la representación más sencilla de una proposición compuesta, ya que describe dos proposiciones elementales como sus partes:

P	q
—	—
V	V
—	—
F	V
—	—
V	F
—	—
F	F

Como explica Wittgenstein, dado que las proposiciones elementales se refieren a objetos simples, es propio de ellas que ninguna contradiga a ninguna otra (4.211). Por ello, su análisis proposicional debe considerar todas las posibilidades de combinar sus valores

de verdad²⁰. Esto significa que la representación en conjunto de “p” y “q” en esta tabla muestra a las proposiciones elementales que componen a una proposición. Sin embargo, al ser sus elementos componentes, ninguna tendrá solo los valores de verdad, verdadero y falso; en cambio, aceptarán las cuatro combinaciones: “VV”, “FV”, “VF” y “FF”.

Si interpretamos entonces “q” como la afirmación “trueno”, con esta segunda tabla de verdad tendríamos el análisis veritativo de la proposición compleja “llueve y trueno”, considerando las posibilidades de combinar los momentos en que cada afirmación puede hacer verdadera o falsa a la proposición en conjunto. Esto se puede ilustrar de manera más clara con una tabla de verdad que incluya tres proposiciones elementales “p”, “q” y “r”, donde entenderemos por “r” la afirmación “relampaguea”:

p	q	r	Ejemplos:
V	V	V	“Llueve, trueno y relampaguea”.
F	V	V	“No llueve, trueno y relampaguea”.
V	F	V	Llueve, no trueno y relampaguea”.
V	V	F	“Llueve, trueno y no relampaguea”.
F	F	V	“No llueve ni trueno y relampaguea”.
F	V	F	“No llueve, trueno y no relampaguea”.
V	F	F	“Llueve, no trueno y no relampaguea”.
F	F	F	“No llueve, ni trueno ni relampaguea”.

20 En palabras de Wittgenstein: “4.41 Las posibilidades veritativas de las proposiciones elementales son las condiciones de la verdad y falsedad de las proposiciones” (1999, p.83).

Según esta comprensión formal de la proposición, el análisis de Wittgenstein no es una representación factual de lo que enuncia una proposición; es decir, no se centra en la verdad de la proposición en relación con lo que figura de manera directa, sino que se desarrolla a través de las posibilidades combinatorias de verdad o falsedad permitidas por el número de proposiciones elementales que la componen. Esto quiere decir, con el ejemplo, que si una proposición afirma “llueve, truena y relampaguea”, su falsedad quedará determinada por cualquier estado de cosas en ella enunciados que no se dé efectivamente. Sin embargo, el análisis de Wittgenstein, centrado en el aspecto formal, se enfocará en reconocer que hay siete posibilidades de que esta proposición sea falsa, dado que estas ocho posibles combinaciones son todas las combinaciones posibles entre los valores de verdad de tres proposiciones elementales.

Wittgenstein plantea así una visión de la proposición meramente formal, construido por dos factores: 1) los dos valores de verdad, “verdadero” y “falso”; y 2) el número de proposiciones elementales que constituyen una proposición compuesta²¹. Esto significa que, de manera esquemática, podemos deducir que una proposición compuesta por cinco proposiciones elementales, por ejemplo, tiene 32 posibilidades de combinar sus valores de verdad, mientras que una proposición compuesta por diez proposiciones elementales tendría 1,024 posibilidades de combinar los valores de verdad.

Es justamente esta concepción de la proposición como un compuesto de proposiciones elementales la que permite a Wittgenstein dar su primer salto metafísico, cuando enuncia: “4.51 En el supuesto de que me fueran dadas todas las proposiciones elementales: entonces cabría preguntar simplemente: qué proposiciones puedo formar con ellas. Y éstas son todas las proposiciones, y así vienen delimitadas” (1999, p.91).

21 Él incluso formaliza la relación que tienen estos factores: “4.45 Para n proposiciones elementales hay L_n grupos posibles de condiciones veritativas” (1999, p.87).

Debido a su visión de la proposición como compuesta de proposiciones elementales y al análisis formal que hace de esta relación de composición, Wittgenstein plantea que esta misma relación nos da una visión del “lenguaje” como compuesto por la totalidad de proposiciones: “4.001 La totalidad de las proposiciones es el lenguaje” (1999, p.49). Esta totalidad de proposiciones no existe realmente, sino que se postula como una implicación de esta teoría de la proposición como una función de los valores de verdad de las proposiciones elementales que ya la constituyen. Bajo la suposición de poder determinar todas las proposiciones a partir de las proposiciones elementales, es posible hablar de la totalidad de proposiciones sin conocer el sentido empírico de ninguna, sino solo formalmente, ya que la composición ocurre de una misma manera sin importar el contenido empírico implicado en las proposiciones.

Es en esta implicación de su teoría de la proposición en donde cobra sentido su concepción del “mundo”:

4.26 La especificación de todas las proposiciones elementales verdaderas describe el mundo completamente. El mundo queda completamente descrito por la especificación de todas las proposiciones elementales más la especificación de las que de ellas son verdaderas y de las que de ellas son falsas (1999, p.81).

Regresemos a la tabla de verdad de tres elementos y a sus ejemplos para entender esta idea. Si en este momento está lloviendo, esa tabla tendría que ser reducida a la mitad en tanto que nos estamos enfocando en la verdad de este hecho. Es decir, se reduciría a las líneas 1, 3, 4 y 7 de los valores de verdad, en donde “p” (“llueve”) es verdadero. Si, además, comienza a tronar, entonces de estas líneas nos quedamos con 1 y 4 en donde “p” y “q” (“llueve y truena”) son verdaderos. Pero si ahora, observamos que no relampaguea, esto quiere decir que la línea que describe correctamente el caso es la línea 4 (VVF). En este ejemplo, hemos explicado todas las proposiciones elementales verdaderas, describiendo la proposición en su totalidad. Sin embargo, para decidir cuál de los dos posibles estados

de cosas planteados por la línea 1 y 4 es el correcto, tuvimos que señalar igualmente cuál estado de cosas no sucede.

Si llevamos este ejemplo a una visión de lo que es el lenguaje para Wittgenstein, podemos entender que “el mundo” correspondería a una línea de las posibilidades de combinación de los valores de verdad de la totalidad de proposiciones. Esta línea representaría estados de cosas que se dan y no se dan, y que Wittgenstein llama “hechos negativos y positivos (2.06). Así es como llegamos a la explicación correcta de las primeras afirmaciones —metafísicas— del *Tractatus*:

1 El mundo es todo lo que es el caso.

1.11 El mundo viene determinado por los hechos, y por ser éstos todos los hechos.

1.12 Porque la totalidad de los hechos determina lo que es el caso y también todo cuanto no es el caso (1999, p.15).

Esta visión del mundo es comprensible en la teoría tractariana como la línea que describe correctamente todo lo que ocurre efectivamente dentro de las posibilidades combinatorias de los posibles estados de cosas descritos por el lenguaje, en tanto que totalidad de proposiciones. Es una visión del mundo potencial, no a posteriori, pues trata de la posibilidad de describir lo que ha sucedido, sucede y sucederá desde un aspecto meramente lógico.

Ahora bien, la explicación anterior del 4.26, en la que Wittgenstein menciona que el mundo queda descrito al especificar todas las proposiciones elementales verdaderas y falsas, y la del 2.06, donde habla de estados de cosas que no se dan efectivamente como “hechos negativos”, entra en conflicto con la otra gran noción metafísica mencionada al principio de este apartado: “la realidad”. Como se mencionó de manera problemática, Wittgenstein también afirma que: “2.06 El darse y no darse efectivos de estados de cosas es la realidad” (1999, p.23).

Lo cierto es que el *Tractatus* de Wittgenstein es ambiguo respecto de la relación existente entre las nociones “realidad” y “mundo”, ya que hay momentos en los que parecen identificarlas: “2.063

La realidad total es el mundo” (1999, p.23), y otros en los que se infiere una distinción. Para finalizar este apartado expondré esta última interpretación, que corresponde a la visión de la tabla de verdad que representa el lenguaje.

Wittgenstein plantea una serie de afirmaciones respecto de sus tablas de verdad que sólo son entendibles si consideramos una formalización del lenguaje en su totalidad. Lo que él afirma es lo siguiente:

4.46 Entre los grupos posibles de condiciones veritativas hay dos casos extremos.

En uno de ellos la proposición es verdadera para todas las posibilidades veritativas de las proposiciones elementales. Decimos que las condiciones veritativas son tautológicas.

En el segundo, la proposición es falsa para todas las posibilidades veritativas. Las condiciones veritativas son contradictorias (1999, p.87).

Estas afirmaciones claramente no aplican a una proposición compuesta cualquiera, ya que es posible que todo lo mencionado por una proposición compuesta pueda ser verdadero. Esto se entiende en el sentido de que puede ser efectivamente el caso de que “llueva, truene y relampaguee”.

Por el contrario, si imaginamos una tabla de verdad, ni siquiera de todo el lenguaje, sino de una proposición con diez proposiciones elementales, lo que nos da 1,024 posibilidades combinatorias de sus valores de verdad, podemos ver con más claridad esta idea sobre la tautología y la contradicción. Como dice Wittgenstein, en el primer caso todas las proposiciones elementales son verdaderas, y en el segundo todas son falsas. En tanto que una visión del mundo, esto significaría que todos los objetos y estados de cosas se dan efectivamente o que ninguno en absoluto se da. Sin embargo, su teoría de la proposición se basa en la idea de que la verdad de una proposición depende de que la figura mostrada por ella sea posible, es decir, de que las cosas puedan o no suceder como dice la proposición.

Al analizar estos casos extremos, Wittgenstein reconoce que la tautología y la contradicción no generan figura alguna, pues son casos implicados por el simbolismo, no por la figuración:

4.461 [...] La tautología carece de posibilidades veritativas, dado que es incondicionalmente verdadera; y la contradicción no es verdadera en condición alguna.

Tautología y contradicción carecen de sentido. (Como el punto del que parten dos flechas en dirección opuesta.)

(Nada sé, p. ej., sobre el tiempo si sé que llueve o no llueve.) (1999, p.87).

Según esto, en una tabla de verdad de estas magnitudes sería imposible afirmar tanto que “el mundo” es absolutamente todos los estados de cosas posibles, como ninguno, pues en estos casos no hay figuración de por medio. Por lo tanto, la figura metafísica de “el mundo” tendría que corresponder a cualquiera de las líneas intermedias entre la primera y la última. Incluso, como afirma Cerezo (1998, p.91), cada una de estas líneas podría entenderse como un “mundo posible”, en el que necesariamente estaría incluida la línea que describe correctamente todo lo que acaece en “el mundo” real.

Por su parte, “la realidad” sería la explicación de la tabla de verdad en su conjunto. Es decir, sería el correlato metafísico de “el lenguaje”, con la tautología y a la contradicción como límites del sentido lógico-ontológico:

4.462 Tautología y contradicción no son figuras de la realidad. No representan ningún posible estado de cosas. Porque aquélla permite cualquier posible estado de cosas, ésta ninguno. En la tautología las condiciones de coincidencia con el mundo —las relaciones representativas— se neutralizan entre sí, de modo que no está en relación representativa alguna con la realidad.

4.463 [...] La tautología deja a la realidad el espacio lógico entero —infinito—; la contradicción llena todo el espacio lógico y no deja a la realidad punto alguno. De ahí que ninguna de las dos pueda determinar en modo alguno la realidad (1999, pp.87-89).

5. La inferencia

Como he buscado esclarecer, la visión del mundo de Wittgenstein es más un correlato ontológico de su formulación figurativa-formal de la proposición y del lenguaje que una propuesta metafísica aislada. Esta postura encuentra una justificación más si la confrontamos con la concepción tractariana de la ciencia, de la lógica y de lo místico. En lo que respecta a la ciencia, Wittgenstein concibe una noción descriptiva del conocimiento científico en lugar de una prescriptiva, tomando de base la relación entre lenguaje y mundo anteriormente expuesta. Dice él: “4.11 La totalidad de las proposiciones verdaderas es la ciencia natural entera (o la totalidad de las ciencias naturales)” (1999, p.65).

Gracias a su formalización de la naturaleza simbólica del lenguaje, para Wittgenstein “mundo” y “ciencia natural” se corresponden pues ambas refieren a la totalidad de proposiciones verdaderas, bajo el entendido de que estos no son totalidades acabadas o dadas, ni en la realidad ni en el conocimiento, sino que son productos obtenidos si llevamos su teoría lógico-analítica hasta sus extremos. “Mundo” y “ciencia natural” serán, así, más bien una “visión” o incluso un “sentimiento” de la totalidad: “6.45 La visión del mundo *sub specie aeterni* es su visión como-todo-limitado. El sentimiento del mundo como todo limitado es lo místico” (1999. p.181).

Es esta “visión o sentimiento de la totalidad” la que une la mayoría de las tesis tractarianas respecto de la lógica, el lenguaje, el mundo, la realidad, lo místico, incluso e incluso el conocimiento. Por esto es que Wittgenstein afirma, por ejemplo: “6.343 La mecánica es un intento de construir de acuerdo con un plan todas las proposiciones verdaderas que necesitamos para la descripción del mundo” (1999, p.171), pues, desde su perspectiva los dos aspectos fundamentales para el conocimiento, “mundo” y “lenguaje” comparten una misma forma lógica (2.18).

Sin embargo, esta teoría del conocimiento tampoco carece de dificultades, pues, si bien, Wittgenstein hace recaer esta concepción del conocimiento en la lógica: “6.33 No creemos a priori en una ley de conservación, sino que conocemos a priori la posibili-

dad de una forma lógica" (1999, p.167); al mismo tiempo le quita a ésta última todo valor epistemológico más allá del aspecto formal. Dice (1999): "5.4731 [...] Que la lógica sea a priori consiste en que nada ilógico puede ser pensado" (p.121).

Para él, de esta manera, si bien la lógica se encuentra a la base de todo conocimiento, no será "fundante" en el sentido de dadora de verdad, sino que permitirá el conocimiento en tanto que fuente de sentido. Esta visión de la lógica, pues, contiene la dificultad de que, si bien la lógica es apriorística, no hay nada en el mundo ni en el conocimiento que sea participe de este apriorismo:

5.634 [...] ninguna parte de nuestra experiencia es tampoco a priori. Todo lo que vemos podría ser también de otra manera.

En general, todo lo que podemos describir podría ser también de otra manera. No hay orden alguno a priori de las cosas (1999, p.145).

Como he mencionado, la mayor parte de las reflexiones tractarianas parten de problemas lógico-analíticos y la concepción de la ciencia de Wittgenstein no es una excepción. Esta problemática puede identificarse con la postura filosófica característica de la filosofía analítica, es decir, con la concepción de que la lógica es el fundamento del conocimiento aritmético. Tanto para Frege como para Russell, la lógica tenía leyes o principios con los cuales dotaba de un armazón deductivo a cualquier contenido cognoscitivo. Gracias a esto, eran posibles las inferencias de conocimientos nuevos o implicaciones de algo dado. La lógica, para ellos, dotaba de un apriorismo a cualquier conocimiento expresado formal o analíticamente, y la aritmética era el paradigma de este tipo de conocimientos (Proops, 2000, pp. 84-89).

Para Wittgenstein, sin embargo, esta postura será radicalmente incorrecta. Como ya mencioné en el primer apartado, su concepción de las nociones lógicas —las funciones, por ejemplo— será que no son entidades existentes en sí mismas, sino que representan a las "propiedades y relaciones formales" de determinados nombres. Su concepción de la lógica, pues, será la de que esta ocurre dentro de la composición de la proposición y de los estados de co-

sas, no antes ni después, ni por arriba ni por debajo de la expresión con sentido misma. Dice él a este respecto:

5.132 Si p se sigue de q , entonces puedo deducir p de q ; inferir p de q . El tipo de deducción sólo puede obtenerse sacándolo de ambas proposiciones.

Sólo ellas mismas pueden justificar la deducción.

«Leyes deductivas» que —como en Frege y Russell— tienen que justificar las deducciones, carecen de sentido y serían superfluas (1999, p.99).

Para Wittgenstein, las mismas inferencias y relaciones entre proposiciones se darán en la forma misma de dichas proposiciones. Es por esto que, junto a su noción de “función veritativa”, expuesta en el apartado anterior, concibe otra noción formal para hablar de las constantes lógicas, pero quitándole a esta expresión las connotaciones de “ley lógica o deductiva”. Esta noción tractariana es la de “operación veritativa”. Wittgenstein explica:

5.21 Podemos resaltar estas relaciones internas en nuestro modo de expresión representando una proposición como resultado de una operación que la obtiene a partir de otras proposiciones (las bases de la operación).

5.23 La operación es lo que ha de suceder con una proposición para hacer de ella otra.

5.231 Y esto dependerá, naturalmente, de sus propiedades formales, de la similitud interna de sus formas.

5.234 Las funciones veritativas de las proposiciones elementales son resultados de operaciones que tienen como bases las proposiciones elementales. (Llamo a estas operaciones, operaciones veritativas.) (1999, pp.105-107).

Según esto, si bien para Wittgenstein la lógica es indecible²²; existirá una forma de mostrar el sentido de las inferencias desde un

22 Así plantea esto Wittgenstein: “4.0312 Mi idea fundamental es que las «constantes lógicas» no representan nada. Que la lógica de los hechos no puede representarse” (1999, p.57).

aspecto externo a ellas, esto es, por medio de las operaciones que “tienen como base proposiciones elementales” y por resultado a “las funciones veritativas” (como explica Wittgenstein en 5.234).

Ahora bien, la cuestión de las constantes lógicas, en el contexto analítico de Wittgenstein, se expresaba en una problemática particular: la de encontrar los principios lógicos fundamentales a partir de los cuales se derivan el resto de reglas o leyes de inferencia. Mientras Frege optó por la negación y el condicional como constantes fundamentales, Russell eligió a la disyunción y a la negación y, en este entendido, Sheffer mostró que partiendo de dos constantes lógicas en general se puede construir el resto de ellas (Cerezo, 1998, p.72).

Es desde esta problemática que Wittgenstein planteará concretamente su visión de la inferencia y de las constantes lógicas, pero como operaciones veritativas, pues, al interior de la controversia por las constantes lógicas fundamentales él planteará su “forma general de la proposición”: “5.472 La descripción de la forma más general de la proposición es la descripción del uno y único signo primitivo general de la lógica” (1999, p.119).

Este problema del signo lógico primitivo o fundamental, así, aunque no sea inmediatamente evidente, se relaciona con la problemática referente a las operaciones veritativas cuando recordamos que para Wittgenstein las relaciones entre proposiciones son posibles sólo por las proposiciones mismas: “5.24 La operación se muestra en una variable; muestra cómo puede llegarse de una forma de proposiciones a otra” (1999, p.107). Por esto es que el signo primitivo para Wittgenstein es, justamente, la “forma general de la proposición”, no una constante lógica independiente de ella, pues en la teoría tractariana éstas se encuentran contenidas en las proposiciones²³.

23 Dice Wittgenstein: “5.47 [...] En la proposición elemental vienen ya contenidas, en efecto, todas las operaciones lógicas. Puesto que «fa» dice lo mismo que «(∃x) . fx . x = a». Donde hay composición hay argumento y función, y donde están los dos últimos están ya todas las constantes lógicas” (1999, p.119)

Wittgenstein formaliza su forma general de la proposición de la siguiente manera: $([p], (\xi), \bar{N}(\xi))$. Y, como explica inmediatamente después, este símbolo expresa la “aplicación sucesiva” de una operación N' (ξ) a las proposiciones elementales (6.001). Dicho operador trata de la negación de todos los elementos representados por la variable “ ξ ”:

5.5 Toda función veritativa es resultado de la aplicación sucesiva de la operación $(\dots V)(\xi, \dots)$ a proposiciones elementales. Esta operación niega todas las proposiciones en el paréntesis derecho y la llamo la negación de esas proposiciones (1999, p.123).

Sin embargo, el problema para entender cabalmente a qué se refiere Wittgenstein con este signo primitivo es que no lo explica, sino que supone fácilmente comprensible su funcionamiento (5.503). A continuación, daré una interpretación del significado de este operador y cómo es que este símbolo tractariano muestra la vacuidad cognoscitiva de la lógica y de sus supuestas leyes.

La mayor dificultad para entender estas aseveraciones lógicas es que Wittgenstein no nos explica en dónde se conectan sus ideas. Sin embargo, creo que la idea que nos abre la puerta a entender la conexión de la mayoría de sus concepciones lógicas referentes a los operadores, a su operador de negación y a la forma general de la proposición es la siguiente:

5.51 Si ξ sólo tiene un valor, entonces $N(\xi) = \sim p$ (no p); si tiene dos valores, entonces $N(\xi) = \sim p \cdot \sim q$ (ni p ni q)” (1999, p.125). Esta idea nos permite reconocer que la tabla del número 5.101 es la expresión esquemática de la siguiente afirmación: “5.32 Todas las funciones veritativas son resultados de la aplicación sucesiva de un número finito de operaciones veritativas a las proposiciones elementales” (1999, p.111).

Debido al espacio prestado a este trabajo, sin embargo, procederé a exponer mi interpretación sin apelar más a las afirmaciones del *Tractatus*. Comenzaré por reproducir el esquema de 5.101 pues será indispensable regresar a él para comprobar lo afirmado:

(VVVV)	(p, q)	Tautología	(Si p, entonces p; y si q, entonces q.) $(p \supset p \cdot q \supset q)$
(FVVV)	(p, q)	en palabras:	No ambas p y q. $[\sim (p \cdot q)]$
(VFVV)	(p, q)	»	Si q, entonces p. $(q \supset p)$
(VVFV)	(p, q)	»	Si p, entonces q. $(p \supset q)$
(VVVF)	(p, q)	»	p o q. $(p \vee q)$
(FFVV)	(p, q)	»	No q. $(\sim q)$
(FVVF)	(p, q)	»	No p. $(\sim p)$
(FVVF)	(p, q)	»	p, o q, pero no ambas. $(p \cdot \sim q \vee \sim p \cdot q)$
(VFFV)	(p, q)	»	Si p, entonces q; y si q, entonces p. $(p \equiv q)$
(VFVF)	(p, q)	»	p
(VVFV)	(p, q)	»	q
(FFFV)	(p, q)	»	Ni p ni q. $(\sim p \cdot \sim q)$ o $(p \mid q)$
(FFVF)	(p, q)	»	p y no q. $(p \cdot \sim q)$
(FVFF)	(p, q)	»	q y no p. $(\sim p \cdot q)$
(VFFF)	(p, q)	»	q y p. $(q \cdot p)$
(FFFF)	(p, q)	Contradicción	(p y no p; y q y no q.) $(p \cdot \sim p \cdot q \cdot \sim q)$

Esta tabla representa, como dice Wittgenstein, las funciones veritativas de dos proposiciones elementales. Comparándola con la afirmación en 5.51 podemos entender que ambas tratan sobre los valores veritativos de “p” y “q” y, más aún, que esta tabla expresa de manera esquemática dichos valores pues, si hacemos la tabla de verdad de “ $\sim p$ y $\sim q$ ” (expresada en 5.51) podemos reconocer que corresponde a la línea 12 de la tabla de 5.101. La tabla de verdad de “ $\sim p$ y $\sim q$ ” es la siguiente:

$\sim p$	²⁴	$\sim q$
F	F	F
V	F	F
F	F	V
V	V	V

24 Recuérdese que la regla de una conjunción es que sólo es verdadera cuando los dos elementos conjuntados son verdaderos.

De esta manera, la tabla de 5.101 expresaría los valores de verdad de “p” y de “q” en las líneas 10 y 11, respectivamente, dado que estos son todos los elementos dados a la variable “ ξ ”. Sus negaciones estarían representadas por las líneas 6 y 7. Con esto, podemos darnos cuenta de que el significado de este operador es que cada uno de los resultados de las operaciones puede incluirse en la variable y ser, a su vez, negado hasta terminar de representar todas las posibilidades veritativas existentes entre “p y q”. Wittgenstein lo menciona de la siguiente manera: “5.251 Una función no puede ser su propio argumento, pero el resultado de una operación puede convertirse, ciertamente, en su propia base” (1999. p.107).

A partir de estas ideas, podemos desarrollar el operador de negación de Wittgenstein aplicándolo reiteradamente a los resultados de operaciones anteriores. En el siguiente desarrollo, representaré el hecho de añadir un resultado como una “conjunción” y al operador de negación como la negación de los valores de verdad, tal cual lo hace Wittgenstein en 5.51. Según lo expuesto, la tabla de 5.101 representa a “p”, “q”, “ \sim p”, “ \sim q” y “ \sim p y \sim q” en las líneas 10, 11, 7, 6 y 12 respectivamente. De esta manera, negando a “p” obtenemos “ \sim p”, negando a “q” obtenemos “ \sim q”. Sin embargo, con esto, tenemos nuevas bases para el operador de negación, pues ahora podemos conjuntar a “p y q”, pero también a “p y \sim q”, a “ \sim p y q” y a “ \sim p y \sim q”; podemos conjuntar incluso a “p y \sim p” y a “q y \sim q”, pero como esto da por resultado una contradicción no representaré por ahora estas conjunciones con una tabla de verdad. Así pues, las tablas de verdad que conseguimos, omitiendo la de “no p y no q” que ya se realizó anteriormente, son las siguientes:

p	.	q
V	V	V
F	F	V
V	F	F
F	F	F

p	.	\sim q
V	F	F
F	F	F
V	V	V
F	F	V

\sim p	.	q
F	F	V
V	V	V
F	F	F
V	F	F

Hasta aquí, cada una de las tablas de verdad corresponde sin mayor problema con las constantes lógicas expresadas en la columna cuatro de la tabla de funciones veritativas de 5.101. La primera tabla corresponde a la línea quince, la segunda a la línea trece y la tercera a la línea catorce. La interdefinibilidad de las constantes, sin embargo, puede entenderse a partir de aquí, pues si negamos estas cuatro conjunciones recién logradas comenzamos a ver que las expresiones propias de cada constante lógica no están atadas a los valores de verdad que representan²⁵:

\sim	(p	.	q)
F		V	
V		F	
V		F	
V		F	

\sim	(p	.	\sim q)
V		F	
V		F	
F		V	
V		F	

\sim	(\sim p	.	q)
V		F	
F		V	
V		F	
V		F	

\sim	(\sim p	.	\sim q)
V		F	
V		F	
V		F	
F		V	

La primera tabla de verdad corresponde a la línea dos de la tabla 5.101 y Wittgenstein la expresa con la constante “no ambas p y q”. Sin embargo, las otras tres tablas se identifican con los valores de verdad que corresponden comúnmente a otras constantes lógicas, es decir:

- La segunda tabla: “ \sim (p. \sim q)” corresponde a la línea cuatro, identificada con el condicional “si p, entonces q”.

25 A partir de aquí mantendré únicamente los valores de verdad que sirven de base para la nueva operación, esto buscando mayor claridad en la lectura de las tablas de verdad.

- La tercera tabla: “ $\sim (\sim p. q)$ ” corresponde a la línea tres y a la constante “si q, entonces p”.
- Finalmente, la tabla cuatro: “ $\sim (\sim p. \sim q)$ ” corresponde a la línea cinco simbolizada por la constante “p o q”.

Esto es lo que Wittgenstein quiere decir con que las “operaciones veritativas” se encuentran en la forma misma de las constantes lógicas sin ser ellas, pues estas constantes serían algo así como distintas operaciones para un mismo resultado veritativo.

Ahora bien, continuando con estas ideas podemos pasar a las posibilidades de conjuntar estas negaciones, que son seis:

1. “ $\sim (p.q)$ con $\sim (\sim p. \sim q)$ ”
2. “ $\sim (\sim p.q)$ con $\sim (p. \sim q)$ ”
3. “ $\sim (p.q)$ con $\sim (p. \sim q)$ ”
4. “ $\sim (\sim p.q)$ con $\sim (\sim p. \sim q)$ ”
5. “ $\sim (p. \sim q)$ con $\sim (\sim p. \sim q)$ ”
6. “ $\sim (p.q)$ con $\sim (\sim p.q)$ ”

Como se verá, sólo dos de ellas representan inmediatamente una nueva línea de la tabla, motivo por el cual comenzaré exponiéndolas. Si conjuntamos a estas conjunciones negadas, por un lado: “ $\sim (p.q)$ ” y “ $\sim (\sim p. \sim q)$ ”; y por otro a: “ $\sim (\sim p. q)$ ” y “ $\sim (p. \sim q)$ ” obtenemos lo siguiente:

\sim	(p	.	q)	.	\sim	($\sim p$.	$\sim q)$
F				F	V			
V				V	V			
V				V	V			
V				F	F			

\sim	$(\sim p$	\cdot	$q)$	\cdot	\sim	$(p$	\cdot	$\sim q)$
V				V	V			
F				F	V			
V				F	F			
V				V	V			

El resultado de la primera operación corresponde a la octava línea de la tabla de Wittgenstein y él la enuncia como: “ p o q , pero no ambas”; mientras que el de la segunda corresponde a la novena línea y él la representa como la identidad entre p y q “ $p \equiv q$ ”.

Ahora bien, si realizamos las otras cuatro conjunciones posibles de las negaciones previamente hechas, obtenemos otro resultado bastante significativo: en relación con la tabla de funciones veritativas de 5.101, ya sólo nos falta obtener la tautología y la contradicción, pero a tales valores de verdad no vamos a llegar todavía. En cambio, si consideramos las opciones: “ $\sim (p \cdot q)$ con $\sim (p \cdot \sim q)$ ”, por un lado y, por otro, “ $\sim (\sim p \cdot q)$ con $\sim (\sim p \cdot \sim q)$ ”; obtenemos lo siguiente:

\sim	$(p$	\cdot	$q)$	\cdot	\sim	$(p$	\cdot	$\sim q)$
F				F	V			
V				V	V			
V				V	V			
V				F	F			

\sim	$(\sim p$	\cdot	$q)$	\cdot	\sim	$(\sim p$	\cdot	$\sim q)$
V				V	V			
F				F	V			
V				V	V			
V				F	F			

Como puede verse, la tabla de la izquierda representa los valores de “ $\sim p$ ” y la de la derecha a los de “ p ”. Este resultado, a mi parecer, es el que muestra la idea de Wittgenstein de que los valores de verdad expresados por las constantes lógicas se encuentran ya contenidos en la proposición, en este caso, “ p ” y “ $\sim p$ ”. El mismo resultado obtenemos al realizar las dos posibles conjunciones de conjunciones negadas faltantes, pero obteniendo los valores veritativos de “ q ” y “ $\sim q$ ”. Dichas conjunciones serán: “ $\sim (p.\sim q)$ con $\sim (\sim p.\sim q)$ ”, por una parte y, por la otra: “ $\sim (p.q)$ con $\sim (\sim p.q)$ ”.

A partir de aquí hemos obtenido nuevamente los valores de “ p ”, “ q ”, “ $\sim p$ ” y “ $\sim q$ ”. Esto significa en realidad que podemos continuar el proceso de negar y conjuntar obteniendo con expresiones cada vez más complejas las mismas posibilidades veritativas entre “ p ” y “ q ”. Para terminar este texto quisiera llegar a la tautología y a la contradicción. Como ya mencioné, dichas posibilidades veritativas en realidad ya estaban latentes desde las tablas de verdad de “ p ” y “ q ” y de sus negaciones, pero me interesaba desarrollar la argumentación hasta este punto para mostrar el contenido simbólico de este procedimiento que parece tener en mente Wittgenstein.

La contradicción es claramente obtenible si conjuntamos tanto a “ p ” con “ $\sim p$ ”, como a “ q ” con “ $\sim q$ ”, pero hagamos esto desde el desarrollo de negación y conjunción hasta aquí realizado. La última operación fue una conjunción, por lo que en realidad la operación siguiente debería ser una negación, pero dado que estamos tratando con los valores de verdad correspondientes a “ p ” y a “ $\sim p$ ” es claro que la negación solo intercambiaría sus valores de verdad, por esto, pasaré directo a la conjunción:

\sim	(p	.	q)	.	\sim	(p	.	\sim q)	.	\sim	(\sim p	.	q)	.	\sim	(\sim p	.	\sim q)
				F					F					V				
				V					F					F				
				F					F					V				
				F					F					F				

El resultado es el que corresponde a la última línea de la tabla de funciones de verdad de Wittgenstein y corresponde a la contradicción (FFFF), mientras que, como es obvio, si negamos este resultado obtenemos la primera línea, donde todas las opciones son verdaderas, es decir, la tautología (VVVV). Lo mismo sucede evidentemente al conjuntar las tablas de verdad de “q” y “~q”. Con esto, he mostrado cómo, al aplicar este operador de negación de la forma general de la proposición, se obtienen todos los valores de verdad representados por las constantes lógicas de la tabla de 5.101. Según Wittgenstein, estas operaciones y valores de verdad se encuentran dentro de las mismas variables “p” y “q”, no son reglas lógicas o deductivas objetivas.

Lo que esto significa es que los valores de verdad que le atribuimos a las constantes lógicas corresponden con cada una de las posibilidades de combinar verdad y falsedad entre p y q. Es decir, las “constantes lógicas” no son sino notaciones arbitrarias de un contenido lógico esencial. Si ellas son la base de las inferencias realizadas en la ciencia²⁶, entonces tampoco ésta conseguirá expresiones correctas, unívocas ni prescriptivas de cómo es o funciona el mundo. Sobre la base de las posibilidades veritativas de ciertas proposiciones²⁷ lo único que se puede predecir son las implicaciones correspondientes a las expresiones no esenciales mismas con las cuales se habla del mundo o, en los términos planteados por Wittgenstein, corresponden a la red con la cual describimos al mundo, no a este en sí mismo (6.341).

Por este motivo, al igual que con los distintos sistemas lógicos que intentan descubrir el funcionamiento lógico del lenguaje, los distintos “sistemas científicos” que pretenden descubrir el funcionamiento del mundo no hablarán sino de sí mismos, debiendo ser evaluados no por su verdad a ultranza, sino por su practicidad, coherencia o funcionalidad. Wittgenstein dice lo siguiente a este respecto:

26 Dice Wittgenstein: “6.3431 A través del aparato lógico entero, sin embargo, las leyes físicas hablan de los objetos del mundo” (1999, p.171).

27 Explica Wittgenstein: “5.442 Si se nos da una proposición también se nos dan ya con ella los resultados de todas las operaciones veritativas que la tienen como base” (1999, p.113).

6.341 [...] Así pues, tampoco enuncia nada sobre el mundo el hecho de que pueda ser descrito mediante la mecánica newtoniana; pero sí, ciertamente, el hecho de que se deje describir así mediante ella; como, en efecto, es el caso. También dice algo sobre el mundo el hecho de que pueda describirse más sencillamente mediante una mecánica que mediante otra (1999, p.171).

6. Conclusión

En este texto, he intentado exponer de manera sistemática la mayoría de las grandes tesis tractarianas centradas en el conocimiento, bajo la lectura de que todas ellas parten del contexto lógico-analítico de Wittgenstein. Con esta exposición, encuentro justificable hablar no sólo de una teoría tractariana de la analiticidad, sino también de una teoría del conocimiento que, en términos generales, denomino metafísica. Esta postura está justificada a partir de la relación misma que Wittgenstein traza entre el lenguaje y el mundo, en tanto que la lógica es el elemento en común entre ambos y sirve como una figura especular de este último. Mi mayor interés con esto radica en mostrar que entre ambas cuestiones existe una unidad propia de todo gran planteamiento racionalista, por la cual se enuncia que, al conocer la constitución lógica del pensamiento, podemos entender cómo funciona el mundo. Sin embargo, a través del análisis puedo rescatar distintos puntos valiosos tanto para quien le interese la historia de la lógica y su filosofía, como para quien busque reconocer la historia de la ontología contemporánea y su relación o evolución a partir de una ontología clásica.

En este sentido, por ejemplo, el ordenamiento de cada capítulo proporciona una mirada en conjunto de lo que puede ser entendido como una teoría de la inferencia, sin embargo, también proporciona lo que en la actualidad es conocido como un sistema lógico, el de Wittgenstein, por ello es que, visto en su conjunto y en su contexto, esto nos presenta a la teoría de la analiticidad wittgensteiniana. Dicha teoría, en tanto que es construida a partir de la renovación conceptual lógica de Frege y de Russell,

proporciona un punto intermedio entre la forma clásica de hacer lógica y la más contemporánea, si pensamos en el estándar de Tarski, por nombrar a alguien.

Lo mismo sucede con la concepción clásica y contemporánea de la ontología. En el *Tractatus* hay una renovación conceptual de los elementos ontológicos fundamentales, pues, si bien el “objeto” (*Gegenstand*) sigue siendo enunciado y tratado como un concepto base, Wittgenstein parte en su tratado del “estado de cosas” (*Tatsache*) para argumentar sobre la estructura de la realidad y del mundo, consiguiendo con ello, por ejemplo, la idea de “mundos posibles”: renovación modal fundamental de la ontología contemporánea.

Cada uno de los capítulos aquí desarrollados tiene puntos de interés que, en realidad, ya fueron mencionados en su debido momento. Por tal motivo, me gustaría enunciar una reflexión personal sobre el qué hacer de Wittgenstein en cada uno de los problemas en ellos tratados. Mi impresión general del *Tractatus*, tras años de estudio y análisis, es que pese a parecer un libro enigmático y complicado que trata técnica y formalmente temas lógicos (entre otros), en el fondo demuestra una simpleza y concreción impresionantes; justo en eso es que puede radicar la genialidad atribuida a Wittgenstein.

El *Tractatus Logico-Philosophicus* no es un libro de lógica, es un libro de filosofía de la lógica de manera excepcional, pues en él se utilizan nociones o posturas lógicas relativamente ordinarias, básicas o fundamentales, pero se matizan, en la reflexión, sus sentidos, se les dota de un trasfondo filosófico, se construye todo un sistema del conocimiento a partir de interpretar una sintaxis lógica construida desde la crítica a las posturas de sus maestros. El *Tractatus* es, pues, un texto hermoso que no debe servir únicamente como objeto de estudio para el investigador de temas afines, sino que debe servirnos, por igual, como un ejemplo de la práctica filosófica en todos sus ámbitos y sentidos. El presente texto, orientado a esclarecer sus peldaños más complejos se acerca al tratado de Wittgenstein desde estas dos perspectivas, pues tiene la pretensión de

ayudar a su estudio formal y lo hace desde la curiosidad filosófica por comprender el pensamiento.

Referencias

- Cerezo, M. (1998). *Lenguaje y lógica en el Tractatus de Wittgenstein – Crítica interna y problemas de interpretación*. EUNSA.
- Frege, G. (1996). *Escritos filosóficos*. Crítica.
- Griffin, J. (1997). *Wittgenstein's logical Atomism*. Thoemmes Press.
- Heijenoort, J. (1967). *From Frege to Gödel – A Source Book in Mathematical Logic 1879-1931*. Harvard University Press.
- Proops, I. (2000). *Logic and Language in Wittgenstein's Tractatus*. Routledge.
- Palacios, J. (2008). *Las paradojas y la teoría de los tipos lógicos*. *Universitas Philosophica*, 50: 233-253.
- Reed, D. (2007). *The Origins of analytic Philosophy – Kant and Frege*. Continuum.
- Russell, B. (1956). *Logic and Knowledge – Essays 1901-1950*. George Allen & Unwin Ltd.
- Tarski, A., Mostowski, A., Robinson R. (1953). *Undecidable Theories*. North-Holland Publishing Company Amsterdam.
- Tarski, A. (1972). *La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica*. Nueva Visión.
- Wittgenstein, L. (1979). *Cartas a Russell, Keynes y Moore*. Taurus.
- Wittgenstein, L. (1999). *Tractatus logico-philosophicus*. Alianza.

CAPÍTULO VII

LA FIGURA DE LA ESCALERA DE WITTGENSTEIN: UNA LECTURA DEL TRACTATUS LOGICO-PHILOSOPHICUS EN AMÉRICA LATINA

*Jorge Aldo Jurado Hernández*¹

RESUMEN

Este artículo propone un recorrido por la filosofía de Ludwig Wittgenstein y por algunas de las recepciones e interpretaciones que su pensamiento ha generado en América Latina. A partir de la riqueza conceptual y temática que caracteriza su obra, se examina especialmente la forma singular en que Wittgenstein abordó los problemas filosóficos, privilegiando el análisis del lenguaje como método de

¹ Profesor-Investigador de la Academia de Filosofía e Historia de las Ideas Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Estudios de licenciatura, maestría y doctorado en filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México.

clarificación. Como eje articulador, se adopta una imagen clave del *Tractatus logico-philosophicus*: la filosofía concebida como una escalera que permite acceder a niveles “superiores” de especulación, pero que, una vez cumplida su función, debe ser dejada de lado para no entorpecer el ejercicio del pensamiento. Esta figura será empleada para reflexionar críticamente sobre el alcance y los límites del que-hacer filosófico en la tradición wittgensteiniana.

Palabras clave: Wittgenstein, escalera, lógica, lenguaje, proposiciones, forma lógica.

ABSTRACT

This article undertakes a critical exploration of Ludwig Wittgenstein’s philosophical project, with particular attention to its reception and interpretation within Latin American contexts. Emphasizing the conceptual depth and methodological specificity of Wittgenstein’s work, the study focuses on his treatment of philosophical problems through the analysis of language as a tool for clarification. Central to this reading is the metaphor of the ladder from the *Tractatus Logico-Philosophicus*, which conceptualizes philosophy as a means of ascent that must be abandoned once its purpose has been served. This image is employed as a critical framework to reflect on the possibilities and boundaries of philosophical inquiry in the Wittgensteinian tradition.

Keywords: Wittgenstein, ladder, logic, language, propositions, logical form.

I

La filosofía latinoamericana ha presentado desde hace muchas décadas el problema de la originalidad, que puede plantearse a modo de una simple interrogante: ¿hay una auténtica filosofía latinoamericana o los filósofos latinoamericanos solo se dedican a repetir las ideas

de los “héroes del pensamiento”?² Esta cuestión ha sido extraída de una visión que concibe a la filosofía latinoamericana como una mera repetidora de la filosofía europea; carente de ideas y desarrollos originales; excluida de los programas que dominan la historia de las ideas, en fin. Si bien quienes sostienen estos puntos de vista no contemplan la riqueza de pensadores latinoamericanos como Roberto Feynmann o Roberto Rojo, también apuntan a una serie de “vicios” a los que se tienen que enfrentar quienes ejercen la filosofía desde Latinoamérica. Como pregunta Carlos Pereda: ¿cuáles son algunos de los vicios que distorsionan el pensamiento latinoamericano, y cómo puede Wittgenstein ayudarnos a combatirlos? (Pereda.2010). No cabe duda de que uno de los principales vicios apunta a la marginalidad y pobreza de los países latinoamericanos en donde difícilmente puede existir una praxis filosófica exenta de limitaciones económicas. Incluso, los programas de filosofía en la educación básica y superior tienden a ser examinados con la severidad de un pragmatismo anti intelectual que cuestiona la utilidad de la filosofía. Es frecuente, además, encontrar opiniones acerca del quehacer filosófico latinoamericano, denunciando sus “vicios”:

Al primer vicio lo podemos llamar «fervor sucursalero». Sin duda, la tradición de filosofía en castellano ha sido muy pobre. De ahí la necesidad de, para formarse, acudir a otras tradiciones escritas en los tiempos modernos, en particular, en lengua inglesa, alemana o francesa. De esta manera, una corriente de pensamiento de algún país lejano suele deslumbrar en la juventud y luego, ya no se investiga más: se continúa el resto de la vida paralizado en la repetición de fórmulas que, poco a poco, van perdiendo su contenido (Pereda, 2010).

Este vicio denunciado por Pereda supone que hay una “matriz” del pensamiento filosófico, ubicada en Europa (o en Estados Unidos y Canadá), y que los países de Latinoamérica sólo se dedican a repe-

2 La figura del “héroe del pensamiento” la introduce Hegel para referirse a Descartes. Engloba una cierta forma de comprender la historia de la filosofía como una sucesión de ideas de “iluminados” que marcan el cauce del devenir histórico del pensamiento.

tir, a modo de una sucursal, los desarrollos filosóficos del primer mundo intelectual.

Otro problema importante es la difusión de las obras de otros idiomas en nuestra lengua. Quien desea iniciarse en la filosofía depende de las traducciones de las principales obras filosóficas. Esto no es exclusivo de Latinoamérica. En cualquier parte del mundo, incluyendo Europa, se depende de la fidelidad de los traductores para realizar una lectura correcta de los textos filosóficos, a menos que se posea el tiempo y la disposición de aprender griego, latín, francés, alemán e inglés – sin mencionar que los textos filosóficos fueron escritos en lenguas que poco o nada tienen que ver con las formas contemporáneas de hablar el idioma de los filósofos³.

A pesar de ello, existe un ejercicio del pensamiento filosófico en esta región que ha permitido asimilar las ideas de Wittgenstein como parte de su pensamiento y sus obras. Dada la enorme cantidad de seguidores de Wittgenstein en Latinoamérica, resulta casi imposible abarcar a todos en una exposición como la presente. Por ello, me limitaré a la presentación de algunas figuras del pensamiento wittgensteiniano que se han vuelto referentes en el mundo académico e intelectual y que nos ayudarán a comprender la riqueza conceptual de este filósofo y la forma en que su legado ha sido recibido y acrecentado desde la precariedad en que se ejerce la filosofía en los países del subcontinente latinoamericano.

3 Sin mencionar además que no es suficiente con poseer un nivel de traducción de un idioma a otro para poder abordar un texto filosófico. Hace falta además conocer el aparato conceptual del filósofo traducido. Tomemos como ejemplo lo que menciona Gadamer en el prólogo a la segunda edición de *Verdad y método* (2017): “Este es el motivo por el que el concepto de ‘juegos lingüísticos’ de L. Wittgenstein me resultó muy natural cuando tuve noticia de él.” Los traductores de la obra de Gadamer tradujeron el concepto wittgensteiniano *Sprachspiel* de una forma diferente a como la tradición filosófica en lengua hispana había hecho: juego de lenguaje. Aunque la traducción “juegos lingüísticos” pueda ser formalmente correcta, para un lector de Wittgenstein resulta totalmente alejada de lo que propone en las *Investigaciones filosóficas*: el lenguaje como una multitud de juegos de lenguaje, no como una entidad única, cerrada e inamovible, concepción crucial para la comprensión del análisis wittgensteiniano. Véase Gadamer. (2017). *Verdad y método*. Salamanca, Ediciones Sígueme. (Trad. Ana Agud Aparicio y Rafael Agapito).

El Círculo de Estudios Wittgensteinianos surge en 1999 por iniciativa del Dr. Roberto Rojo, profesor de la Universidad de Tucumán, Argentina, en torno al estudio, difusión, análisis y comprensión de la obra de Ludwig Wittgenstein, el cual ha organizado a lo largo de más de dos décadas simposiums, congresos, encuentros y jornadas académicas. Resultaría imposible relatar el número de artículos, libros y tesis profesionales que han surgido a partir de esta iniciativa. Sólo deseo recalcar que se trata de un esfuerzo por difundir la filosofía de Wittgenstein en la lengua española, convirtiéndose en un referente académico fundamental para América Latina⁴.

II

En lo que sigue nos proponemos realizar una lectura del primero y único libro publicado en vida de Wittgenstein. Sin tener la pretensión de realizar una presentación exhaustiva, nos referiremos únicamente a una figura, que nos hemos dado en llamar *la escalera de Wittgenstein*, con lo cual veremos dos lecturas posibles —la de la tradición de Cambridge y la que afirma que la respuesta se encuentra a partir de la proposición 6.40 hasta el final— que determinan la forma en que se ha recibido esta obra en México y en América Latina. La primera privilegia el carácter lógico del *Tractatus*, mientras que la segunda refuerza la convicción de que la filosofía de Wittgenstein ofrece una ética y una mística, con las particularidades que contiene la concepción wittgensteiniana tanto de una como de otra. Ambas lecturas de esta obra fundamental hallarán en la metáfora de la escalera un punto de inflexión que las hace no contradictorias.

La originalidad de Wittgenstein en el campo de la filosofía se muestra no sólo en su estilo particular de filosofar, sino también en lo que para muchos podría interpretarse como una excentricidad propia del genio. Lejos de las veleidades del mundo académico, con su interminable desfile de vanidades intelectuales, Wittgenstein qui-

4 Incluso, se han creado círculos similares en otras partes de Latinoamérica, como el Círculo Wittgensteiniano de Venezuela, dirigido por la Dra. Sabine Knabenschuh, cuyos objetivos y metas son similares al de Tucumán.

so llevar la praxis filosófica como una forma de vida⁵. Su compromiso vital con el quehacer filosófico lo llevó incluso a separarse durante dieciséis años del mundo universitario y de la filosofía profesional. Esta actitud, que sorprendió a propios y extraños, es desde mi parecer el resultado de una forma de concebir a la propia filosofía, la cual puede resumirse en la metáfora de la escalera.

6.54 Mis proposiciones esclarecen porque quien me entiende las reconoce al final como absurdas, cuando a través de ellas -sobre ellas- ha salido fuera de ellas “(Debe, pues, por así decirlo, tirar la escalera después de haber subido.)” (“*Er muss sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist*”)

Ahora bien, la palabra que utiliza Wittgenstein para referirse a escalera es *Leiter*, cuando en alemán existe también la opción de utilizar *Treppe*. La diferencia radica en que *Leiter* significa “escalera de mano”, es decir, una herramienta portátil para subir o bajar, mientras que la segunda opción se refiere a la escalera de una casa, como por ejemplo *Hintertreppe*, la escalera de servicio. Una escalera de mano es un objeto que puede conducirse de un lado a otro⁶.

Si comparamos las teorías o proposiciones filosóficas, tal como hace Wittgenstein, nos salta a la vista la crítica que él realiza, y que es congruente con uno de los vicios que señala Pereda, que presenta la filosofía latinoamericana. La mayoría de los pensadores llevan a cuestas la herramienta que los hizo “subir” a alguna parte. ¡Cuántos filósofos son incapaces de ver el mundo sin la pesada escalera del marxismo o del hegelianismo! Y en lo que se ha llamado la “lógica de las adhesiones”, muchos pensadores enarbolan una etiqueta

5 El concepto de *forma de vida* pertenece al novedoso aparato conceptual (Tomasini, 1989), y lo utiliza Wittgenstein en el sentido de resaltar las condiciones y prácticas, tanto lingüísticas como extra-lingüísticas, que le otorgan significatividad a una palabra. Cuando afirmo que para el filósofo vienés la filosofía era una “forma de vida”, lo hago con el propósito de resaltar el compromiso intelectual que la actividad filosófica representaba para él.

6 Aunque también se utilice *Leiter* para designar a la escalera que conduce por el exterior de un piso a otro, o a la escalera de unas camas literas.

que los convierte en adeptos de las corrientes más conocidas de la filosofía del siglo XX. Así, tenemos fenomenólogos, filósofos analíticos o estructuralistas que, pese a que los problemas socio-históricos que dieron origen a esas reflexiones ya han quedado muy atrás, no dejan de revivirlas a partir de la colocación de algún prefijo que los vuelve filosóficamente vigentes. Así, tenemos neo-kantianos, pos-estructuralistas, posmodernos o decoloniales, sin omitir epítetos que muchos usan pero pocos comprenden, como el término “deconstrucción”. Sobran los ejemplos de discípulos que pueblan las aulas cargando esa pesada losa con la que subieron, suponiendo que hayan llegado con ella a alguna parte.

Ahora bien, Wittgenstein no soslaya las ideas filosóficas que nos ayudan a subir o descender de un lugar en el que nos encontremos. Lo que denuncia es el carácter inútil de cargar con esa escalera todo el tiempo. Para él es clara la inutilidad de cargar con la herramienta que nos ayudó a subir alguna vez. ¡Qué absurdo podría parecernos un albañil que cargase su escalera durante toda la construcción! Una vez que se ha utilizado, la esclera debe guardarse, prestarse o, como en el caso de Wittgenstein, tirarse una vez que se ha hecho uso de ella, porque cuando queremos volver a usarla, ya no nos sirve más. Si ya se ha subido un piso, nada nos garantiza que la misma escalera sirva para acceder a otros niveles. Debe, pues, entonces desecharse.

Como dice Karl Popper, cuando alguien emprende la lectura de los grandes textos filosóficos se percata de que están llenos de sinsentidos. Parece ser que la filosofía se nutre de los sinsentidos verosímiles que provoca el lenguaje. Me explico: Wittgenstein, inmerso en su singular biografía intelectual, pues en vida publicó un solo libro, a saber, el *Tractatus logico-philosophicus*, con el cual alcanzó el reconocimiento y prestigio entre los intelectuales de Cambridge⁷, está plenamente consciente de la convicción que permea toda su obra: “Los problemas de la filosofía son básicamente

7 Russell elogió mucho el primer libro de Wittgenstein, afirmando que con este dio por finalizados los problemas de la filosofía: “El *Tractatus lógico-philosophicus* del profesor Wittgenstein intenta, consígallo o no, llegar a la verdad última de las materias que trata, y

incomprensiones de la lógica del lenguaje.” (Lanza, 2022). Sin embargo, hay que tener claro que lo que Wittgenstein plantea como “lógica” implica no sólo el *organon* con el que alcanzamos la verdad, de acuerdo con la concepción tradicional de la misma. Así:

En la concepción estándar de la lógica, ésta básicamente se compone de cálculos, de sistemas formales, dentro de los cuales se efectúan deducciones y en relación con las cuales se prueban diversas propiedades. Pero (...) no es nada así de lo que aquí habla Wittgenstein. Aquí él claramente está vinculando el reino de lo lógico con el reino de lo factual, la lógica con la factualidad. O sea, Wittgenstein quiere decirnos algo acerca de la realidad cuando ésta es enfocada desde la perspectiva de la lógica, esto es, desde el punto de vista más abstracto posible (Tomasini, 2017).

Y la relación que existe entre la lógica y el mundo está atravesada por el lenguaje. Si el lenguaje es capaz de representar el mundo es porque comparten ambos una misma estructura, que Wittgenstein llamó *forma lógica*. Es decir, existe algo en común entre el lenguaje y el mundo que permite que uno sea el reflejo del otro. Ambos comparten una misma estructura, sin la cual sería imposible que el lenguaje significara algo. De esta manera, como dice Pérez Gay:

No existe un sujeto que se encuentre por encima de la lógica, mucho menos alguien que piense ilógicamente. La idea del sujeto sale sobrando, o más exactamente: la actividad filosófica se encarga de eliminarla. El fin de la filosofía es la destrucción de la subjetividad gracias a la exactitud de la lógica. El sujeto empírico no es el autor de la filosofía, porque la filosofía no puede explicarse psicológicamente. (Pérez Gay, José María. 2010)⁸.

merece por su intento, objeto y profundidad, se le considere un acontecimiento de suma importancia en el mundo filosófico. Partiendo de los principios del simbolismo y de las relaciones necesarias entre las palabras y las cosas en cualquier lenguaje, aplica el resultado de esta investigación a las varias ramas de la filosofía tradicional, mostrando en cada caso cómo la filosofía tradicional y las soluciones tradicionales proceden de la ignorancia de los principios del simbolismo y del mal uso del lenguaje.” (Russell, 1921; 2010).

Mas no se trata de la lógica “tradicional”, compuesta por reglas de silogismos rígidas que conforman los planes de estudio de bachillerato y que durante muchas décadas fueron parte de la formación básica de ese nivel⁹. La lógica de la que habla Wittgenstein es “lo que llena al mundo” (*Tractatus*, 5.61), es decir, la esencia misma de la realidad. Esto está en consonancia con la llamada “teoría pictórica”, según la cual la proposición es un “retrato” de un hecho y en el mundo solo existen hechos. El lenguaje tiene como función principal “retratar” el mundo. Es aquí donde surgen para Wittgenstein los problemas filosóficos: de la incomprensión de la lógica del lenguaje, lo que hace posible que construcciones del tipo “lo bello es idéntico a lo bueno” o “lo Real es un en-sí”, parezcan tener un significado, pero si las analizamos lógicamente, nos daremos cuenta de que no significan ningún hecho del mundo.

Una vez que Wittgenstein cree haber alcanzado la preclaridad suficiente para *desmontar* lógicamente los problemas filosóficos, aparece la metáfora de la escalera. La figura de la escalera es una metáfora acerca de cuál es el sentido y la utilidad de la filosofía de Wittgenstein, tal como él la concebía. O, mejor dicho, de la naturaleza y propósito del quehacer filosófico *tal como él pensaba que debía utilizarse su propia filosofía*: “Mis proposiciones son esclarecedoras de este modo; que quien me comprende acaba por reconocer que carecen de sentido, siempre que el que comprenda haya salido a través de ellas fuera de ellas. (Debe, pues, por así decirlo, tirar la escalera después de haber subido.” Con esto, Wittgenstein resume concretamente lo que debería ser la forma correcta de filosofar. Ahora bien, ante esta lectura podemos plantear al menos dos interrogantes:

8 En este sentido, Bertrand Russell critica la idea de una filosofía basada en la subjetividad. Para Russell, el *cogito* cartesiano se precipita al concluir que el sujeto que piensa es lo único que sabemos con certeza que existe. En realidad, sólo existen los datos de los sentidos (*sense-data*) y el “yo” es una ficción lógica. (Russell. 1991).

9 En el plan de estudios de la Preparatoria Nacional fueron famosos los textos de Eli de Gortari: *Iniciación a la lógica* (1969), *La ciencia de la lógica* (1950), y otros más que contribuyeron a alejar de esta materia a muchas jóvenes mentes.

1.- ¿Por qué quien comprende sus propias proposiciones acaba por reconocer que carecen de sentido? La condición de que *siempre y cuando haya salido de ellas a través de ellas* no esclarece porqué su propio quehacer filosófico acaba por carecer de sentido.

2.- ¿Cómo entender, entonces, el *tirar la escalera después de haber subido*?

Esclarecer estas dos preguntas es lo que realizaremos a continuación¹⁰. Su aclaración contribuirá a comprender el alcance que ha tenido la filosofía de Wittgenstein en México y en América Latina. Sobre todo, tratándose de un texto tan complejo y perfectamente acabado, del cual, un lector desapercibido, podría encontrar incomprensible, si no se lee con atención. Ahora bien, sostenemos que justamente es en las proposiciones que van desde la 6.4 hasta el final, se encuentra el sentido ulterior del *Tractatus lógico-philosophicus*, donde cobra forma la finalidad de la lógica y la filosofía y donde se formula, justamente, la escalera de Wittgenstein.

Queda claro entonces que hablar de la filosofía de Wittgenstein es hablar de uno de los filósofos más importantes del siglo XX, que tuvo el valor de ser consecuente con sus propias ideas, ya que, después de haber construido una filosofía que inspiró a importantes corrientes del análisis lógico del lenguaje (*inter alia*, el Círculo de Viena), abandonó la filosofía por más de 16 años. Es decir, tiró la escalera después de haber subido por ella.

Tras este exilio filosófico, regresó a Cambridge para iniciar una filosofía que en muchos aspectos difería de la filosofía de su primera obra, única que publicó en vida¹¹. El resultado de sus investigaciones pos-tractarianas es una gran cantidad de escritos que se fueron publicando después de la muerte de Wittgenstein. El más

10 Esta metáfora fue retomada por Umberto Eco en *El nombre de la rosa*, obra en la que alude sin citar la figura de la escalera que hay que tirar después de haber subido por ella. Asimismo, ha sido trabajada por otros filósofos en América Latina, específicamente en México, e. g. García-Salcedo, Javier (2015), quien realiza en su artículo un análisis de la metafísica en el *Tractatus*.

11 “El hecho más sorprendente de tal creación consiste en haber elaborado dos filosofías diferentes, una en el *Tractatus lógico-philosophicus*, publicado en 1921, y la otra en las *Investigaciones filosóficas*, que aparecieron en 1953.” Pears, David. (1973). *Wittgenstein*.

importante es la obra que llamaron las *Investigaciones filosóficas*, que en realidad originalmente iba a ser parte de una obra mucho más grande y ambiciosa que se llamaría *Filosofía de las matemáticas* (Pears, 1973)¹².

El cambio radical que significó las ideas contenidas en las *Investigaciones Filosóficas*, causó, en gran medida, que se comenzara a hablar del “primer” y “segundo” Wittgenstein, como si un mismo pensador fuera el autor de dos filosofías distintas, que hubiera cambiado radicalmente de postura y que, incluso, su segunda filosofía contradijera o soslayara la primera. Esta postura resulta particularmente frustrante, pues, de ser correcta, implicaría, para los que se han tomado la molestia y el gran esfuerzo que representa leer y comprender las ideas del *Tractatus*, una pérdida de tiempo y valioso esfuerzo intelectual.

Ahora bien, sostengo que la cuestión anterior puede rebatirse sólo si realizamos el esfuerzo de seguir la trayectoria intelectual de Wittgenstein, desde el *Tractatus* hasta las *Investigaciones*. Es justamente lo contrario: después de realizar un ejercicio de elucidación y comprensión, tendremos claras varias cosas:

Primero: La ruptura de la segunda filosofía de Wittgenstein con la primera no es total. Si consideramos cómo concibe el saber filosófico de la tradición filosófica tradicional, la crítica de ambas fases del pensador vienés es feroz. Aunque por razones distintas, Wittgenstein siempre consideró que los llamados “problemas” de la filosofía no eran auténticos problemas. De hecho, en el *Tracta-*

Barcelona, editorial Grijalbo. Col. “Maestros del pensamiento contemporáneo.” (Trad. José Planells)

12 Un ejemplo que resulta esclarecedor de la recepción de la obra de Wittgenstein y la forma en que fue asimilada en nuestro país en particular, y en América Latina en general, se muestra en el siguiente hecho concreto: Luis Villoro realiza en su obra *Crear, saber, conocer*, (1982) un análisis de las *Investigaciones Filosóficas* utilizando su aparato conceptual para elucidar estos conceptos epistémicos. Lo que resulta interesante para la forma en que se filosofa en nuestra región es el hecho de que las *Investigaciones y Sobre la certeza* fueron traducidas varios años después de que Villoro publicara su libro, dando pie a discusiones en las que los lectores no tenían oportunidad de contrastar su punto de vista con el de Villoro, ya que desconocían los textos de Wittgenstein a los que hacía alusión, debido a que se encontraban sin traducir al español.

tus consideró que había “resuelto” los principales cuestionamientos que surgen en la filosofía. En parte debido a que no había habido un “análisis lógico”, o bien, no habían sido considerados desde una perspectiva lógica (Tomasini, 2017). En la etapa de las *Investigaciones*, los problemas filosóficos no se resuelven, sino que se disuelven por el análisis de la “gramática profunda” (*Tiefen Grammatik*).

Segundo: En ambos periodos, la filosofía no sólo debe rechazar la forma tradicional de la labor filosófica, sino que se convierte en una praxis, esto es, un ejercicio cotidiano de abordar los problemas de la filosofía. El abordaje en ambos periodos ciertamente es distinto. Pero coinciden en negar la validez de los problemas filosóficos tradicionales.

Debemos recordar que el esfuerzo que Wittgenstein realiza ya ha tenido un parangón semejante. Si nos remontamos a Platón, por ejemplo, podemos observar que el ateniense fue el principal crítico de su propia filosofía. En la *República* (que puede considerarse como su diálogo más importante) establece los principios que rigen el universo ontológico platónico, siendo la idea del Bien el eje principal de su concepción del mundo, y el mundo de las Ideas el eje rector de su ontología. A pesar de ello, escribe después el diálogo llamado *Parménides*, el cual es célebre no sólo por conjuntar a una importante cantidad de filósofos griegos de la antigüedad (Parménides y su discípulo Zenón, el propio Sócrates muy joven, e incluso Aristóteles), sino por constituir la principal objeción al planteamiento platónico plasmado en la *República*, al plantear la conocida “paradoja del tercer hombre” (Platón, 2012) y (Gilbert, 1967).

La actitud que muestra la metáfora de la escalera puede también apreciarse en las obras posteriores al *Tractatus*, en las que Wittgenstein se afanó siempre por impulsar a sus alumnos y a sus lectores en general a pensar por sí mismos. Así, en el prólogo a las *Investigaciones Filosóficas*, leemos:

Que este trabajo, en su miseria y en la oscuridad de este tiempo, esté destinado a arrojar luz en un cerebro u otro, no es imposible; pero ciertamente no es probable.

No quisiera con mi escrito ahorrarles a otros el pensar, sino, si fuera posible, estimular a alguien a tener pensamientos propios. Me hubiera gustado producir un buen libro. Eso no ha sucedido; pero ya pasó el tiempo en que yo podría haberlo mejorado.

Aparte de la modestia sorprendente que tiene para con su libro, llama poderosamente la atención el afán que persigue: no ahorrarle a nadie el trabajo de pensar, sino estimular a otros a tener pensamientos propios. Otro ejemplo que muestra esta actitud lo tenemos en la nota que Wittgenstein dirige a Russell cuando le manda un ejemplar de los *Cuadernos azul y marrón*:

Hace dos años, o cosa así, le prometí enviarle un manuscrito mío. Pues bien, el que le envío hoy no es ese manuscrito. Estoy dándole vueltas todavía y Dios sabe si llegaré a publicarlo nunca, entero o parte de él. Pero hace dos años di algunas conferencias en Cambridge y dicté algunas notas a mis alumnos para que pudiesen tener algo que llevarse a casa, si no en los cerebros, por lo menos en las manos.

La ironía de Wittgenstein nos ofrece una lección a todos los que nos dedicamos a transmitir el saber filosófico: lo realmente importante es que nuestros estudiantes se lleven algo en los cerebros, no en las manos. Wittgenstein insta siempre a pensar por nosotros mismos, a abandonar la superficialidad y la pereza intelectual para llegar al fondo de las cuestiones más acuciantes de la filosofía, sin caer en los excesos de la metafísica tradicional, que aún admite como válidos ciertos problemas que datan de los primeros tiempos de la filosofía. Los análisis que realiza Wittgenstein nos demuestran lo poco que se ha hecho para dar por terminados los problemas tradicionales de la filosofía y lo difícil que resulta pensar por nosotros mismos.

III

El pensamiento de Wittgenstein, tanto en su primer periodo como en el segundo, han tenido una recepción en Latinoamérica que, si bien tiene fervorosos adherentes, no deja de presentar el problema

de la indiferencia sistemática. Como dice Tomasini: “Esta conclusión encaja muy bien con el hecho, casi fantástico, de que en la cultura filosófica contemporánea Wittgenstein sea un pensador no refutado todavía, formalmente alabado, pero sistemáticamente ignorado” (Tomasini. 2016). Así, vemos que los vicios que denuncia Pereda: el fervor sucursalero, el afán de novedades y el entusiasmo nacionalista, no necesariamente se han arraigado en las formas de filosofar en toda América Latina. Basta con observar el ejemplo de la recepción que la obra de Wittgenstein ha tenido en México, Argentina, Colombia y Venezuela, con el enorme esfuerzo intelectual que representa el problema de su traducción, para darnos cuenta de que hay una interpretación que no sólo es repetición infecunda de la obra de Wittgenstein, ya que, recuperando de nuevo a Tomasini, la maquinaria filosófica sigue operando, a pesar de que Wittgenstein demostró que el funcionamiento de esa máquina es imposible. Se siguen planteando los mismos problemas tradicionales en filosofía, se continúa asumiendo que los anhelos de sentido de la vida humana y los ancestrales cuestionamientos sobre el origen de todas las cosas, siguen intactos a pesar de que fueron planteados por primera vez hace más de dos mil quinientos años. Pero gracias a la recepción y difusión de su obra, Wittgenstein se ha convertido en un referente para la comprensión de los problemas filosóficos y la adopción de nuevas maneras de pensar en filosofía en nuestra América.

Referencias

- Gadamer, H.-G. (2017). *Verdad y método* (Vol. 1, A. Aguad Aparicio & R. de Agapito, Trads.). Ediciones Sígueme.
- García-Salcedo, J. (2015). La escalera de Wittgenstein. *Estudios*, 13(112), primavera. Instituto Tecnológico Autónomo de México (ITAM).
- Garmendia, S. (2014). *Lenguaje y realidad en el Tractatus de Wittgenstein*. EDUNT.
- Hintikka, J. (1999). *Sobre Wittgenstein*. Wadsworth Publishing Co.
- Lanza, H. (2022). *Introducción a Wittgenstein*. Editorial Gredos.
- Monk, R. (2002). *Wittgenstein: Biografía de un genio*. Editorial Anagrama.

- Mounce, H. O. (2007). *Introducción al Tractatus de Wittgenstein* (3.ª ed.). Editorial Tecnos.
- Pears, D. (1973). *Wittgenstein*. Editorial Grijalbo.
- Pérez Gay, J. M. (2010). *Las Investigaciones Filosóficas de Wittgenstein*. Nexos. <https://www.nexos.com.mx/?p=5240>
- Pereda, C. (2010). *Wittgenstein y el pensamiento de América Latina*. <https://file.example/alejandracasas+2d.pdf>
- Rodríguez Rodríguez, C. (s.f.). *Alejandro Tomasini, lector de Wittgenstein en México*. Universidad de Santo Tomás. <https://revistas.usantotomas.edu.co/index.php/cfla/article/view/2230>
- Rojo, R. (2011). *Laberintos wittgensteinianos*. EDUNT.
- Rojo, R. (Coord.). (2006). *Homenaje a Wittgenstein* [Número extraordinario]. *Theoría: Revista del Departamento de Filosofía*, Universidad Nacional de Tucumán, Facultad de Filosofía y Letras.
- Ryle, G. (1967). *Plato's progress*. Cambridge University Press.
- Tomasini Bassols, A. (2017). *Explicando el Tractatus: Una introducción a la primera filosofía de Wittgenstein* (2.ª ed.). Editorial Herder.
- Tomasini Bassols, A. (Coord.). (2016). *Wittgenstein y sus críticos*. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Tomasini Bassols, A. (2004). *Lenguaje y antimetafísica*. Plaza & Janés.
- Tomasini Bassols, A. (1996). *Enigmas filosóficos y filosofía wittgensteiniana*. Editorial Cereza.
- Tomasini Bassols, A. (1989). *El pensamiento del último Wittgenstein*. Editorial Trillas.
- Toulin y Janik (1974). *La Viena de Wittgenstein*. España, editorial Taurus.
- Von Wright, G. H. (2004). *Retrato del joven Wittgenstein*. Editorial Tecnos.
- Wittgenstein, L. (2017). *Tractatus logico-philosophicus* (J. Muñoz & I. Reguera, Trans.). Editorial Gredos. Colección Grandes Obras del Pensamiento.
- Wittgenstein, L. (1976). *Los cuadernos azul y marrón*. Editorial Tecnos.
- Wittgenstein, L. (s.f.). *Ocasiones filosóficas (1912-1951)*. Editorial Cátedra.
- Wittgenstein, L. (1989). *Investigaciones filosóficas* (U. Moulines, Trad.). UNAM-Instituto de Investigaciones Filosóficas-Crítica.
- Wittgenstein, L., Tomasini B., A., Beuchot P., M., Álvarez O., F., & Sala, J. F. A. (1991). *Homenaje a Wittgenstein* (Cuaderno de Filosofía No. 15). Universidad Iberoamericana.

CAPITULO VIII

AMÉRICA, DESPUÉS DE CAVELL, DESPUÉS DE WITTGENSTEIN— APUNTES PARA UN ENSAYO¹

*David Barreto*²

“The everyday is what we cannot but aspire to, since it appears to us as lost to us.”
—Stanley Cavell, *In Quest of the Ordinary*, 171³.

RESUMEN

El ensayo explora la compleja noción de América desde una perspectiva filosófica, tomando como referencia a Stanley Cavell, Ludwig

1 Este ensayo es el primer abordaje crítico que presento sobre la idea de América, una noción en la que vengo trabajando desde hace algún tiempo. Maryangel Mesa Romero, Jorge Izquierdo, Tamara Segura, Amalia Parish, así como los estudiantes del seminario *América* en la UDLA, han sido interlocutores fundamentales en estas reflexiones iniciales del proyecto *Specters of América*. Agradezco también a los editores de este volumen sobre Wittgenstein por incluir este acercamiento a la idea de América. Este ensayo está dedicado a Paz y Mila, quienes me inspiran cada día a imaginar lo que significa *América*, en su dimensión geográfica y espiritual.

2 Universidad de las Américas, sede Ecuador

3 “Lo cotidiano es aquello a lo que no podemos sino aspirar, porque se nos revela como perdido”.

Wittgenstein y pensadores (latino) americanos como José Lezama Lima. Examina cómo América, tanto como concepto como entidad geográfica, representa un estado constante de devenir, marcado por la hibridez, la ambigüedad y el juego entre identidad y diferencia. El trabajo critica los marcos metafísicos que buscan definir América dentro de rígidos paradigmas eurocéntricos, abogando en cambio por una comprensión más fluida y dinámica, inspirada en el enfoque de Cavell sobre lo cotidiano y la cotidianidad. A través de discusiones sobre intersecciones históricas y lingüísticas, se aborda la ‘afasia’ fundacional que caracteriza la identidad de América, subrayando la necesidad de re-conocer en lugar de simplemente reconocer.

Palabras claves: América, Hibridez, Cotidianidad, Afasia, Metafísica

ABSTRACT

The paper explores the complex notion of America through a philosophical lens, drawing from Stanley Cavell, Ludwig Wittgenstein, and Latin American thinkers like José Lezama Lima. It examines how America, both as a concept and a geographical entity, embodies a constant state of becoming, marked by hybridity, ambiguity, and the interplay between identity and difference. The paper critiques the metaphysical frameworks that seek to define America within rigid, Eurocentric paradigms, advocating instead for a more fluid and dynamic understanding inspired by Cavell's focus on the ordinary and everyday life. Through discussions on historical and linguistic intersections, it engages with the foundational ‘aphasia’ that characterizes America's identity, emphasizing the necessity of re-cognition rather than mere recognition.

Keywords: America, Hybridity, Ordinary, Aphasia, Metaphysics

1

América está siempre más allá, que es más acá, de sí misma. Su porosidad conceptual, a menudo borrosa e intransigente, nombra una aporía. Esto es, un *impasse*, una paradoja y una ambigüedad infranqueables que bosquejan un imaginario —en el sentido que le da Charles Taylor al término—, o un paradigma —según lo entiende, en cambio, Thomas Kuhn—, que da forma a lo que propiamente imaginamos es América. América, quiero decir, para cada uno de nosotros —nosotros *americanos*, vale aclarar, sea lo que fuere lo que esta palabra designe—, una idea que está desde sus orígenes inscrita en y desde diversas, cuando no contradictorias y polémicas, orientaciones ontológicas, históricas y políticas, uno podría decir incluso metafísicas. ¿Metafísicas? Para cualquier lector de Wittgenstein esta afirmación debe causar cierto escozor o sospecha porque es precisamente el despojo, esto es, la desmantelación de la metafísica (que no su consumación teórica, territorio más bien de Heidegger quien sueña que en su palabra la metafísica del Ser se completa, por lo que solo nos quedaría esperar el advenimiento —uno estaría justificado en llamarlo mesiánico, en todo caso escatológico, sin duda místico— del poetizar, paso previo para la (imposible—de ahí su gozo) llegada de los dioses), uno de sus principales objetivos⁴. Pero leer en las *Investigaciones filosóficas* la idea de que hay que deshacerse de la metafísica, como si soplara uno un castillo de naipes, para no incurrir en extravagancias y errores teóricos, es una cosa; ponerlo en práctica, descenderlo al orden de lo cotidiano, es una cosa muy distinta⁵. En pocas líneas, este es el estado de la cuestión. Mi tarea

4 Como digo, este ensayo es mi primera aproximación seria en torno a la idea de América. Sin embargo, las inquietudes están presentes ya en mi primer proyecto que está publicado en varios artículos y en el libro *Contra la nostalgia. San Juan de la Cruz y los orígenes de la lírica*, publicado en 2024. En la primera parte de ese ensayo exploro los vínculos entre Heidegger y cierta poesía en la tardía modernidad euroamericana.

5 Pienso, claro, en la idea de Wittgenstein del fragmento §116 de las *Investigaciones filosóficas* a la que volveremos adelante. Esto escribe Cavell (2005) al respecto: “Their sense of returning words from their metaphysical to their everyday use is driven by a sense of a human dissatisfaction with words (not as it were solely a philosophical dissatisfaction) in which an effort to transcend or to purify speech ends by depriving

en este ensayo será, en la posibilidad de mis capacidades y conocimiento en este momento, mostrar algunas pistas para pensar América sin ninguna imposición metafísica⁶.

2

Empecemos diciendo que la distancia entre la teoría y la práctica, y la posibilidad ética de que el aprendizaje se dé en la forma de prácticas o hábitos (en un sentido que ya era claro para Aristóteles, por ejemplo en la *Ética a Nicómaco*) y se haga parte integral de la experiencia en el orden de lo ordinario, es orientativa de este ensayo porque considero que ahí reside la inquietante fuerza del reconocimiento (*acknowledgment*) de lo cotidiano, elemento que es, si es que no el principal, sí por lo menos uno de los temas cruciales en la obra de Stanley Cavell. ¿Quién es Cavell? Con diferencia, es el pensador que con más agudeza y rigor se dedicó en Estados Unidos al estudio de lo que significa ser americano —para él inicialmente en el sentido de estadounidense, aunque su estrategia teórica puede y debe ser ampliada al ámbito hemisférico, como aquí lo hago— a partir de su estrecha relación con el pensamiento de Wittgenstein, y producto sin duda de sentirse desde siempre una figura incómoda tanto para su entorno más íntimo —familia de inmigrantes judíos llegados a Atlanta, Georgia, antes de la Segunda Guerra Mundial, elemento que, según escribe en distintos lugares, será decisivo en su aproximación a la filosofía en la que interviene como si él mismo fuera extranjero (*sojourner* es la palabra que Henry David Thoreau

the human speaker of a voice in what becomes his (or, differently, her) fantasy of knowledge, a characterization I have given of what happens in skepticism” (p. 15). [“Su sentido de devolver las palabras de su uso metafísico a su uso cotidiano se impulsa por un sentido de insatisfacción humana con las palabras (no exclusivamente una insatisfacción filosófica) en la que un esfuerzo por trascender o purificar el discurso termina privando al hablante humano de una voz en lo que se convierte en su fantasía de conocimiento, una caracterización que he dado de lo que sucede en el escepticismo”].

- 6 Esta última frase está inspirada en esta del filósofo americano John Haugeland (2000): “The challenge is as much to spell out what this could mean as to make a case for it” (p. 209). El ensayo de donde vienen estas palabras es “Mind Embodied and Embedded”, que he tenido en todo momento presente al escribir estas páginas.

escoge para describir esta idea⁷), a pesar de que nació en América y se doctoró y trabajó toda su vida en Harvard—, como para el ambiente filosófico americano en la segunda mitad del siglo veinte hasta su muerte, en 2018.

Lo que en estas páginas propongo es sencillo. En una palabra, observar cómo en la distancia crítica entre teoría y práctica Cavell (después de Wittgenstein y después de Emerson y Thoreau) realiza una de las más ambiciosas interpretaciones teóricas de lo que significa hacer filosofía en el presente —esto es, reconocer los matices y los pliegues de lo ordinario, del régimen de lo cotidiano, para reconocerse especularmente a su vez en él, del que forma parte inextricable—. Claro que esto, aunque puede sonar muy bien, nos debe forzar a reflexionar: ¿cómo llevarlo a la práctica? Porque la lección de Wittgenstein, y después Cavell, es precisamente llevar el ámbito teórico a la posibilidad que encierra o puede encerrar la novedad contingente del (de un) nuevo día. Esto es más que un acertijo semántico o un guiño lúdico. Piénsese que no es casualidad que su última colección de ensayos publicada en vida lleve por nombre esta enigmática frase del último Nietzsche: *Filosofía el día después de mañana* —*Philosophy the Day After Tomorrow*—.

La mañana no es necesariamente la expectativa del futuro, sino la realización del día. Como dice Emerson, siempre hay un amanecer al mediodía. Hay, entonces, más día que solamente el amanecer. Todo esto lo tomo como la advertencia de que —al menos en América, donde todo amanece como nuevo—, cada día es el único día. Al día le sucede el día, pero solamente —si lo recono-

7 Según explica Cavell (1981) en su libro sobre Thoreau —*The Senses of Walden*—, éste “learned there [i.e. Walden, Massachusetts] how to sojourn, i.e., spend his day. That life on earth is a test and a sojourn is hardly news. We merely sometimes forget what a land of pilgrims means, or forget to discover it” [“Aprendió allí [es decir, en Walden, Massachusetts] cómo hacer una estancia, es decir, pasar su día. Que la vida en la Tierra es una prueba y una estancia apenas es novedad. A veces simplemente olvidamos lo que significa una tierra de peregrinos, u olvidamos descubrirlo”] (p. 52). *Sojourner*, en este sentido, viene a significar ser forastero o peregrino. Que en América todos somos peregrinos lo prueba el hecho de que nunca se termina de llegar, o de descubrir, o de conocer este espacio gnóstico (véase más adelante) que es como José Lezama Lima llama este territorio espiritual.

ceмос— podemos dar cuenta de cada día: que empieza y termina en sí mismo. Esto es especialmente relevante en América, donde, como dice Emerson, “Around each circle another may be drawn”⁸ (Cavell, 2006, p. 121).

La tarea (*the task*) de reconocer el día no es, sin embargo, fácil, nos dice una y otra vez Cavell, por lo que, al menos en el sentido de filosofía que a él le interesa practicar y generar, cuya designación a veces puede caer bajo la nomenclatura de “filosofía de lo ordinario” o “filosofía del lenguaje”, la idea es por lo menos consentir la preponderancia vital de aquello que nos rodea y que, precisamente por su fatal proximidad, se nos presenta como perdida, camuflada en la invisibilidad de lo que está a la mano. Escribe Cavell (1988) en *In Quest of the Ordinary*:

So the everyday is not merely one topic among others that philosophers might take an interest in, but one that a philosopher is fated to an interest in so long as he or she seeks a certain kind of response to the threat of skepticism. (It is a response that would regard science not as constituting an answer to skepticism but rather, taken as an answer, as a continuation of skepticism—as if the mad scientist in us is the double of the mad skeptic.) The everyday is what we cannot but aspire to, since it appears to us as lost to us. ... That is, there is nothing beyond the succession of each and every day; and grasping a day, accepting the everyday, the ordinary, is not a given but a task. This is also why Emerson says, ‘Give me insight into today, and you may have the antique and future worlds.’ His words have the rhetoric of a bargain, or a prayer, as in ‘Give us this day our daily bread’; it is not something to take for granted (p. 171)⁹.

8 “Alrededor de cada círculo otro puede dibujarse”.

9 “Entonces, lo cotidiano no es simplemente un tema entre otros que los filósofos podrían encontrar interesante, sino uno en el que un filósofo está destinado a estar interesado siempre que busque un cierto tipo de respuesta a la amenaza del escepticismo. (Es una respuesta que consideraría a la ciencia no como constitutiva de una respuesta al escepticismo, sino más bien, tomada como respuesta, como una continuación del escepticismo, como si el científico loco en nosotros fuera el doble del escéptico loco). Lo cotidiano es a lo que no podemos dejar de aspirar, ya que nos aparece como perdido para nosotros. ... Es decir, no hay nada más allá de la sucesión de cada día; y comprender un día, aceptar lo cotidiano, lo ordinario, no es algo dado sino una tarea. Por eso

Me parece clara la relevancia que tiene Wittgenstein para el pensamiento de Cavell, incluso en estas pocas líneas que, de un modo paradigmático, dan cuenta de algunas de las preocupaciones del corpus de Cavell: entre ellas hay que destacar lo que llama la *amenaza del escepticismo*. ¿Qué significa la amenaza del escepticismo? Tradicionalmente ha sido tomado como aquella disposición escéptica que puede llegar a dudar incluso de la mente, de la existencia, de los otros. Ante esta amenaza, que Cavell afirma gravita en el corazón de la modernidad, éste, después de Wittgenstein, opone la idea del reconocimiento. Esto no es solo conocer nuevamente, sino prestar atención al extraño que todos somos—al forastero, al extranjero, al inmigrante. Como escribe Toril Moi (2017) en un agudo estudio sobre la obra de Cavell, *Revolution of the Ordinary: Literary Studies after Wittgenstein, Austin, and Cavell*:

Cavell introduces the concept of “acknowledgment” in a discussion of skepticism of other minds. The question is how I can know what another human being is thinking, feeling, sensing. The skeptic holds that we can’t ever know this with certainty. Cavell agrees that the skeptic has a strong position. On what criteria could I be 100 percent certain that I know what is going on inside another human being? Of course I can’t feel his pain the way he does. Of course he could be faking his symptoms. Yet Cavell balks at the seemingly inevitable skeptical conclusion: that it follows that I can never know another human being. To understand what it is to know another, Cavell argues, we need to shift our frame and break with the skeptic’s picture of human beings. . . . Acknowledgment is not an operation a subject performs on an object, and its goal is not scientific certainty. If the other’s expressions, actions, behavior amount to a claim on us, to respond to that claim is to establish between us a kind of community based on the recognition of our separateness. To acknowledge your expressions and behavior is to

Emerson dice: ‘Dame visión para hoy y podrás tener los mundos antiguos y futuros’. Sus palabras tienen la retórica de un truco o una oración, como en ‘Danos hoy nuestro pan de cada día’; no es algo que se dé por sentado”.

show that I understand how it is with you. In all these ways acknowledgment 'goes beyond' knowledge (pp. 205-208)¹⁰.

Como dice Cavell —lo parafraseo—, no existe nada más allá de la sucesión de cada y todo día, pero advertir un día, aceptar lo cotidiano, lo ordinario, no nos es dado de antemano, sino que es una tarea reconocerlo. A lo mejor, y esto lo añado yo, aunque sé que Cavell lo piensa en innumerables sitios, reconocer lo cotidiano, y a nosotros como un ente más entre los entes, sea la labor más urgente, y la más difícil, de la filosofía si queremos que ésta tenga alguna relevancia para el presente, cuando —por decir algo harto conocido— en más y más universidades en todo el continente americano comienzan a eliminarse programas de humanidades donde la filosofía es escasamente apreciada.

Pero hay un segundo elemento que ha hecho de mi interés en Cavell un punto central de mi trabajo académico la última década, y esto tiene que ver con que, de forma inextricable a su reflexión teórica en torno a lo cotidiano, se encuentra su sostenida meditación crítica sobre América. Si, como se dice en la cita anterior, la cotidianeidad es algo a lo que no podemos sino aspirar siendo que ésta se nos aparece como perdida, América —propongo— adque-

10 "Cavell introduce el concepto de 'reconocimiento' en una discusión sobre el escepticismo de las mentes ajenas. La pregunta es cómo puedo saber qué está pensando, sintiendo o percibiendo otra persona. El escéptico sostiene que nunca podemos conocer esto con certeza. Cavell está de acuerdo en que el escéptico tiene una posición fuerte. ¿Según qué criterios podría estar 100 por ciento seguro de que sé lo que está sucediendo dentro de otra persona? Por supuesto, no puedo sentir su dolor de la misma manera que él. Por supuesto, podría estar fingiendo sus síntomas. Sin embargo, Cavell se opone a la conclusión escéptica aparentemente inevitable: que se sigue que nunca puedo conocer a otra persona. Para entender lo que significa conocer a otro, Cavell argumenta que necesitamos cambiar nuestro enfoque y romper con la imagen escéptica de los seres humanos. ... El 'reconocimiento' no es una operación que un sujeto realiza sobre un objeto, y su objetivo no es la certeza científica. Si las expresiones, acciones y comportamiento del otro representan un reclamo sobre nosotros, responder a ese reclamo es establecer entre nosotros una especie de comunidad basada en el reconocimiento de nuestra individualidad. Reconocer tus expresiones y comportamiento es mostrar que entiendo cómo estás. De todas estas maneras, el 'reconocimiento' va más allá del conocimiento".

re en el pensamiento de Cavell una densidad semejante y aparece, pese a su proximidad vital, como una categoría vaporosa, espectral, perdida pues, y es nuestra tarea —desde aquí, en lo que nos corresponde (pienso en Josefina Ludmer¹¹)— reconocerla. No recuperarla, porque —y esta paradoja participa del sentido de profunda ambigüedad estratégica de América— nunca hemos estado ahí. Lo que nos queda es, en su condición inalcanzable, reconocerla. Es decir, volver a conocerla. América, como idea de aquello que se extiende en el día de mañana, no cesa de inventarse: siempre es algo más, un surplus de significado inarticulable, que la coloca más allá, que es más acá, de sí misma.

Me gustaría, en consecuencia, cerrar esta primera reflexión crítica partiendo del pensamiento de Cavell —después de Wittgenstein, y después de Emerson y Thoreau— en torno a ambos conceptos, esto es, lo ordinario y América, haciendo visible esta novedad de pensar la cotidianeidad americana desistiendo del peso muerto de la metafísica que, a la postre, conduce, al menos en la tradición inaugurada por Descartes, el Obispo Berkeley, David Hume, Kant, entre otros.

3

Me interesa aquí intercalar, aunque sea de forma somera, el trabajo de uno de los escritores americanos más agudos que, con una inquietante fuerza que estamos lejos de haber agotado, pensó América desde una posición estratégica y subversivamente barroca¹².

11 Escribe Ludmer (2010) en un ensayo particularmente importante para los estudios americanos, *Aquí América latina: Una especulación*, “Especular desde aquí América latina es tomar una posición específica y como prefijada, como un destino. Somos los que llegan tarde al banquete de la civilización (Alfonso Reyes, ‘Notas sobre la inteligencia americana’) y esta secundariedad implica necesariamente una posición estratégica crítica. No se puede no imaginar desde aquí algún tipo de resistencia y de negatividad; no se puede siempre perder. La especulación en América latina, en la posición estratégica que le corresponde, parte de lo que nos toca a todos, de algo común que nos iguala en tanto seres humanos” (pp. 10-11).

12 Aunque excede el propósito de estas páginas, me gustaría señalar que la idea del barroco tal y como lo interpreta y lo vivifica Lezama no corresponde palmariamente a la idea

Como es de sobra conocido, José Lezama Lima sintetizó mucho de su pensamiento sobre el barroco y sobre América en *La expresión americana* (1957). Es imposible leer a Lezama desde una perspectiva que anhela la inscripción del sujeto americano como una continuidad o como una sustitución del sujeto, llámese éste “europeo” u “occidental”. Brett Levinson tiene razón cuando indica que en el texto de Lezama no hay una intención de reivindicar la identidad americana en contra de la europea, y que, por tanto, no hay que situar a Lezama (2017) dentro del corpus crítico que busca el cumplimiento de las demandas de las políticas de identidad (latino) americanas (p. 13). Todo lo contrario, en Lezama, me atrevería a decir, lo que uno encuentra es la (re)fundación del quehacer poético en el sentido de la *poiësis* griega, esto es, de la producción del mundo en contra de la osificación programática y estabilizante del barroco europeo y, en su extensión, del conocimiento europeo.

Para ilustrar esto, bástenos señalar una idea central en Lezama (2017) que consiste en la desterritorialización del barroco áureo en la figura de Góngora y Quevedo quienes, dice Lezama, “tuvieron que hacerse americanos” para poder deshacerse del peso de “la tradición humanista” europea que habría conducido en España al decaimiento del idioma (pp. 139, 126, 148). Pese a esto, valdría decir que a Lezama, y esto es lo más importante, no le interesa combatir el imaginario occidental o europeo, ni abandonar o reemplazar esta tradición, sino *movilizarlos*.

¿En qué consiste esta movilización? Al inicio de su ensayo “La curiosidad barroca” en *La expresión americana*, Lezama (2017) plantea su tesis del barroco:

Nuestra apreciación del barroco americano estará destinada a precisar: Primero, hay una tensión en el barroco; segundo, un plutonismo,

del barroco esbozada por Bolívar Echeverría. Este último, sabemos, inicia su reflexión gracias al contacto de Walter Benjamin y a la idea del barroco alemán. Lezama, en cambio, lo hace a partir del barroco atlántico, esto es, al barroco que se tensa entre España y sus colonias y que paulatinamente, a decir de Lezama y otros, se repuja en la idea misma de lo que significa América que, como lo dice explícitamente Lezama, para él nombra la totalidad hemisférica y no solamente la América hispana y lusófona.

fuego originario que rompe los fragmentos y los unifica; tercero, no es un estilo degenerescente, sino plenario, que en España y en la América española representa adquisiciones de lenguaje, tal vez únicas en el mundo, muebles para la vivienda, formas de vida y de curiosidad, misticismo que se ciñe a nuevos módulos para la plegaria, maneras del saboreo y del tratamiento de los manjares, que exhalan un vivir completo, refinado y misterioso, teocrático y ensimismado, errante en la forma y arraigadísimo en sus esencias (pp. 46-47).

El barroco para Lezama, lejos de ser simplemente una escuela o un estilo, recrea una forma de vida, una práctica que excede el ejercicio artístico y pasa a convertirse en un saber implícito —irreverentemente plutónico—, que luego se deja ver en aquella curiosidad en oposición a la certidumbre, en los muebles para la vivienda, en las maneras del saboreo que exhalan un vivir que se teje en una forma de vida tejida escrupulosamente sobre la fibra ordinaria de lo cotidiano. Esto es quizás lo más relevante del proyecto de Lezama: además de intentar frenar la maniquea representación de origen y mímesis, Lezama (2017) se retrotrae a las prácticas de la cotidianidad para desde ahí formular un espacio americano donde el estilo sea aquel de la “vida y muerte” (p. 47). Es el “señor barroco” (p. 48) el personaje que Lezama crea para dar vida al espacio americano del barroco, un espacio en el que “se volvía a una inocencia que situaba nuestro barroco en un puro re-comenzar” (p. 52). Es significativo que Lezama en lugar de ubicar el espacio americano como un paraíso terrenal, donde la Naturaleza todavía es pura identidad y el tiempo no marca el deterioro del acontecer, escoja para el punto de arranque un re-comienzo, es decir, un constante repetirse de aquel momento de gestación que, sin ser siempre el mismo, siempre se repite y renace —de ahí la imagen del fuego plutónico que a la vez que rompe los fragmentos los unifica en constante tensión, sin llegar nunca a la armonía—. Para decirlo de otro modo, América aparece en las páginas de Lezama (y de Cavell, vale decirlo) como aquel territorio espiritual sin origen ni mímesis.

Es por eso que Lezama no reclama la petrificación de una identidad americana frente a la europea, porque eso significaría reducir

su pensamiento a un momento metafísico de inmutabilidad, donde la identidad es única y el tiempo inexistente. Todo lo contrario, Lezama escoge la violencia plutónica, y no la plenitud paradisíaca, porque el *ethos* (o sea, el hábito, y por tanto, la ética) barroco lezamiano se encarna en las prácticas de lo cotidiano, que están a merced del tiempo y de la corrupción pero que, al mismo tiempo, son los únicos garantes para que las cosas cobren sentido. Por más que este sentido sea desde siempre incompleto: en torno a cada círculo, otro puede ser dibujado. En torno a cada sentido, a cada día, hay cómo trazar otro sentido, un nuevo día. De ahí que el gongorismo barroco exceda la mera presentación poética de un estilo y sea, en América, “el cotidiano desenvolvimiento” (Lezama, 2017, p. 56) del señor barroco.

Como sabemos, este estado de re-comienzo encuentra su eco en la concepción de poesía de María Zambrano (2016), tan cercana en tantas cosas a Lezama, quien al referirse a la *poiësis* comentaba:

Las cosas están en la poesía por su ausencia, es decir, por lo más verdadero, ya que cuando algo se ha ido, lo más verdadero es lo que nos deja, pues que es lo imborrable: su pura esencia. Y la misma realidad se encubre a sí misma. Además, con este juego de ausencia y presencia, las cosas se nos aparecen sumergidas en el flujo del tiempo; se nos muestran como naciendo y tornando a nacer. Su presencia es un milagro, el milagro primero de la aparición de las cosas. Poesía es sentir las cosas en *status nascens* (p. 109).

Y es este *status nascens* precisamente el que Lezama pide como parte fundacional del barroco americano: la posibilidad de que las cosas, al esquivar la prescripción que lleva a la osificación del conocimiento, se sostengan siempre en la intemperie de la curiosidad, en la apertura constante. Esa es en realidad la inocencia que Lezama adscribe al señor barroco, inocencia análoga a la adivinación del poeta americano que, a decir de Lezama (2017), se comporta como un “aficionado” alejado de las formas del “diletantismo de las viejas culturas” (p. 67). Y si bien es cierto que también Lezama demanda para su proyecto “las dos grandes sín-

tesis que están en la raíz del barroco americano, la hispano incaica y la hispano negroide” (p. 80), lo que, en este punto, asemeja en algo su propuesta a aquella de Pedro Henríquez Ureña, por ejemplo, también es cierto que Lezama ve en esa síntesis más que un programa de reivindicación del mestizaje: lo que observa es la posibilidad de hacer una incorporación vivificante a través de la “asimilación” (p. 58). Pero, a diferencia de Henríquez Ureña, la de Lezama es una asimilación no carente de conflicto, donde el espacio abierto del barroco americano está atravesado por la tensión de la encrucijada que denota siempre exceso o, cuando menos, la no resolución. El surplus de sentido que mencionaba en el punto anterior, y que con Lezama cobra un relieve difícil de ignorar. La síntesis lezamiana, vale decir, es violenta, plutónica, y esa violencia, que se genera en el constante re-nacer que siempre entraña un quebrantamiento, y el dolor de cualquier transformación, es lo que lo diferencia del pensamiento de Alejo Carpentier quien, en cambio, asume al barroco como una sumatoria sintética de estilos que, aunque comprenden también la cotidianidad, a diferencia de Lezama, pueden ser identificados, tasados y, en última instancia, conocidos.

Hace algún tiempo Lois Parkinson Zamora (2009), al hablar del barroco en Carpentier, decía que éste “makes the contact of disparate cultures the basis of his theory and the subject of virtually all his fiction; he celebrates the transformation of the Old World baroque by New World realities, thus reclaiming cultural traditions and refashioning them for present use” (p. 130)¹³. Esta descripción se hace eco de la famosa proposición de Carpentier (1984) en donde consignaba al barroco como un adjetivo propio de América: “América ... fue barroca desde siempre” (“Lo barroco y lo real maravilloso” p. 116). Esta definición de América como intrínsecamente barroca parte de una descripción de América

13 “Hace del contacto entre culturas dispares la base de su teoría y el tema prácticamente de toda su ficción; celebra la transformación del barroco del Viejo Mundo por las realidades del Nuevo Mundo, recuperando así tradiciones culturales y reformulándolas para su uso en el presente”.

como un “continente de simbiosis, de mutaciones, de vibraciones, de mestizajes ...: las cosmogonías americanas, ahí está el *Popol Vuh*, ahí están los libros de *Chilam Balam*” (p. 116). Es decir, para Carpentier el elemento que caracteriza al barroco es su propiedad de simbiosis, de combinatoria de todo elemento que pueda caber en el horizonte americano (y no solamente americano), desde modos textuales pre-colombinos (si aceptamos, por otro lado, que tanto el *Popol Vuh* y el *Chilam Balam* son pre-colombinos tomando en cuenta su historia de transcripción), pasando por la arquitectura y la escultura azteca, hasta llegar a las fachadas de iglesias católicas en México y las columnas en la Habana. Esta lectura, anacrónica donde las haya¹⁴, es, no obstante, sintomática de una conceptualización que quiere ver al barroco, similar al trabajo de Lezama, como constitutivo de la cotidianidad y no tanto como una generación de épocas o de estilos históricos y culturales. Estas ideas, esgrimidas con anterioridad por Eugenio D’Ors, llevaron a Carpentier (1984) a establecer al barroco como un “espíritu barroco [que] puede renacer en cualquier momento y renacer en muchas creaciones ... porque es un espíritu y no un estilo histórico” (pp. 113-114).

Estos comentarios, que no han pasado desapercibidos y que llevaron al crítico John Beverly (1997) a preguntarse si con Carpentier “¿[n]o sería el barroco más bien una forma de neurosis cultural de América Latina en su etapa —no completada— post-colonial?” (“Las dos caras del barroco” (p.25), son diferentes de los de Lezama por varias razones, pero una de ellas llama poderosamente la atención. Mientras con Lezama (2017) la apertura del “espacio gnóstico americano” (p. 185) da la oportunidad para hacer del conocimiento cosificado humanista europeo (en aquellos cuerpos doctrinales y disciplinarios que aún llamamos *filosofía* o *literatura*) una vivificación implícita, un ethos y una práctica de la cotidianidad que con violencia plutónica siempre se recrea, con Carpentier estos mismos elementos cuajan dentro de una simbiosis que, al

14 El anacronismo, de cualquier modo, puede ser estratégicamente subversivo, como lo muestra Jacques Rancière en un reciente artículo: “Anachronism and the Conflict of Times”, publicado en 2020.

mismo tiempo que amalgama, procura un sentido de armonía, de un mestizaje sin aristas, que lo comprende todo:

¿Y por qué es América Latina la tierra de elección del barroco? Porque toda simbiosis, todo mestizaje, engendra un barroquismo. El barroquismo americano se acrece con la criollidad, con el sentido del criollo, con la conciencia que cobra el hombre americano, sea hijo de blanco venido de Europa, sea hijo de negro africano, sea hijo de indio nacido en el continente ... la conciencia de ser otra cosa, de ser una cosa nueva, de ser una simbiosis, de ser un criollo; y el espíritu criollo de por sí es un espíritu barroco (Carpentier, 1984, p. 119).

Si esto es cierto, entonces el barroco pierde toda su especificidad. Porque si todo es barroco, si todo puede ser comprendido a través del cedazo del mestizaje, entonces nada lo es. Obviamente, detrás de esta idea se encuentran la ansiedad y la neurosis del mestizaje entendido como el discurso de la armonía (im)posible, para hacernos eco del famoso argumento del mestizaje de Antonio Cornejo Polar (1993), quien se oponía a leer la literatura y al mestizaje como “un sistema compacto y coherente y su historia como un proceso unilineal y cancelatoria, cuando —en realidad— de lo que se trata es de entender las rupturas de su radical y entreverada heterogeneidad” (p. 73). Es por esta razón que considero que los programas del barroco de Lezama y de Carpentier se diferencian radicalmente, porque para aquél el barroco no forma parte de un mestizaje orgánico y estable, sino, todo lo contrario, es un constante pujar hacia un estado de re-creación y re-apropiación violento del pasado y del presente en lo que llamó las *eras imaginarias*. Carpentier, por el contrario, pese a que también considera al barroco como un espíritu, oponiéndose a aquella opinión que quiere ver al barroco como una escuela o movimiento cultural que responde a una particular historia artística, queda atrapado en la síntesis del mestizaje que a la final lo conduce a una homogeneidad teórica que niega la diferencia.

Y es precisamente esta estabilización, esta homogeneidad, la que entra en crisis con la llegada del tercero de los autores: Severo Sarduy. Sin embargo, si para Lezama y para Carpentier, de una for-

ma u otra, todavía sus teorizaciones sobre el barroco respondían a cierta necesidad de analizar el estado americano, Sarduy, haciendo suyas algunas de las experiencias filosóficas del grupo *Tel-Quel* en donde publicó algo de su trabajo, pretendió sobrepasar el asunto identitario con el objetivo de desequilibrar el sentido, y, a través suyo, la borradura de la subjetividad generadora de sentido. Así describe Sarduy (1974) el barroco:

En el barroco, la poética es una Retórica: el lenguaje, código autónomo y tautológico, no admite en su densa red, cargada, la posibilidad de un yo generador, de un referente individual, centrado, que se exprese —el barroco funciona al vacío—, que oriente o detenga la crecida de signos (p. 51).

¿En qué se asemeja este proyecto al de Lezama, por ejemplo, a quien siempre Sarduy le rindió homenaje? Si bien es cierto Sarduy no se preocupa, al menos no de forma explícita, por el destino de la identidad americana, sea como exceso como en Lezama, o como amalgama en Carpentier, no es menos cierto que su teorización parte de un modelo muy similar al lezamiano y que ambos escritores quieren criticar: el centro de producción de sentido. En Lezama este centro de producción era un origen que, como quedó dicho, en su obra él lo problematiza para hacer ver las fisuras que acompañan siempre toda idealización de un origen impoluto y generador de todo sentido. De hecho, el mismo Lezama ya puntualizó que es el humanismo decimonónico la causa de cierto decaimiento del idioma, humanismo que centra su aspiración de sentido en la adscripción de un sujeto cognoscente que en pleno mediodía pueda ser centro, origen y dueño de todo sentido.

De esta manera, propongo, Lezama, al criticar esta ideología, comparte muchas de las inquietudes que podemos encontrar en Sarduy quien, como dice en la cita, entiende el barroco no como una poética, esto es, no como un conjunto de prescripciones que fijen un estatuto literario, sino una retórica abierta a la desorientación que le sucede a la tachadura del sujeto.

4

Si me he detenido en esta exposición sobre el barroco americano, aunque sea imposible en unas pocas páginas dar cuenta de la riqueza de un autor como Lezama Lima y de un tratado como *La expresión americana*, es porque producto de esta investigación sobre América me ha sido imposible no observar los estrechos vínculos que comparten Lezama y Cavell. Bien mirado, esto no debería causar ninguna sorpresa. Tanto Cavell como Lezama se educaron leyendo un universo semejante de autores, y ambos tuvieron la sensibilidad y agudeza para cuestionarse la relación del pensamiento americano, y la honda distancia que existe con las posiciones filosóficas europeas que, por ejemplo en el caso de Lezama, quien toma a Hegel como el objetivo de algunas de sus más incisivas críticas, se resiste a la nomenclatura de la finitud y de la historia como la progresiva proyección del espíritu —*Geist*— en una dirección unívoca y homogénea. Al contrario, Cavell y Lezama trazan la idea de América como un espacio sin fin, como un proyecto incumplido —que a menudo también se siente como abandonado a su suerte—, donde la frontera real o imaginaria fuerza al americano a trenzar y enlazar puntos de fuga que nunca terminan por armonizar ni cerrarse en una sola dirección.

Desconozco si Lezama leyó Wittgenstein¹⁵, pero no me sorprendería en modo alguno que, con la curiosidad barroca que Lezama tanto auspició, haya advertido la importancia de su pensamiento. De cualquier modo, me parece oportuno en este momento proponer un brevísimo comentario sobre Wittgenstein en relación directa con la mirada de Cavell. Una mirada, y he aquí la razón por la que me interesa leerlos en conjunto a Cavell y Lezama, que ambos pensadores americanos tienen y que se articula en torno a un corolario elemental. Esto es, que América es siempre

15 Una rápida búsqueda online no arrojó ninguna información al respecto, pero, como digo, difícilmente Lezama no tuvo alguna referencia sobre el filósofo austriaco, sobre todo teniendo en cuenta que sin duda Lezama conoció el trabajo de Russel que, como sabemos, fue capital en la obra de Wittgenstein.

algo más, y por tanto algo menos, que sí misma; que su nombre evoca la estrategia crítica de un espectro (aquí en el sentido que le da Jacques Derrida a su tesis sobre hauntología desarrollado en *Espectros de Marx*); que su condición fragmentaria no busca la homogeneización, sino que participa de la tensión plutónica de este espacio gnóstico que nombra, en su diferencia, América; etcétera.

En su autobiografía filosófica, *Little Did I Know* (2010), Cavell ofrece, a partir del ejemplo tomado de su cotidianidad en el relato de su vida, un sumario de su labor teórica y de la influencia de Wittgenstein, y concomitantemente de J.L. Austin, en su vida. Esto me parece importante subrayarlo. El impacto que tiene en Cavell sus lecturas de Wittgenstein y el encuentro con Austin cuando es estudiante de doctorado en Harvard, son solo comparables al vínculo que Cavell desarrolla con sus poco ortodoxas lecturas de dos clásicos americanos: Ralph Waldo Emerson y, sobre todo, Henry David Thoreau. ¿Qué encuentra Cavell en todos estos autores? En una palabra, el compromiso con lo cotidiano, con el régimen de lo prosaico, con la transformación ordinaria, profundamente pragmática, de aquellos ámbitos de la metafísica que, después de Wittgenstein, pierden espesura porque no abordan o señalan la fragmentariedad espiritual de América. Piénsese en el recurso del discurso de la historia, pero la historia entendida desde las doctrinas que gobiernan el dogma hegeliano del progreso. Es decir, aquella historia que se impone como el discurso dominante a partir del cual se discriminan las civilizaciones entre aquellas que van de la mano con el espíritu filosófico de una época, el *Geist* hegeliano, y aquellas que, en cambio, vienen a la zaga del ritmo universal de progreso de la historia. Lo que quiero decir es que la historia entendida así como la gradual proyección escatológica del tiempo de menos a más —de lo primitivo o bárbaro (América y África) a la civilización (Europa)—, es uno de los modos en los que se presenta la metafísica en la modernidad euroamericana. Y esta imposición imperial, pese a los avances críticos que han querido durante ya varias décadas objetar y dismantelar el discurso de la historia como la única forma de habitar el mundo, sigue imprimiendo su

pesada huella haciendo de civilizaciones enteras, por ejemplo, las que forman América latina, casi un simulacro¹⁶. En el fragmento 116 de las *Investigaciones filosóficas*, famosamente Wittgenstein escribe uno de los objetivos de su labor crítica y dice,

When philosophers use a word a “knowledge”, “being”, “object”, “I”, “proposition/sentence”, “name” and try to grasp the essence of the thing, one must always ask oneself: is the word ever actually used in this way in the language in which it is at home?

What we do is to bring words back from their metaphysical to their everyday use (§116)¹⁷.

Para seguir con el ejemplo de la idea de historia, y del lugar que ocupa América en la antojadiza división de Hegel entre aquellos que viven en el presente que es el futuro (Europa) y aquellos que viven en el presente que es un pasado (América y África), tendríamos que, a la luz de esta idea de Wittgenstein, agregar la voz *historia* y preguntarnos: ¿en qué sentido se está usando esta palabra?, ¿se la usa así en el orden cotidiano, en su suelo natal? Y si es así, ¿por qué—en qué cotidianidad?, ¿a qué intereses responde? De todas formas, me parece que la respuesta a estas interrogantes es menos importante que el hecho de articular las preguntas, porque al hacerlo estamos ya consintiendo que existe una artificialidad coyuntural que nos fuerza a interrogarnos sobre la validez universal de tal o cual concepto. Sin profundizar todavía en esto, siendo que estas páginas forman apenas el itinerario de un ensayo piloto donde busco explorar algunas ideas que desarrollaré con más detenimiento

16 Sobre los orígenes contemporáneos de la idea de América, y sobre todo de la mal llamada América “latina”, véase como introducción *The Idea of Latin America*, de Walter D. Mignolo. Igual de importante, véase *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, de Gloria Anzaldúa.

17 “Cuando los filósofos usan una palabra — “conocimiento”, “ser”, “objeto”, “yo”, “proposición”, “nombre” — y tratan de alcanzar la esencia de la cosa, uno debe siempre preguntarse: ¿Se usa efectivamente la palabra de este modo en el lenguaje del que es nativa? —

Lo que *nosotros* hacemos es reconducir las palabras de su uso metafísico a su uso cotidiano”.

los próximos años, sí me gustaría decir que es, además del ámbito de influencias teóricas, en el ámbito práctico de la generación de hábitos donde debemos buscar la huella de Wittgenstein. En el caso particular de Cavell, me parece evidente que, además de sus libros, es en su modo de darse en el mundo donde podemos encontrar el persistente eco de Wittgenstein.

5

Reunamos las ideas que hasta este momento hemos colocado sobre la mesa y preguntémosnos, ¿cómo se puede pensar filosóficamente a América? Esta pregunta forzosamente va a unida a esta otra: ¿qué puede significar pensar filosóficamente a América? Me gustaría proponer —después de Cavell y Wittgenstein; y después de Lezama, Emerson y Thoreau— que América, más allá de la indefinición teórica, o precisamente por ello; más allá de su resistencia a la nomenclatura como una realidad homogénea —porque no lo es, ni siquiera en lo que conocemos como América “latina”—, es un misterio que nace del asombro. América irrumpe como una idea —que siempre ha sido muchas—, pero no surge como el legado histórico de alguna tradición en particular, como sí lo hacen Europa, África o Asia que fueron, hasta 1492, los tres continentes conocidos por la antigüedad mediterránea. Por eso el asombro originario, lo que Yolanda Martínez-San Miguel llama con exactitud la *afasia fundacional* de América, porque América no proviene, en este imaginario mediterráneo, de ninguno de los hijos de Noé. Y este relato mítico-religioso, como lo sabe cualquier que haya estudiado incluso superficialmente la antigüedad mediterránea y sus tres religiones monoteístas, será de crucial importancia cuando se trate de definir los contornos onto-teológicos en torno a los cuales, por ejemplo, se articulará el sujeto cartesiano, protagonista indiscutible de la modernidad atlántica a partir de su nacimiento conceptual en las páginas del *Discurso del método* en 1637. Relato imperial de dominación y sometimiento que solamente pudo haber visto la luz como la reacción espiritual ante la discontinuidad e interrupción que representó América para generaciones y generaciones de pen-

sadores que, como Descartes, nacieron en un mundo para siempre alterado por América y lo que ésta representa: una bocanada, una tormenta de radicales alteraciones, con la presencia de pueblos de incalculable riqueza y misterio que, ante todo, cuestionaban con su existencia un orden cósmico cuyas reverberaciones seguimos presenciando incluso hasta hoy. América, para parafrasear el *Hamlet*, podría pensarse como esa fuerza, esa violencia de la naturaleza que le hizo exclamar, “Time is out of joint”. Porque América personifica ese momento donde la historia vuelve a multiplicarse y surge la diferencia —la diferencia americana— como el coeficiente mínimo de posibilidades para la experiencia de lo humano sobre la Tierra.

Como digo, un registro de este cambio que representa América está en lo que varias críticas (latino) americanas denominan la *afasia fundacional* con la que Cristóbal Colón —aquí como sinécdoque de Europa— intenta, infructuosamente, dar cuenta de la realidad americana. Esta afasia fundacional inscribe América como una incommensurabilidad insuperable: como cesura, como interrupción, como silencio. Pero no cualquier silencio, sino un silencio preñado de una polisemia casi infinita de sentidos inabarcables, imposibles de re-presentar, porque ¿cómo *volver a presentar* una presencia, una realidad que excede los límites re-presentacionales de las palabras? Como digo, la idea de *afasia fundacional* la tomo de Yolanda Martínez-San Miguel —aunque ya antes, como ella escribe, Irlemar Chiampi y Mercedes López-Baralt han tratado el tema—. Así lo explica Martínez-San Miguel (2010): “Foundational aphasia signals the failure of language to apprehend or grasp the complexity of the American reality as a discursive strategy parallel to the lack of epistemic and material control over the newly discovered lands and subjects” (p. 45)¹⁸. Cita inmediatamente del diario de Colón:

Y así no surgi en aquella angla, y aun porque vide este cabo de allá tan verde y tan fermoso, así como todas las otras cosas y tierras d’estas

18 “La afasia fundacional señala el fracaso del lenguaje para aprehender o comprender la complejidad de la realidad americana como una estrategia discursiva paralela a la falta de control epistémico y material sobre las tierras y sujetos recién descubiertos”.

islas que yo no sé adónde me vaya primero, ni se me cansan los ojos de ver tan hermosas verduras y tan diversas de las nuestras, y aun creo que a en ellas muchas yervas y mucho árboles que vale mucho en España para tinturas y para medicinas de especiería, *mas yo nos los cognozco, de que llevo grande pena* (Martínez-San Miguel, 2010, p. 45).

Concluye Martínez-San Miguel: “This constant lack of words becomes at some points of the Columbus discourse a form of linguistic erosion, since the admiral uses *maravilla* [marvelous] and *disforme* [deformed] as empty signifiers to name the irrepresentable alterity of the New World” (45; [] en el original)¹⁹.

Esta aporía o vacío de sentido marca el inicio de la idea de América—una idea que nace y se perpetúa como una alteridad radical que le sirve de contraste, como su *otro*, como su reflejo supeditado a su condición de mimesis, al *yo* que en Descartes des-punta como el dueño de la naturaleza. Toda vez que el sistema de representación europeo se ve rebasado, su sistema semántico titubea: “Columbus, Cortés, and Las Casas use the absence of language to express lack of control, while the excess of language represents the struggle for the ideological or political possession of the New World” (Martínez-San Miguel, 2010, p. 51)²⁰. Descartes, para que quede claro mi punto, devuelve —o intenta hacerlo— el control al sujeto al darle el dominio sobre la naturaleza impenetrable en la figura del *ego*: lo que el *yo* no nombra, no existe en la doctrina cartesiana, porque todo lo que existe lo hace en función del *yo*. América —para que quede claro mi punto— existe más allá del nombre (que denota posesión) del sujeto cartesiano. América se

19 “Esta constante falta de palabras se convierte en algunos puntos del discurso de Colón en una forma de erosión lingüística, ya que el almirante utiliza ‘maravilla’ y ‘disforme’ como significantes vacíos para nombrar la alteridad irrepresentable del Nuevo Mundo”. Sobre esta temática, véas el influyente, aunque no libre de polémica, tratado de Stephen Greenblatt, *Marvelous Possessions: The Wonder of the New World*.

20 “Colón, Cortés y Las Casas emplean la ausencia de lenguaje para expresar la falta de control, mientras que el exceso de lenguaje representa la lucha por la posesión ideológica o política del Nuevo Mundo”.

resiste a ser conocida—a lo mejor lo único que podemos hacer con América es re-conocerla.

En efecto, desde las primeras descripciones que tenemos en los diarios de Colón o en los tratados de José de Acosta, Bartolomé de las Casas, Alvar Núñez Cabeza de Vaca, el Inca Garcilaso de la Vega, pero también en los textos de Francis Bacon, Michel de Montaigne, Thomas Hobbes, John Locke, Vico, Immanuel Kant, Hegel, etcétera —todos basados en lecturas de los tratados de Acosta o Las Casas, por dar los casos más conocidos—, hasta los esfuerzos críticos, no libres de disputa, de Sarmiento, Emerson, Whitman, Rodó, Thoreau, O’Gorman, Lezama, Paz, Sánchez Ferlosio, Dussel, Anzaldúa, Ludmer, De la Campa, Mignolo, Echeverría, Martínez-San Miguel, y un largo etcétera, por señalar a quienes de forma inmediata en mi entorno crítico me acompañan —más allá de los cuestionamientos y de las proximidades o distancias teóricas que encuentro en estas voces— en estas reflexiones, América se distingue no como un lugar en transformación, sino como la conjunción espaciotemporal propia de la transformación. Para la *alteración* cuya etimología proviene, sabemos, de alteridad, del griego *alter*: otro. En incesante transformación, América nombra la alteridad—es siempre otra cosa. América está siempre más allá, que es más acá, de sí misma

Así las cosas, me gustaría decir que toda vez que su idea misma recorre el dinamismo de su movimiento, América se presenta como un proyecto inacabado, cuyos inicios no pueden ser sino la forzosa reconceptualización (por no decir capitulación) de la realidad para las múltiples civilizaciones que bordean el Atlántico desde 1492 y que conforman el circuito que constituye la, así llamada, historia atlántica. Historia atlántica que se despliega, que solo puede desplegarse, desde 1492 al presente, porque América, precisamente por ser el locus para el apareamiento de una interrupción, de un acontecimiento que desordena y reestructura la subjetividad atlántica, insertando —parafraseo a Cavell en su lectura de Emerson, después de Wittgenstein— la potencialidad de lo nuevo cabría pensarse como el apareamiento de la mañana.

El aparecimiento, el anuncio de lo que viene, de una mañana *sine die*, sin el pesimismo, sin el escepticismo, sin el lastre ontológico de lo que Lezama hábilmente identifica como la osificación metafísica de la tradición eurocéntrica.

Este apretado resumen contiene algunas de las ideas centrales del trabajo de Cavell, con diferencia una de las voces que con mayor acierto crítico y teórico pensó, gracias a su encuentro con Wittgenstein, sobre todo el de las *Investigaciones filosóficas*, la cotidianidad americana. Es cierto que mayormente su concentración fue, para parafrasear a Martí, *su América*. Pero el potencial de su trabajo radica precisamente en que muchos de sus hallazgos pueden de distintas maneras interpretarse como el síntoma de una labor de autoconocimiento que es propia de la extensión hemisférica —cuya violenta heterogeneidad solo exacerba el hormigueo de singularidades que muestran esta desigual e inicua tapicería de las distintas experiencias americanas que pueblan el continente de Sur a Norte— de América, sin nunca perder de vista que esta se erige sobre el amontonamiento de cientos de miles de millones de vidas que desde su inepción misma han sido sacrificados en nombre de una pluralidad variopinta de dioses, pero cuyo último saldo es la imposición colonial del progreso como modo idóneo de manifestación del espíritu de la historia.

6

De modo que lo que vengo diciendo pueda encontrar algún tipo de articulación en la idea de América, me gustaría ahora poner solamente una cita de uno de los libros más importantes de Cavell (1989), *This New Yet Unapproachable America: Lectures After Emerson after Wittgenstein*, un texto que surge de su lectura de Wittgenstein y de Emerson. Escribe Cavell:

Why is this new America said to be yet unapproachable? There are many possibilities, three obvious ones. First, it is unapproachable if he (or whoever belongs there) is already there (always already), but unable to experience it, hence to know or tell it; or unable to tell it,

hence to experience it. Second, finding a nation is not managed by a landfall; a country must be peopled, and nation speaks of birth. There is no nation if it has only one inhabitant. Emerson's sentence speaks of being born again, out of nature and into his discovery; and 'born again' implies that there is (or was) another, one from which to be born. Are two enough? Third, this new America is unapproachable by a process of continuity, if to find it is indeed (to be ready) to be born again, that is to say, suffer conversion; conversion is to be turned around, reversed, and that seems to be a matter of discontinuity (pp. 90-91)²¹.

Me detengo en la última palabra: discontinuidad. Cavell, después de Wittgenstein y después de Emerson, habla de la nación americana, pero, como vengo diciendo, su posición poco ortodoxa es coextensible a todo el continente toda vez que —como ya he mencionado en el caso de Colón y de la afasia fundacional con la que América irrumpe, como una epifanía sin origen ni mimesis, en el imaginario global, definiéndolo— es la pluralidad irreconciliable de historias que tejen y destejen el sentido de América el que debe verse como una discontinuidad. Esta interrupción es lo que provoca que América sea, en última instancia, inaccesible porque, como dice Cavell que dice Emerson, lo que nos falta es la capacidad de experimentarla, de formar experiencias, de tener experiencias. Cavell escribe: "...if the world is to be new, then what creates what we call the world—our experience and our categories ('notions' Emerson says

21 "¿Por qué se dice que esta nueva América aún es inaccesible? Hay muchas posibilidades, tres obvias. Primero, es inaccesible si él (o quien pertenezca allí) ya está allí (siempre ya), pero no puede experimentarlo, por lo tanto, no puede conocerlo ni contarlo; o no puede contarlo, por lo tanto, no puede experimentarlo. Segundo, encontrar una nación no se logra con un desembarco; un país debe estar poblado, y la nación habla de nacimiento. No hay nación si tiene solo un habitante. La frase de Emerson habla de nacer de nuevo, fuera de la naturaleza y hacia su descubrimiento; y 'nacer de nuevo' implica que hay (o hubo) otro, del cual nacer. ¿Son suficientes dos? En tercer lugar, esta nueva América es inaccesible por un proceso de continuidad, si encontrarla es realmente (estar listo) nacer de nuevo, es decir, sufrir conversión; la conversión implica ser volteado, revertido, y eso parece ser una cuestión de discontinuidad" (90-91).

sometimes; let us say our every word)—must be new, that is to say, repronounced, renounce” (Cavell, 1989, p. 94)²².

Ante la incapacidad de adueñarse de América, de hacer experiencia de América, como es notorio en los diarios colombinos o en las páginas de la *Historia natural y moral de las Indias*, publicado originalmente en 1589 y traducido inmediatamente a otras lenguas europeas, de José de Acosta, etcétera, Cavell advierte que debemos renunciar y repronunciar cada una de nuestras palabras si queremos en verdad encontrarnos con lo nuevo, con la novedad que le sigue al día después de mañana. Que, es decir, debemos reinventar quiénes somos reconociendo la incompletud que marca lo propio de América. Esta pérdida, de cualquier forma, es la antesala para el pensamiento que llamamos filosofía:

Philosophy begins in loss, in finding yourself at a loss, as Wittgenstein more or less says. Philosophy that does not so begin is so much talk (‘this talking America’ is how ‘Experience’ puts it). Loss is as such not to be overcome, it is interminable, for every new finding may incur a new loss. (Foundation reaches no farther than each issue of finding). Then philosophy ends in a recovery from a terminable loss. (Foundation reaches no farther than each issue of finding). The philosophy ends in a recovery from a terminable loss. Philosophy that does not end so, but seeks to find itself before or beyond that, is to that extent so much talk. The recovery from loss is, in Emerson, as in Freud and in Wittgenstein, a finding of the world, a returning of it, to it. The price is necessarily to give something up, to let go of something, to suffer one’s poverty. Emerson is describing this procedure in saying: ‘Life itself is a mixture of power and form. . . . To finish the moment, [to live in wisdom, is] to find the journey’s end in every step of the road.’ A finding in every step is the description of a series, perhaps in the form of a proof, or a sentence (Cavell, 1989, p. 114)²³.

22 “...si el mundo ha de ser nuevo, entonces lo que crea lo que llamamos el mundo, nuestra experiencia y nuestras categorías (a veces dice ‘nociones’ Emerson; digamos cada palabra nuestra), debe ser nuevo, es decir, reproclamado, renunciado” (94).

23 “La filosofía comienza en la pérdida, en encontrarte en una pérdida, como dice más o menos Wittgenstein. La filosofía que no comienza así es pura charla (‘esta América que

América, como la filosofía, nace como una pérdida. Cada fundación es una pérdida porque hay algo irreducible que siempre se pierde. Subrayo lo que dice Cavell (1989): “La pérdida en sí misma no puede superarse, es interminable, ya que cada nuevo descubrimiento puede incurrir en una nueva pérdida” (p. 14). Importa retener esta idea porque coincide plenamente con la afasia fundacional colombiana que intenta infructuosamente registrar un mundo que se extiende más allá de las posibilidades de su representación. Y lo que busca la filosofía —al menos aquella practicada por Cavell después de Wittgenstein y después de Emerson— es recuperar el día, regresar al régimen ordinario del mundo, reconocer lo cotidiano que, en el espacio americano, es el nombre propio de América.

7

Intento imaginar un cierre para estas páginas, para estas anotaciones—porque son eso, anotaciones, casi marginalia. A veces la escritura se me presenta a pie-de-página, porque es entre los paréntesis, entre los guiones, frases que se desprenden como las gotas de un candelabro: sostenidas apenas por un mecanismo invisible, tambaleando sin nunca caer del todo. Suspensa en el aire. Me interesa esa interrupción, esa suspensión vaporosa. Pero si interrumpe —como América que quiebra, reordena y reubica la idea de historia para las civilizaciones atlánticas, primero, y luego a nivel global— significa que no puede abonarse a un fin, a un cierre. Es pura interrupción,

habla’, como lo expresa [Emerson en su ensayo] ‘La Experiencia’. La pérdida en sí misma no puede superarse, es interminable, ya que cada nuevo descubrimiento puede incurrir en una nueva pérdida. (La fundación no alcanza más allá de cada problema de descubrimiento). Entonces, la filosofía termina en una recuperación de una pérdida terminable. (La fundación no alcanza más allá de cada problema de descubrimiento). La filosofía termina en una recuperación de una pérdida terminable. La filosofía que no termina así, sino que busca encontrarse antes o más allá de eso, es en ese sentido pura charla. La recuperación de la pérdida es, en Emerson, como en Freud y en Wittgenstein, un hallazgo del mundo, un regreso a él. El precio es necesariamente renunciar a algo, soltar algo, sufrir tu propia pobreza. Emerson describe este procedimiento al decir: ‘La vida misma es una mezcla de poder y forma. ... Terminar el momento, [vivir con sabiduría, es] encontrar el fin del viaje en cada paso del camino’. Encontrar en cada paso es la descripción de una serie, quizás en forma de prueba, o de una oración” (114).

pura inserción de una fisura que, sin nunca hincharse hasta convertirse en todo, o en nada, da vueltas sobre sí misma sin que su sinergia tampoco llegue nunca a desaparecer. América nace y prosigue como una herida que nunca del todo cicatriza. Esa incomodidad, de cualquier forma, alienta la acción, y, sobre todo, la imaginación.

A propósito de la imaginación americana —algo crucial para Cavell y Lezama—, quisiera dejar (desprenderme, soltar) este ensayo con una imagen que, más allá de la crítica que pueda hacerse, llamó mi atención hace algún tiempo. En efecto, en un grupo de estudio sobre Jorge Luis Borges —él mismo un señor barroco para usar una vez más el imaginario de Lezama²⁴— que tenemos con algunos colegas y estudiantes en la universidad donde trabajo, leímos “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius”. Llegado casi al final, comenté el pasaje donde el americano Ezra Buckley²⁵ decide emprender no la creación de un país, que es —escribe Borges (2019)— trivial, sino la de todo un planeta. Lo interesante fue, para mí, que este personaje, decide emprender esta hazaña y hacerlo *desde* América:

... después de un hiato de dos siglos la perseguida fraternidad resurge en América. Hacia 1824, en Memphis (Tennessee) uno de los afiliados conversa con el ascético millonario Ezra Buckley. Éste lo deja hablar con algún desdén—y se ríe de la modestia del proyecto. Le dice que en América es absurdo inventar un país y le propone la invención de un planeta. A esa gigantesca idea añade otra, hija de su nihilismo: la de guardar en el silencio la empresa enorme ... (p. 104).

24 Román de la Campa, una tarde calurosa de un verano en Philadelphia, me compartía algo que yo, por mi parte, había decidido antes sería la dupla que alentaría cualquier esfuerzo que pudiera yo hacer en el futuro en relación a América. Román me decía que Borges y Lezama compartían mucho —algo que, hasta ahora, no se ha discutido con la atención que merece, o no al menos en voz alta—, y yo no podía sino asentir con esta afirmación. A Román de la Campa le debo no solo esta afirmación, sino la rigurosa mirada crítica que nace en la diáspora cuando uno comprende que no hay un solo lugar al que llamar propio—entonces, es América, en su imposibilidad, y precisamente por ella, la única a la que alguien como él (y a lo mejor yo mismo) podía pertenecer. Román, quiero decir, pertenece al movimiento. Y el movimiento, la transformación, es el nombre propio de América.

25 “Buckley era librepensador, fatalista y defensor de la esclavitud” (104), acota Borges en un pie de página.

El proceder de Ezra Buckley proviene de la vastedad indecible e inescrutable de América, y esa vastedad promueve el sinsentido orientativo de cierto cinismo. Este nihilismo es distinto, de cualquier manera, del nihilismo europeo. El nihilismo americano tiene al mañana, y a la mañana, como su horizonte. El nihilismo europeo es más modesto, aunque igual de sanguinario. La frontera (pienso aquí en Gloria Anzaldúa) es el feroz sitio del intercambio. Donde la metamorfosis de todo es acaso más veloz. La frontera transforma al nivel de la sustancia. Altera: literalmente, hace de algo otra cosa. Irreconocible, por eso el nihilismo americano. Porque es el torno lo único de lo que podemos aferrarnos—los que quieran aferrarse a algo, esto es, porque América invita al deslizamiento de la porosidad, de la vaguedad, de la incompletud. En la frontera americana (*the American frontier*) —aquella que vengo diciendo que está más allá, que es más acá, de sí misma—, la metamorfosis es tan radical y absoluta, su transformación tan violenta e irreversible, que es una y la misma con la acción de la alteración. Quienes habitan la frontera americana —y mi punto es que América es en sí misma toda ella frontera, límite, confín— son ellos mismos un torno. Son siempre, por eso, otros—y no temen al movimiento porque ellos lo son. Movimiento, transformación. Transformados, a ellos se les ha concedido el don spinozista de la inmanencia, la pura inmanencia: ser un ente más entre los entes, reconocerse en el flujo de lo mismo, de lo que finge lo idéntico, la identidad, que es por eso siempre permeable y evanescente. No hay metafísica ahí, solo el acontecer —a veces herido de aburrimiento— de lo cotidiano, solo el régimen de lo ordinario. Y sobre éste, el teatro de operaciones para la mascarada de la identidad, de la calamitosa declaración cartesiana del “cogito, ergo sum” donde se funda y refunda la cáustica fijación identitaria de la metafísica moderna cuya condición mínima de posibilidad es la disociación de la mente del cuerpo, o tanto mejor, en la posesión de la mente del mundo de la física, o sea de la naturaleza. En la posesión incluso de la muerte. Pero eso, y este es el punto, es Europa. La historia —*la* historia— de Europa. En esa separación (lo dicen muchos, pienso particularmente en Haugeland, y de fon-

do siempre Spinoza) entre cuerpo y mente empiezan muchos de nuestros males—tributarios, a desgana y a mal sueldo, del arbitrio eurocéntrico que es para nosotros, americanos, herederos de esta llaga colonial, así como lo somos de la frontera que recorre estos territorios de nuestras Américas. El primero y más importante, el escepticismo, esto es, la desconfianza, la carencia de fe en la mera existencia de un mundo que se aparte de mis ideas.

Lo que quería decir es que Borges, a través de Ezra, concibe en América un planeta, no solo un país. Porque América embarca el asombro de lo maravilloso en su indecibilidad, la afasia fundacional, pero lo hace con un nihilismo que no le permite descansar. Nunca se llega a la mañana, pero eso no impide que, como peregrinos que somos en estas tierras, no emprendamos camino. Como muestra Lezama, Europa, en este imaginario Atlántico, proviene del pasado. América es, propiamente, la mañana. Incluso aunque esa mañana esté perforada del horror y la violencia cuyo símbolo sigue siendo la colonia. La matriz colonial, de la que advierte Walter Mignolo. En esta América, entonces, es absurdo inventar un país. Hay que inventar un planeta porque los límites que demarcan un territorio inconquistable, indomable e irrenunciable como es América no pueden ser los de un país. América es, en su infinitud, intraducible, irrepresentable.

América aún queda por ser descubierta—reconocida.

Referencias

- Aristóteles. (2001). *Ética a Nicómaco* (J. L. Calvo, Trad.). Alianza Editorial.
- Beverly, J. (1997). Las dos caras del barroco. En *Una modernidad obsoleta: estudios sobre el barroco* (pp. 67-76). Fondo Editorial A.L.E.M.
- Borges, J. L. (2019). *Cuentos completos*. Debolsillo.
- Carpentier, A. (1984). Lo Barroco y lo Real Maravilloso. En *Razón de ser* (pp. xx-xx). Ed. Letras Cubanas.
- Cavell, S. (1981). *The Senses of Walden*. Chicago University Press.
- Cavell, S. (1988). *In Quest of the Ordinary: Lines of Skepticism and Romanticism*. University of Chicago Press.

- Cavell, S. (1989). *This NewYet Unapproachable America: Lectures after Emerson afterWittgenstein*. Living Batch Press.
- Cavell, S. (2005). *Philosophy the Day after Tomorrow*. Harvard University Press.
- Cavell, S. (2010). *Little Did I Know: Excerpts from Memory*. Stanford University Press.
- Cornejo Polar, A. (1993). El discurso de la armonía imposible: El Inca Garcilaso de laVega: discurso y recepción social. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 19(38), 73-80.
- Derrida, J. (1994). *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning and the New International* (P. Kamuf, Trad.). Routledge.
- Greenblatt, S. (2017). *Marvelous Possessions: The Wonder of the New World*. University of Chicago Press.
- Haugeland, J. (2000). Mind Embodied and Embedded. En *Having Thought: Essays in the Metaphysics of Mind* (pp. xx-xx). Harvard University Press.
- Kuhn, T. (2012). *The Structure of Scientific Revolutions* (4th ed.). University of Chicago Press.
- Lezama Lima, J. (2017). *La expresión americana* (I. Chiampi, Ed.). Fondo de Cultura Económica.
- Martínez-San Miguel, Y. (2010). (Neo)Barrocos de Indias: Sor Juana y los imaginarios coloniales de la crítica latinoamericana. *Revista de Estudios Hispánicos*, 44, 433-463.
- Moi, T. (2017). *Revolution of the Ordinary: Literary Studies after Wittgenstein, Austin, and Cavell*. University of Chicago Press.
- Rancière, J. (2020). Anachronism and the Conflict of Times. *Diacritics*, 48(2), 110-124. <https://doi.org/10.1353/dia.2020.0013>
- Severo, S. (1974). *Barroco*. Editorial Sudamericana.
- Taylor, C. (2007). *Modern Social Imaginaries*. Duke University Press.
- Wittgenstein, L. (2009). *Philosophical Investigations: The German text, with an English translation* (4th ed., G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker, & J. Schulte, Trans.; P. M. S. Hacker & J. Schulte, Eds.). Wiley-Blackwell.
- Zamora, L. P. (2009). New World Baroque, Neobaroque, Brut Barroco: Latin American Postcolonialisms. *PMLA*, 124(1), 127-142. <http://www.jstor.org/stable/25614252>

TERCERA SECCIÓN
CONCEPCIONES DE LA VIDA Y LA
COMPRENSIÓN DEL MUNDO

CAPÍTULO IX

IMPLICACIONES ANTROPOLÓGICAS DE UN CONCEPTO WITTGENSTEINEANO. SOBRE LAS RELACIONES INTERNAS Y SU ALCANCE EN LA COMPRENSIÓN DE LA CULTURA Y LA INTERCULTURALIDAD

*Rafael Balza García*¹

RESUMEN

Desde finales del siglo XX hasta hoy día ha surgido un interés por dilucidar y analizar el rasgo antropológico de la filosofía que desa-

1 Universidad Católica Cecilio Acosta-Facultad de Filosofía y Teología (UNICA), Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas-Centro de Estudios de la Ciencia-Laboratorio de Historia de la Ciencia y la Tecnología (IVIC), Universidad Pedagógica Experimental Libertador-Departamento de Ciencias Sociales (UPEL). Venezuela. E-mail: lionheart1905@hotmail.com. Licenciado en Filosofía, Magister Scientiarum en Antropología cultural, Magister Scientiarum en Filosofía, Doctor en Estudios Sociales de la Ciencia. Jefe del área de Antropología y Frontera del Departamento de Ciencias Sociales-UPEL. Coordinador del Núcleo de Investigación Dinámica de Fronteras del

rolló Ludwig Wittgenstein luego de su regreso a Cambridge en 1929. Igualmente, un interés por presentar los posibles aportes de su pensamiento a la antropología cultural y al análisis de la cultura. Un concepto que nos da razones para continuar con ese interés, y que ha sido parte del núcleo de su pensamiento desde el *Tractatus Lógico-Philosophicus* hasta *Sobre la Certeza*, es el concepto de *relaciones internas*. Si bien se ha discutido sobre el mismo a nivel lógico y lingüístico, poco —o nada— se ha dicho a nivel antropológico. Si las *relaciones internas* son relaciones que se establecen dentro de un determinado sistema conceptual-gramatical, y que pueden “expresarse no sólo en tautologías, sino también en proposiciones gramaticales en general”, cabe preguntar: ¿esa expresión *general* de la que habla Wittgenstein no supone también el ámbito simbólico-cultural? Nuestro trabajo, así, intenta, primero, *explicar* cómo la visión cultural de las *relaciones internas* puede *derivarse* de la filosofía de Wittgenstein; segundo, *describir* cómo esa visión puede ofrecernos un marco teórico-conceptual para comprender los *mecanismos internos* de funcionamiento de las culturas y los *mecanismos externos* de funcionamiento de la *interculturalidad*; y, tercero, derivado de lo anterior, mostrar una cierta *continuidad* en el pensamiento de Wittgenstein desde el *Tractatus Logico-Philosophicus* hasta *Sobre la certeza*.

Palabras clave: antropología, *relaciones externas*, Gramática, Wittgenstein, significado.

Centro de Investigación de Estudios Regionales y de Fronteras Latinoamericanas-UIPEL. Miembro-Fundador del Círculo de Estudios Wittgensteineanos del Centro de Estudios Filosóficos “Adolfo García Díaz”-LUZ. Miembro del Proyecto de Investigación “Fraternidad para Venezuela”, de la Universidad Católica Cecilio Acosta y la Conferencia Episcopal Italiana. Ponente y Conferencista en diversos eventos académicos nacionales e internacionales; y con diversas publicaciones en tópicos de estudios de frontera y dinámica social, antropología cultural y etnoepistemología, pensamiento Wittgensteineano, filosofía analítica, epistemología e, historia de la ciencia y la tecnología. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5831-661X>.

ABSTRACT

From the end of the 20th century until today, there has been an interest in elucidating and analyzing the anthropological trait of the philosophy developed by Ludwig Wittgenstein after his return to Cambridge in 1929. Likewise, an interest in presenting the possible contributions of his thought to cultural anthropology and the analysis of culture. A concept that gives us reasons to continue with that interest, and that has been part of the nucleus of his thought from the *Tractatus Logico-Philosophicus* until *On Certainty*, is the concept of *internal relations*. Although it has been discussed on a logical and linguistic level, little —or nothing— has been said on an anthropological level. If the *internal relations* are relations that are established within a certain conceptual-grammatical system, and that can be “expressed not only in tautologies, but also in grammatical propositions in general”, it is worth asking: ¿That expression *general* of which Wittgenstein speaks does not also suppose the symbolic-cultural field? Our work, thus, attempts, first, to *explain* how the cultural view of internal relations can be *derived* from Wittgenstein's philosophy; second, to *describe* how that vision can offer us a theoretical-conceptual framework to understand the *internal* functioning mechanisms of cultures and the *external* functioning mechanisms of interculturality; and, third, derived from the above, show a certain continuity in Wittgenstein's thought from the *Tractatus Logico-Philosophicus* to *On Certainty*.

Keywords: anthropology, *external relations*, Grammar, Wittgenstein, meaning.

«[...] tiene que estar por ahí cuando lo busco». —
Entonces también tiene que estar por ahí cuando no lo
encuentro e incluso cuando no existe en absoluto.
Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*

Para que un hombre se equivoque, ha de
juzgar ya de acuerdo con la humanidad.
Wittgenstein, *Sobre la Certeza*

1. Introducción. Wittgenstein: de la filosofía del lenguaje a la antropología cultural

Siempre es complejo y representa un reto estudiar *antropológicamente* la filosofía de Ludwig Wittgenstein (1889-1951), en especial la que desarrolló luego de su regreso a Cambridge en 1929; y sin mencionar lo difícil que puede ser intentar darle ese mismo enfoque a la que se ha considerado su obra —estrictamente— lógica, el *Tractatus Logico-Philosophicus*. Sin embargo, el tema antropológico, etnológico y cultural es una arista clave en su pensamiento que, directa o indirectamente, podemos obtenerla desde sus obras para *aplicarla* a otros campos de estudio cultural y aportar, así, elementos conceptuales de análisis que amplíen el estudio de la cultura —y su diversidad— (Balza García, 2024, 2020, 2014, 2013; Knabenschuh, 2015, 2012, 2010a, 2010b, 2008)². Un enfoque que se manifiesta y se muestra en sus escritos producto de su esfuerzo por describir y comprender la relación entre el lenguaje y el mundo, con nuestra vida cotidiana, con las distintas ‘formas de vida’ y con su uso social y público; lo que

2 Como lo hemos hecho en los trabajos arriba señalados o en colaboración con un grupo de investigadores que estudian la filosofía de Ludwig Wittgenstein desde una perspectiva *epistemológica* y *cultural*. Así, el presente trabajo es la continuación de una serie de investigaciones que se han venido realizando en relación con el carácter antropológico de la filosofía de Ludwig Wittgenstein; y sus aportes al campo de la antropología cultural. Investigaciones que se han impulsado desde el *Círculo de Estudios Wittgensteineanos* dirigido por la Dra. S. Knabenschuh (www.circulowittgensteineano.wordpress.com).

ha significado, para muchos, que su giro filosófico se interprete “less from a «linguistic turn» [...] than from a turn toward anthropological thinking” (Gebauer, 2017, p. 2).

Una visión antropológica que se intenta sacar o deducir de sus ideas aun cuando Wittgenstein, estrictamente, y es importante aclararlo³, *no* ha presentado su filosofía o su pensamiento de un modo —abiertamente— antropológico o etnológico⁴, o *no* ha intentado desarrollar algún *tipo* de ‘antropología’ o ‘etnología’ (Wittgenstein, 2007, p. 86, § 199; Hacker, 2011, p. 17); aunque, por momentos, sobre todo en sus *Observaciones a la Rama Dorada de Frazer*, sí discuta temas o use conceptos marcadamente antropológicos y etnológicos relacionados con la antropología cultural, como el tema ritual (Wittgenstein, 1992, pp. 63, 70, 73, 78) o conceptos como ‘tribu’ (Wittgenstein, 2003, §§ 6, 200, 282, 385, 419). Y, si en casos como la matemática en sus *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática* también aclare que, si bien podemos usar alguna obra para el estudio de la antropología, o ésta sea un fenómeno antropológico, ello no significa que la misma presente —o sea— algún tipo de ‘antropología’ que nos explique cómo funcionan las culturas⁵ (Wittgenstein, 1978, §§ 65, 72). En contraste, tampoco se ha presentado como antropólogo ni como alguien que intenta hacer antropología desde la filosofía, filosofía desde la antropología, filosofía antropológica, antropología lingüística o algún tipo de etnología filosófica, pues, “Wittgenstein’s ethnological point of view is not a commitment to construing philo-

3 Algo que muchos trabajos no hacen haciendo suponer lo contrario.

4 A pesar de esto, algunos insisten en presentarlo como tal: “[...] Fighting against this seduction was one of the deepest motives (and motifs) of Wittgenstein’s *anthropological thinking* [...]” (Lara, 2000, p. 127. la cursiva es mía).

5 Como dice Hacker, “although mathematics is an anthropological phenomenon, propositions of mathematics are not anthropological propositions saying how men calculate and infer —they are expressions of rules, not statements to the effect that certain rules exist [...] They are norms of representation” (2013, p. 127). Lo que Wittgenstein nos muestra es una distinción entre lo que es *hacer conocimiento* propiamente antropológico (que tampoco está intentando hacer), y lo que es el *funcionamiento* cultural de un fenómeno humano (la matemática); lo que es una *norma de representación* y lo que es *tener una idea* de esa norma.

sophy as a branch of anthropology” (Hacker, 2013, p. 127). Menos aún proponer el uso de sus ideas en el campo de la investigación antropológica o etnológica, pues no es su interés establecer un *modelo* o *programa* de análisis para alguna ciencia o disciplina en particular; considerando, además, que Wittgenstein siempre rechazó hablar de su pensamiento como teoría.

Todo lo cual hace oportuno e importante la pregunta que muy bien plantea Marqués: “What kind of anthropological representations is it possible to find in Wittgenstein’s writings, and what role do these representations play?” (Marqués, 2010, p. 61). O, como bien comentan Ann Ness y Reck Erich en la revisión al texto de Padilla Gálvez, *Philosophical anthropology. Wittgenstein’s perspective*, que “further questions about the unity of the volume arise when one asks what exactly is meant by anthropology, or more specifically, in which sense creating an interface between philosophy and anthropology is the goal” (Ann Ness y Reck, 2011, p. S/N).

En tal sentido, considerando las anteriores aclaraciones e inquietudes, antes de responder qué tipo de ‘antropología’ se puede encontrar en su trabajo, nos parece más pertinente y productivo saber *qué* pueden *ofrecer* los escritos de este singular filósofo al campo de la antropología cultural, antes que intentar saber si su obra puede considerarse una ‘antropología’ o no. En vista de ello, en el presente estudio, cuando trasladamos algunas de sus ideas o de sus conceptos del campo de la filosofía y del lenguaje al campo antropológico y cultural, debe entenderse siempre como un intento de mostrar que la forma que tiene el lenguaje humano para funcionar, como sus mecanismos y dispositivos, es, hasta cierto punto, cónsono con la forma de funcionar de los sistemas culturales. Lo que representa que, aunque Wittgenstein no intenta hacer algún tipo de ‘antropología’, ni nosotros desarrollar una “antropología wittgensteineana”, gran parte de su trabajo en el área del lenguaje puede llegar a leerse desde un punto de vista antropológico, pero para comprender la vida cultural *en sí*, no para darle esa característica a su pensamiento. Al fin y al cabo, se trata de estudiar las dinámicas culturales “(...) partiendo de consideraciones del *lenguaje* (...)”

(Knabenschuh, 2015, p. 89); consideraciones que él muy bien deja abiertas en sus obras.

Se trata de reconocer y señalar cuáles de sus ideas permiten darnos una comprensión más amplia de las propiedades simbólicas de la cultura; o, en otro caso, permitirnos describir y explicar aspectos del funcionamiento cultural —e intercultural— en un nivel epistemológico y lógico que sólo se ha hecho en la antropología cultural, prácticamente, desde el estructuralismo antropológico y la antropología cognitiva en los últimos años. Desde muchas aristas, una de ellas analizada en este trabajo, el pensamiento del austriaco nos aporta recursos conceptuales para el análisis cultural en un nivel *fundacional* e *interno* poco explorado. Y poco —o nada— explorado aún en obras como el *Tractatus Logico-Philosophicus*; pues, principalmente, los estudios antropológicos de su pensamiento se han centrado en su “segunda” etapa reflexiva.

Un concepto que nos da razones para afirmar lo anterior, y que ha sido parte importante del pensamiento Wittgensteineano desde el *Tractatus Lógico-Philosophicus* hasta *Sobre la Certeza*, y que será el núcleo del presente capítulo, es el concepto de *relaciones internas*. Sobre todo, si también nos oponemos “(...) to the view (maintained by some resolute readers) that expressing an internal relation is plain nonsense. Internal relations say something about the logic or grammar of our language [y de la cultura]” (Jakub, 2015, p. 201). Hablar de *relaciones internas* no sólo fue importante para Wittgenstein, también lo es para comprender los mecanismos y las propiedades *internas* que permiten el funcionamiento ordenado y estable de un sistema cultural; y para explicar, por igual, la forma lógica cómo se produce la *interculturalidad*.

En lo que sigue, nuestro objetivo, primero, será presentar una revisión detallada de los *campos* epistémicos más importantes dentro de la filosofía y la antropología desde donde, si cabe, se ha dicho algo sobre la “antropología de Wittgenstein”; tratando de mostrar, viendo la diversidad de formas que hay para estudiar antropológicamente su filosofía, las posibilidades que ofrece su pensamiento a dicho campo para estudiar la cultura. Y, segundo, mostrar los

aportes que ofrece un concepto como el de *relaciones internas* para comprender la(s) cultura(s) y los procesos *interculturales*; algo que hasta los momentos no lo hemos visto en ningún trabajo revisado. En este último caso, para cumplir con dicho objetivo, se tratará de ir mostrando la evolución en el pensamiento de Wittgenstein que lo llevaron de una visión lógica a una visión cultural de dicho constructo. Sin que ello signifique que asumimos, como comúnmente suele hacerse, una total ruptura entre sus primeras ideas y su pensamiento maduro; al contrario, intentaremos mostrar también una cierta continuidad en su obra alrededor de dicho término.

Aunque obviando, por los momentos, algunos aspectos lógicos estrictamente técnicos o formales que se desprenden de sus escritos, sobre todo, de su *Tractatus Logico-Philosophicus* y que ya muchos otros autores han abordado ampliamente (Albano, 2006; Anscombe, 1971; Black, 1964; Copi y Beard, 1966; Florez, Holguín y Meléndez, 2003; Kenny, 1990; Malcolm, 1986; Maslow, 1961; McGuinn, 2006; Moore, 1983; Moreno Fernández, 2008; Padilla Gálvez, 2009; Reguera, 2002; Tamayo Valencia, 2018; Tomasini Bassols, 2017); pues, nuestro interés es centrarnos en aspectos —*principalmente*— antropológicos y culturales. Vale decir, que nos concentraremos en señalar las propiedades o rasgos descriptivos más importantes que definen a la noción de *relación interna/externa* según los escritos clave del austríaco, y que nos ayudarán a desarrollar nuestros objetivos. Evitaremos también, por los momentos, algunas críticas que el mismo Wittgenstein hace a tal noción⁶.

2. Estudios antropológicos y culturales a la filosofía Wittgensteineana.⁷

Muchos han sido los intentos y esfuerzos por interpretar el pensamiento de Wittgenstein en clave antropológica y etnológica, tan-

6 Como señalar que las *relaciones internas* realmente no existen como formas *explicables*, sólo como algo que se muestra. Aunque ello no le quita valor a algunas descripciones que hace de dicho constructo, las cuales servirán a nuestro propósito.

7 Una relación de estas interpretaciones con otro aspecto en el pensamiento de Wittgenstein, y con una mayor rigurosidad y profundidad, pues no es parte de este

to en una versión filosófica o científica, como en lo que se puede decir desde el tema humano y cultural. Algo entendible considerando que, por ejemplo, el mismo Wittgenstein en una discusión con Rush Rhees reconoce la importancia que el economista Sraffa tuvo en el giro de su filosofía hacia una forma “antropológica” de considerar las cuestiones filosóficas (Monk, 1990, p. 261; Gebauer, 2017). Sin embargo, tal variedad de esfuerzos también ha generado un collage de interpretaciones que impiden la posibilidad de construir una interpretación antropológica, etnológica y cultural más o menos uniforme, y de establecer límites claros entre lo que sería una antropología *en* Wittgenstein o *desde* Wittgenstein —o, en otro caso, *después* de Wittgenstein (Das, 2020; Carmona, Pérez-Chico y Chon, 2023)—.

Además, cuando se habla —ya directamente— de una antropología en sus escritos, no siempre se relaciona su trabajo con lo humano, como lo hace Hacker (2011, 2013), Gebauer (2017) o Tomasini (2011); también existe una relación con diferentes campos antropológicos no filosóficos que asumen a la cultura como punto en cuestión, como la antropología cultural (Geertz, 2003; Lara, 2003; Bell, 1984; Bouveresse, 1977; Jacorzynski, 2008, 2011b; Norman, 1971). Lo que nos puede dar razones para afirmar, pues las mayorías de “sus” antropologías se enfocan en ese aspecto, que con el giro de éste en los años 30 hacia la condición social del lenguaje, Wittgenstein estaría construyendo menos una antropología filosófica y más una antropología cercana al concepto de ‘cultura’ o ‘sociedad’; o cercana a una ‘etnología’ (Hacker, 2013; 2011) o a una ‘etnografía’ (Whitaker, 1996; Balza García, 2020). Sobre todo, porque expresiones como ‘juegos del lenguaje’ o ‘formas de vida’, con las cuales comúnmente suele asociarse su mirada antropológica y etnológica, estarían más relacionadas con

capítulo ahondar en ello, lo hemos hecho en: Balza García, 2024. Resumimos y recopilamos algunos puntos clave para que se entienda el contexto de la presente discusión; y darles mayor coherencia y justificación a los argumentos aquí presentados en relación con los aportes del concepto de *relaciones internas* al estudio y comprensión de la vida cultural.

el tema cultural-étnico (sistémico) que con el tema humano en *sí mismo*. O que su idea del lenguaje, como señala Das Veena (1998), estaría más en una relación directa con la *sociabilidad* humana que con lo humano como condición en *sí*:

Wittgenstein takes language to be the mark of human sociality: Hence human forms of life are defined by the fact that they are forms created by and for those who are in possession of language. As it is commonly understood, Wittgenstein's notion of language is to see it in the context of a lived life, its use within human institutions rather than its systematic aspects (p. 180⁸).

Sea como sea, podemos delinear, del siguiente modo, las formas clave cómo se han constituido los diferentes análisis próximos a una interpretación antropológica, etnológica o cultural del pensamiento de Wittgenstein: a) un acercamiento desde la antropología filosófica y lo humano (Padilla Gálvez, 2010, 2011; Tomasini Bassols, 2011; Gebauer, 2017); b) un acercamiento desde la antropología cultural intentando ver cómo esta ciencia, o las ciencias sociales en general, pueden recibir o aceptar su pensamiento y algunos de sus conceptos⁹ (Jacorzynski, 2011b, 2008; Rivera, 2007; Bloor, 1983; Clammer, 1976; Winch, 1958; Laugier, 2018; Anderson, Hughes y Sharrock, 1984), incluso, llamando a Wittgenstein “filósofo de la cultura” (Heckel, 2010; Cavell, 1989; Das, 1998) o “antropólogo” (Lara, 2000, 2003, 2005); c) trasladando su posición acerca del significado como uso al trabajo etnográfico para la construcción de una antropología interpretativa (Geertz, 2003); d) desde una comparación con algunos antropólogos y sus trabajos (Gellner, 1999;

8 Cavell dirá, en una crítica a la concepción convencional de este concepto, que la noción de ‘formas de vida “is, I believe, typically taken to emphasize the social nature of human language and conduct, as if Wittgenstein’s mission is to rebuke philosophy for concentrating too much on isolated individuals, or for emphasizing the inner at the expense of the outer” (1996, p. 41).

9 Conceptos técnicos como: ‘formas de vida’, ‘gramática’, ‘espacio lógico’, ‘visión de aspectos’ o, el bastante comentado, ‘juegos del lenguaje’. Para el caso de la sociología y un trabajo comparativo entre ciertas ideas clave de Wittgenstein y algunos sociólogos, como Pierre Bourdieu y Anthony Giddens (Le Du, 2010).

Lara, 2000; Baran, 2018; Winch, 1964)¹⁰; e) explicando en qué sentido hablar de ‘juegos del lenguaje’ o ‘formas de vida’ tiene una carga —o un enfoque— antropológico¹¹, y cómo estos conceptos pueden tener relación con el concepto de cultura¹² o el de contexto, con las acciones que podemos llevar a cabo dentro de ellos y con la diversidad o relativismo cultural¹³; f) señalando sus aportes críticos en relación con la especulación o mal interpretación antropológica, en términos culturales, y cómo sería el caso de entender otras culturas y sus ritos, con énfasis en su crítica a Frazer; g) dándole una forma antropológica y social —o etnográfica (Whitaker, 1996)— al tema de la ‘Gramática’ (Jacorzynski, 2011a, 2011b), o abordando el tema de la historia natural y su propuesta descriptiva como característica de su trabajo (Gebauer, 2017; Guetti, 2017; Holguín, 2011); h) mostrando su particular forma antropológica

10 En otro caso, también se ha intentado mostrar la relación con antropologías filosóficas como las de Charles Tylor, dilucidando su influencia wittgensteineana en torno al debate y discusión sobre las formas de vida y sus implicaciones para el sujeto en relación con la comunidad (Baran, 2018).

11 Dice Laugier: “many commentators have seen an “anthropological” dimension in the work of the later Wittgenstein, notably in his notion of form of life and in his reflections on the communal nature of language” (2018, p. 204). Incluso, algunos llaman a estos conceptos, ‘conceptos antropológicos’, como lo hace Gebauer cuando señala: “These anthropological concepts became central to Wittgenstein’s new understanding of philosophy” (2017, p. 6).

12 González-Castán, en un trabajo comparativo entre Husserl y Wittgenstein, dice: “*Lebenswelt* and *Lebensform* might function as synonyms because they are related with the very broad and vague idea of “culture” and with the factual plurality of cultures that we need to recognize. By using these terms they are referring to an inter-subjective, (and more or less shared) view of the world in all its richness and details but also with all its internal incongruities. When we consider the notions of *Lebensform* and *Lebenswelt* as synonyms of historically and culturally situated ways of human life both Husserl and Wittgenstein might be regarded as cultural relativists for they each recognize this irreducible plurality” (2016, p. 122). Puede verse también el trabajo compilativo de Andrés Suárez, Cristina Sánchez y María Giraldo (2018) donde se establece una comparación entre la *Lebensform* y *Lebenswelt* de Wittgenstein y Husserl.

13 No se puede negar la relación directa que se ha establecido entre los conceptos de ‘formas de vida’ o ‘juegos del lenguaje’ y el tema de la diversidad cultural, las culturas foráneas, los grupos étnicos o las diferencias sociales. En este caso mucho está relacionado con resaltar la relevancia de tales constructos para entender otras formas de vida y para mostrar la diversidad de campos en los que el hombre se puede desenvolver con sus respectivas reglas y gramáticas.

o etnológica de abordar los conceptos, los problemas y los enredos filosóficos (Hacker, 2011, 2013; Munz, 2016; Brusotti, 2015) (enredos que también podrían surgir, según algunos, en la misma antropología cultural¹⁴); i) intentando analizar la vida cultural, social, política y humana en general desde lo que ofrece en la descripción del lenguaje (Schatzki, 1996; Laugier, 2018; Bloor, 1983; Gustafsson, Kronqvist y Nykänen, 2013; Muñoz Sánchez, 2009), o, desde el tema de las *certezas vitales* (Cavell, 1996; Balza García, 2010); j) tratando de articular desde su obra una *epistemología cultural* (Knabenschuh, 2015, 2012, 2010a, 2010b, 2009, 2008,)¹⁵ y una *etnoepistemología* (Balza García, 2014, 2013); k) incluso, se ha usado dentro de la primatología (Barrett, 2018), la geografía (Curry, 1989) y la religión (Burley, 2012; Clack, 1996, 2001, 2017; Díaz Aurelio, 2001; Alonso, 2005; D. Z. Phillips, 1986, 1993, 2008); l) desde una posición reciente, aplicando su trabajo a la comprensión intercultural (Carmona, Pérez-Chico y Chon, 2023); y m) aunque no directamente relacionado con su trabajo, se ha tratado también la relación de Wittgenstein con la cultura de su tiempo y su modo de verla, lo que ha terminado en hablar, de algún modo, de una ‘filosofía de la cultura’ en Wittgenstein (McGuinness, 1982; Dean-gelis, 2007; Innsbruck, 2018; Sloterdijk 2012; Aarhus, 2018).

Cada una de estas posiciones, algunas abarcando hasta más de dos visiones, y sea que algunas no hablen —directamente— de

14 Aquí se trata del uso que algunos autores han hecho del “método perspicuo” o de las propuestas de Wittgenstein para el análisis del lenguaje, para abordar lo que consideran enredos en otras áreas de las ciencias, como en la misma antropología cultural (Needham, 1972).

15 En un esfuerzo por articular un tipo de *epistemología cultural*, Sabine Knabenschuh muestra cómo lo que Wittgenstein describe en un nivel gramatical y lingüístico es aplicable al análisis de las culturas y a la interculturalidad: “Indiscutiblemente, lo que (en un micronivel) vale para las gramáticas, vale también (en un macronivel) para las culturas. Ello implica que tanto el juego *conocimiento - certezas* como el factor de lo (*vitalmente*) *esencial* son elementos epistémico-conceptuales que diferencian, no solamente diversos ámbitos *dentro de una cultura*, sino también *culturas diferentes* - o, dicho en otras palabras, que determinan, aparte de las relaciones *intraculturales*, también las *interculturales* [...] Y así sucede que, casi imperceptiblemente, lo que habíamos llamado una *epistemología de paralejos* se convierte en una *epistemología cultural*” (Knabenschuh, 2012, pp. 149, 150).

algún tipo de ‘antropología’ o ‘etnología’, pero que pueden ser familiares a estos campos, da un marco para organizar cualquier perspectiva que hasta ahora se haya hecho alrededor del tema antropológico, etnológico y cultural *en o desde* Wittgenstein. Esto muestra la variedad de formas en las que se intenta establecer algún tipo de vínculo entre la filosofía de Ludwig Wittgenstein y el *área* cultural y social, o alguna forma de aproximación a las ciencias sociales.

Ahora bien, a parte de las diferencias obvias, todo lo anterior se ha articulado asumiendo a un Wittgenstein, luego de su regreso a Cambridge en 1929, interesado más en la relación del lenguaje con la vida cotidiana, el comportamiento natural del hombre y las acciones, que con el formalismo lógico que desarrolló en su *Tractatus*. Lo que significa que, indiscutiblemente, los anteriores acercamientos se han constituido y articulado alrededor de períodos y obras clave de su trabajo intelectual; todas se han construido, principalmente, alrededor de las *Investigaciones filosóficas*, las *Observaciones filosóficas* o, la bastante polémica cultural y antropológicamente, *Observaciones a la Rama Dorada de Frazer*. Dirá Gebauer (2017), que el giro antropológico en el pensamiento de Wittgenstein entre 1929 y 1932 encontró:

Expression both in the first part of the *Philosophical Investigations*, which was essentially complete by 1939, and in the new lines of thought that he developed after the Second World War [...] In his writings dating from 1929 on, new elements appear in Wittgenstein’s philosophy that can be identified as an early anthropological perspective (p. 42).

Lo anterior se ha interpretado como una “superación” de su fase lógica y tractariana en la que, difícilmente, tendría cabida algún tipo de antropología. En su filosofía tardía, por ejemplo, “instead of placing the concept of truth at centre-stage, and with it the notion of representation and hence the notion of truth condition, an anthropological conception of language places the notion of linguistic activity and interaction by means of language at centre-stage” (Hacker, 2013, p. 143).

Estas interpretaciones antropológicas encuentran su fundamento y justificación —directa o indirectamente— en la tesis de la doble forma de realización de su pensamiento en dos períodos distintos; y en conceptos como ‘juegos del lenguaje’, ‘formas de vida’, ‘visión de aspectos’, ‘visión perspicua’, ‘el significado como uso’, la ‘gramática’, en su crítica al lenguaje privado (y todo lo que ello implica en el tema de ‘seguir una regla’) y, en la cierta dicotomía —ampliada desde sus nuevas consideraciones filosóficas— entre describir/explicar y mostrar/decir. Utilizando para esto, sus intérpretes, expresiones como: *el giro antropológico* (Gebauer, 2017), *la visión social del lenguaje* o, *el enfoque etnológico* (Hacker, 2011); incluso, algunos hablan de una *filosofía antropológica* (Gebauer, 2017).

Por otro lado, pese a lo común y a lo distinto a nivel de temas, conceptos, aspectos, rasgos, áreas, problemas o proyectos entre estas lecturas, podemos decir que todas intentan rescatar y mostrar esa parte *vital* del trabajo de Wittgenstein. Sin embargo, cuando lo que se intenta hacer es extraer elementos de análisis terminológicos, conceptuales, epistemológicos o “teóricos” que nos ayuden a comprender algún fenómeno, en este caso el cultural, hasta cierto punto, poco debería importar esa disección entre un Wittgenstein lógico y un Wittgenstein pragmático; y menos, centrarnos casi únicamente en sus trabajos posteriores al *Tractatus*. Lo que importa es ver —perspicuamente— de qué modo construyó y describió a lo largo de todo su pensamiento algún término técnico que sea relevante, tanto lógica como socialmente, para explicar nuestra vida humana. En eso consiste, precisamente, desarrollar una ‘antropología’ *desde* Wittgenstein, ahondar en el propio análisis de la dinámica cultural desde sus fundamentos aplicando las descripciones rigurosas y complejas que nos ofrece el autor; más allá de intentar sólo adjetivar su trabajo. En otras palabras, lo que importa aquí es recuperar algo importante para la antropología sea desde el *Tractatus* o desde sus obras posteriores.

3. Observaciones sobre los fundamentos de las relaciones internas. De la consistencia lógico-gramatical del lenguaje a las certezas culturales

El problema clave que siempre agobió a Ludwig Wittgenstein fue *describir* —y comprender— la forma cómo era posible la relación del lenguaje con el mundo. No obstante, para enfrentar ese problema, su principal esfuerzo estuvo en describir y mostrar los *mecanismos y dispositivos internos* con los cuales funciona el primero para poder articular y fundar un marco de sentido del segundo. Se centró en mostrar, a lo largo de toda su vida, las condiciones y propiedades formales, vitales y funcionales que posee el lenguaje para articular el mundo y proveerle significado; en un primer momento, clarificando la lógica de nuestro lenguaje, luego, después de 1929, la lógica del lenguaje en relación con el mundo social y la propia praxis social humana; volviéndose su filosofía cada vez más “antropológica” (Krüger, 2016, p. 125).

Dentro de ese interés, uno de los problemas al cual le dedicó un gran esfuerzo en describir y entender desde el *Tractatus Logico-Philosophicus* hasta *Sobre la Certeza*, solamente con un cambio de enfoque en su filosofía tardía más que un cambio en el problema en sí fue el de las *relaciones internas-externas*. Este problema comenzó analizándolo desde un trasfondo lógico-formal en su *Notebook* y en su *Tractatus*; luego, a partir de sus *Observaciones Filosóficas*, desde un acercamiento a la praxis humana desarrollada delante de tal trasfondo; y ya, en su última obra, su atribución descriptiva se la da desde un marco de valores epistémicos en virtud del acervo y la certeza —cultural¹⁶— (Knabenschuh, 2015, p. 92). Casi podríamos decir con Mácha Jakub (2015), en el marco de todo el pensamiento Wittgensteineano, “(...) that the distinction between internal and external relations is one of the most fundamental distinctions that drives Wittgenstein’s method of analysis” (p. 4).

16 Para una valoración cultural del concepto de *Certeza* en *Sobre la Certeza*, véase mi trabajo: “Certeza y Cultura. Alcances antropológicos de *Sobre la Certeza*”, en: *Revista Lógoi*. 18, pp. 77-92

Ahora bien, en el contexto de ese tema también se puede decir que, a pesar de afrontar esa dicotomía con gran atención, su inclinación casi siempre estuvo, realmente, en describir y entender las propias *relaciones internas* y cómo es posible el sentido, el significado, la comunicación social y el orden conceptual *dentro* de un sistema lingüístico. El énfasis en ellas le dio a Wittgenstein un concepto que enfatizaba en las condiciones —lógicas o sociales— que se requieren para que un usuario de un lenguaje pueda aprender, explicar, comprender o usar una cierta imagen del mundo dentro de ese lenguaje; quedando, así, las *relaciones externas* casi como un término colateral, ejemplificador o comparativo-diferenciador de la dicotomía; aunque en su pensamiento tardío ya le interesaba cierta “externalidad” del lenguaje y la gramática en relación con su uso social y el modo cómo seguimos reglas compartidas. Pero ese tipo de interés en ciertas “relaciones externas” sigue sujeto a la comprensión *interna* de un sistema.

Ello es entendible, pues desde el *Tractatus* ya era enfático en su preocupación por comprender los *límites* del lenguaje y las *posibilidades* del sentido y el significado dentro de un orden sistémico-lingüístico [recordando aquel título de Carla Carmona, “la conciencia del límite” (2015)]; procurando siempre describir los mecanismos, las posibilidades y la forma de las *reglas* —lógicas, gramaticales o sociales— que le dan sentido, coherencia y orden a un sistema de conceptos (y hechos). Su inquietud fundacional, para decirlo de alguna manera, fue “[t]razar un límite al pensar y al lenguaje lógicos, al pensamiento o al lenguaje con sentido lógico, con significado lógico (...)” (Reguera, 2002, p. 57)

Pocas veces enfatizó en describir o “explicar” —detalladamente— los mecanismos lingüísticos o sociales que producen las transformaciones conceptuales, la *fractura* de los límites y las reglas, las zonas *fronterizas* del lenguaje, los *intersistemas*, la forma cómo dos sistemas distintos de significados, gramáticas, reglas o de *relaciones internas* confluyen y producen ciertos espacios “ambiguos” de confluencias semántico-conceptuales; o, cómo se fractura la propia “esencia” del lenguaje en un sistema o entre sistemas para reaco-

modar las *relaciones internas*. Sólo en *Sobre la certeza*, con los conceptos de *certeza-saber* (‘proposiciones gramaticales’ / ‘proposiciones empíricas’), o en las *Observaciones a la Rama Dorada de Frazer* y en las *Observaciones sobre la filosofía de la psicología*, donde describe y ejemplifica, en la primera, nuestra forma de relación con otras culturas (formas de vida) y nuestra manera casi sólo descriptiva como podemos acercarnos a ellas, y en la segunda, cómo se produce la ‘visión de aspectos’, se puede ver una cierta descripción y caracterización un poco más amplia de las condiciones —epistémicas y culturales— que generan las fracturas y los cambios lingüísticos en un sistema, como ya lo hemos explicado en otros lugares (Cfr. Balza García, 2009; 2020; 2024). Sin embargo, de cierto modo, sigue siendo colateral su énfasis en describir los *mecanismos* de funcionamiento de todos aquellos fenómenos lingüísticos relacionados con las *fronteras* y las “fracturas” del lenguaje, pues su interés siempre fue la esencia *coherente* del lenguaje. Como señala Krüger (2016):

This subject is to be found (...) in different ways: “What is a sign and what is the meaning of a sign?” – “How can a sentence determine a fact?” – “What is the difference between a sentence and a mere scribble?” – “How it is possible to mean, to intend and to understand something?” – “What is a thought?” – “What is a plan?” – “What is a rule?” – “How can we follow it?” and so on. These different issues represent both the diversity and the unity of the remarks Wittgenstein is working with (...). It is always the same face that is drawn here, as Wittgenstein noted in his MS 110: 69. And this face is for him nothing less than the face of “the [coherente] essence of language”. (p. 102)

En otras palabras, cabe decir que, hasta cierto punto, “dejó a un lado” muchos *procesos* o fenómenos esenciales para el lenguaje —y sus cambios— vinculados con *relaciones externas*; con fenómenos ligados a relaciones contingentes y pasajeras, con la interacción de dos sistemas distintos de conceptos, con la fractura del *límite* de un sistema gramatical, con la emergencia de *fronteras lingüísticas híbridadas* y con los *mecanismos* que las producen; o, con los *mecanismos*

que permiten ver —e interactuar con— formas *externas* de otros sistemas lingüísticos. Todo ello:

“(...) gives him the challenge that Will occupy him for the next years: What determines the thought, the meaning and the understanding of a sentence if the function of a language is laid down in its internal relations that can only be described by signs that are interpretable in many ways? How can we get the meaning of the signs? (...) And he never tires of emphasizing that we cannot and must not go beyond the limits of language in a language” (Krüger, 2016, pp. 107, 108).

No obstante, aún así, todos los anteriores fenómenos sociales y culturales mencionados que podemos considerar son consecuencia de *relaciones externas*, también se pueden explicar, de cierta forma, desde el concepto de *relaciones internas*; como algo que podemos derivar de ellas. Lo cual nos permite saber qué nos ofrece este último constructo para comprender más a fondo y con implicaciones culturales y epistémicas, el otro extremo de la dicotomía; y con ello, comprender tanto el funcionamiento interno de las culturas como los fenómenos *interculturales*. Pero para hacer eso, veamos primero qué es una *relación interna/externa* y cómo la abordó Ludwig Wittgenstein a lo largo de su pensamiento y obra.

El problema de las *relaciones internas/externas* es un tema que tiene sus antecedentes antes de Wittgenstein en el problema relacionado con las diferencias entre *propiedades esenciales* y *propiedades accidentales* de un objeto; es decir, la diferencia entre aquellas propiedades que le son inherentes a una entidad y que la hacen ser lo que es, y aquellas cuya condición no le es fundamental para definirla. No obstante, el asunto escaló a otro nivel lógico, lingüístico, epistemológico y ontológico cuando la pregunta sobre esas propiedades se transformó en una pregunta sobre las *relaciones* entre cosas o entre conceptos. La cuestión derivó en saber si hay *relaciones necesarias* y *accidentales*. En ese caso, si existen las primeras, ¿cómo sería una relación donde dos entidades no pueden ser independientes sino en tanto están en un cierto tipo de relación? Es imaginable dos entidades que poseen una relación accidental que no define su

esencialidad, como el que, por ejemplo, en una cena un vaso y una jarra estén vinculados como recipientes a la hora de servir el agua; pero ¿cómo sería una relación en la que algo obtiene o pierde todo sentido si no está en la propia conexión o enlace? Para este último caso, “such a relation must be *internal* in the sense of holding among parts of a whole” (Jakub, 2015, p. 7).

El problema de las *relaciones internas* se constituye como un problema relacionado con la *unidad* de los elementos (conceptos, creencias, hechos, objetos) que forman parte de una estructura (lógica, gramatical, ontológica, epistemológica, social, cultural). Este fue un problema clave a inicios del siglo XX, en el ámbito de la lógica y el lenguaje, en autores como Gottlob Frege, Bertrand Russell, George Moore y muchos representantes del Círculo de Viena; quienes intentaron resolver el problema de la unidad de los elementos de una proposición y su función de verdad, defendiendo el *todo* coherente de una proposición y no sólo definiéndola como un conglomerado de elementos unidos por relaciones contingentes. En gran medida, defendieron las *relaciones internas* en la unidad de la proposición y no las relaciones externas, pues las primeras son las que aseguran la unidad, el sentido, la coherencia, el significado, la verdad, el orden lógico o el orden de posibilidad proposicional-formal-gramatical donde se puede expresar la proposición; pues las relaciones externas son relaciones contingentes y “objetivas”.

Para Wittgenstein, en el contexto de esa discusión con Russell o Moore, ya desde sus primeros escritos lógicos, como una de sus primeras propiedades, una *relación interna* es una relación necesaria imposible de no pensar y perteneciente a un sistema lógico. Desde su visión formal tractariana, si otras relaciones (externas) estaban vinculadas a realidades objetivas, “(...) Wittgenstein’s notion of an internal relation is closely connected to logical necessity” (Jakub, 2015, p. 11); a una necesidad que se cumple en la relación formal de los términos como requisito inicial para el sentido. Como lo señala el propio Moore (1983), una *relación interna* es una relación lógico-formal que se cumple si los términos son lo que son y, por

lo tanto, no se puede imaginar que no se cumpla. Por ejemplo, en una relación interna matemática es imposible e impensable (lógica y epistemológicamente) que 100 sea menor que 1. En tanto la relación interna exprese una necesidad lógica, los elementos de esa relación tienen un sentido, que desaparece cuando desaparece la propia relación. Cabe decir, “[s]i puedo representarme el objeto en la trama del estado de cosas, no puedo representármelo fuera de la posibilidad [lógica] de esa trama” (Wittgenstein, 2010, § 2.0121); esto explica que, “para conocer un objeto, no tengo ciertamente que conocer sus propiedades externas, pero sí debo conocer todas sus propiedades internas” (Wittgenstein, 2010, § 2.01231), aquellas que son dadas sólo en el lenguaje (la proposición) y que le permite su posibilidad. La posibilidad de representación de un objeto o un hecho radica en que se establezcan condiciones internas en el propio mundo simbólico, ya que, “possible facts are in a certain sense *contained* in propositions. Hence, there are no possible facts outside propositions. It is clear now why the relation of depicting is internal. A represented fact is nothing but a projected propositional sign” (Jakub, 2015, p. 72).

Lo que hace Wittgenstein en sus primeros trabajos, y que nos permite, hasta cierto punto, superar cierto estructuralismo (como el de Claude Lévi-Strauss), es describir y presentar, muchas veces en contra de la tradición, una de las *propiedades* formales más importantes de todo sistema lógico-proposicional (o cultural, según lo veamos antropológicamente): aquella que nos señala que *nada* en *un sistema* puede existir fuera de lo que le es inherente como parte de un vínculo (dinámico) necesario que permite la emergencia de un todo lógico, coherente, fundacional y verdadero (llámese luego en sus últimos escritos a ese todo lógico y fundacional, con algunas variaciones, *Certeza*). Las *relaciones internas* no son, estrictamente, la estructura, *la producen*; definiendo sus propiedades. Por lo cual no es lo mismo preguntar por las propiedades de la estructura que por las propiedades de la relación interna, y eso es algo que, precisamente, nos ofrece Wittgenstein para superar una cierta visión estructural de dichas relaciones: “[e]n lugar de pro-

iedad de la estructura digo también «propiedad interna»; en lugar de relación de las estructuras, «relación interna» (Wittgenstein, 2010, § 4.122). El acento recae en el propio concepto de ‘relación’ y no de ‘estructura’, por lo cual en el *Tractatus* suele también hablar de ‘relaciones estructurales o formales’.

Su concepción de *relación interna* y las propiedades que la caracterizan las señala —tempranamente— en el *Tractatus* en una cita ya clásica:

Una propiedad es interna si resulta impensable que su objeto no la posea.

(Este color azul y aquél están *eo ipso* en la relación interna de más claro y más oscuro. Es impensable que *estos* dos objetos no estuvieran en esa relación.) (Wittgenstein, 2010, § 4.123).

En su posición lógica, la *relación interna* es una propiedad *formal*, no es una propiedad del objeto; es este último que se representa —o se proyecta mediante algo que es dado primeramente en la proposición, y es impensable que cuando se articula bajo esa relación, no tengan ciertas propiedades. Una idea que deja ver que las relaciones internas se dan en el universo del propio lenguaje, en el espacio de lo simbólico (o cultural); no es, estrictamente, una propiedad intrínseca del mundo que luego la proposición expresa, sino una propiedad de la propia representación (aunque luego hablará, por ejemplo, en la *Gramática Filosófica*, de otra forma de relación interna involucrando al mundo). Lo sigue señalando en el *Tractatus* cuando dice:

(...) El darse efectivo de una propiedad interna de un posible estado de cosas no viene expresado mediante una proposición, sino en la proposición que lo representa, por medio de una propiedad interna de la misma (...)

(...) El darse efectivo de una relación interna entre posibles estados de cosas se expresa lingüísticamente mediante una relación interna entre las proposiciones que los representan. (Wittgenstein, 2010, §§ 4.124, 4.125).

Emblemático de todo lo anterior es el ejemplo de que, “la serie de los números no está ordenada por una relación externa, sino por una relación interna” (Wittgenstein, 2010, § 4.1252); esta serie no está ordenada por un posible ‘estado de cosas’, sino por una relación interna proposicional que le da su propia condición de números y de *serie*. En todo caso, las relaciones externas (entre objetos) son consecuencia de lo que se construye —primero— en las relaciones internas; lo mismo dice, de cierto modo, más adelante en las *Observaciones Filosóficas*, “si no hubiera más que conexiones externas no podría describirse ninguna conexión en absoluto, pues sólo describimos conexiones externas mediante conexiones internas” (Wittgenstein, 1997, p. 4).

Otra propiedad de estas relaciones es que siempre son internas a un sistema particular de conceptos. Si, en primer lugar, toda relación externa depende de una relación interna, en segundo lugar, esta última se construye dentro de un espacio —lingüístico— particular de posibilidades. Este espacio establece lo que puede ser dicho y relacionado y lo que no; lo señala cuando dice, ya en alusión al concepto de *espacio lógico*, que podemos decir de algo que no es rojo sino azul, pero no tiene sentido enunciar, por ejemplo, “[e]sto no es un ruido, sino un color” (Wittgenstein, 1997, p. 45). Las relaciones internas en el espacio de los colores estipula un criterio de comparabilidad intrínseca entre colores que no permite su comparación con otras relaciones internas que pertenecen a otro orden lógico, *i.e.* el espacio lógico de los ruidos. Podemos decir que, las relaciones internas que se dan dentro de un tipo de espacio lógico no permiten el criterio de comparabilidad entre dos espacios lógicos distintos, ya que, “(...) tanto las «coordenadas» que podemos determinar, como los «patrones-medida» que con tal fin podemos aplicar, se inscriben en espacios lógicos —y consecuentemente, gramáticas— diferentes” (Knabenschuh, 2001, p. 17). Todo lo anterior se puede expresar en los términos de que, las relaciones internas son propias de un sistema (lógico o cultural) y sólo son expresables en un posible orden de los conceptos.

Los hechos *posibles* están contenidos en las relaciones internas; como el método de búsqueda está contenido tanto en lo que se busca como en la forma de hacerlo: “a una pregunta corresponde, de forma inmediata [*unmittelbar*], un método del encontrar. — O se podría decir: Una pregunta designa un método del buscar. — Sólo se puede buscar en un espacio. Pues sólo en el espacio se está en una relación con el allá en donde no se está” (Wittgenstein, 1997, p. 6). Las relaciones internas son una condición de posibilidad según las coordenadas de una dimensión. Casi podríamos decir, recordando a Ernst Cassirer, que las relaciones internas son “leyes” lógicas y culturales de estructuración de las formas simbólicas con las cuales configuramos y vivimos la realidad humana (Cfr. Cassirer, 1998).

Una relación es interna, según el Wittgenstein tractariano, si es imposible que sus “partes” no puedan estar relacionadas por esa misma relación en un espacio de posibilidades; si es imposible, por ejemplo, que ‘arriba-abajo’ no estén relacionados por la relación de ‘ubicación’; pues es prácticamente necesario que para que tenga sentido hablar de ‘arriba’ o ‘abajo’ dichos términos permanezcan en esa relación. Es, si se quiere, la expresión sistemática de una “tautología”, pues es imposible que esa relación sea separable como que una tautología sea falsa. La posibilidad de “verdad” de una proposición no está en la relación externa que pueda mantener ésta con el hecho que articula, sino en la relación necesaria de los conceptos que dan orden lógico al hecho; pues de ser una relación externa, todas las verdades serían accidentales, aun así las verdades científicas. Es una relación necesaria y “verdadera”, como escribía Moore (1983) en sus anotaciones de 1930-1933, porque “«(...) es *impensable* que no se mantenga la relación entre los términos»” (p. 294). En ella una cosa no puede existir sin la otra; o puede no existir, pero si existe, es porque es verdadera en un sentido, expresa una relación interna que está allí señalando de qué manera suceden los hechos para un sistema (lógico o, en un sentido amplio, cultural). Es, como refiere Wittgenstein para la proposición, una medida del mundo (Wittgenstein, 1961); está allí para señalarnos que la forma lógica de *un mundo* determina que algunas combinaciones

de elementos (lingüísticos o culturales) son coherentes y permisibles mientras que otras son absurdas, sinsentido e inadmisibles (o no están en el mismo espacio de posibilidades).

Y ello le da sentido a algunos parágrafos de las *Observaciones Filosóficas*: es lo que permite que la expectativa esté conectada con lo esperado. Sabemos qué esperar y, posiblemente, obtenerlo, si hay una sincronía interna entre expectativa-esperado; de aquí que, “de la expectativa no se da una descripción *externa* indicando aquello que se espera; describirla mediante lo que se espera es dar una descripción interna” (Wittgenstein, 1997, p. 4; Cfr. Wittgenstein, 2000, 109, p. 59; Krüger, 2016, p. 106). En su trabajo lógico-analítico Wittgenstein nos dice que una relación interna expresa lo necesario, lo pensable, lo posible, lo admisible y lo esperado en un sistema (aunque también lo imposible). En otras palabras, las *relaciones internas* definen los *límites* del lenguaje; y exceder esos límites es ya *no* poder hablar de nada, de aquí su famosa frase: “de lo que no se puede hablar hay que callar”.

Ahora bien, gran parte de las propiedades de las *relaciones internas* en sus aspectos clave, directa o indirectamente, lo acompañaron en todo su pensamiento; algunas bajo los mismos conceptos, otras, ampliadas o redefinidas según su interés social —o cultural— del lenguaje. A lo largo de su trabajo posterior al *Tractatus*, Wittgenstein siguió estudiando el tema de las *relaciones internas*; sin embargo, de un modo más amplio vinculándolas al elemento social y pragmático y, dentro de otros términos que en su pensamiento casi podríamos decir que son términos técnicos, como el concepto de ‘Gramática’ o el de ‘regla’.

Estos últimos términos son clave en los escritos posteriores de Wittgenstein para llevar el tema de las relaciones internas del campo lógico al campo *vital* del lenguaje. Dejando —en gran medida— el aspecto formal se referirá también a una *relación interna* como una *relación* o *regla gramatical*; y a las *relaciones externas* como *relaciones fácticas*. Las relaciones internas serán relaciones *dentro de la gramática* (o la gramática *relaciones gramaticales*), ya que, “[l]as relaciones internas (propiedades internas) no son otra cosa que

lo que se describe en la gramática” (Wittgenstein, 2003, p. 237). Y, aunque con un cambio de enfoque, siguen siendo relativas a un sistema; o, en otro caso, a un ‘juego del lenguaje’ (otro término “técnico”, como ya sabemos, que usará Wittgenstein en su giro lingüístico-antropológico).

Todo lo anterior le permite hacer uso de una terminología más acorde con el problema social del lenguaje, pues al hablar de ‘relación gramatical’ y no sólo —lógicamente— de ‘relación interna’, puede ahora asociar esta última con *reglas de constitución* del significado y el sentido en relación con su uso y su función social (aunque ello no significa que en el *Tractatus* no estuviera ya presente la idea relacionada con la *constitución* del significado). El concepto de ‘Gramática’ pasará ahora a ampliar la red de ideas descriptivas que usará Wittgenstein para hablar de la *consistencia interna* de un sistema (lingüístico) y las condiciones socio-normativas que lo constituyen.

Ahora, cuando definimos la ‘Gramática’ en Wittgenstein “(...) nos referimos a las diferentes formas, tanto empíricas como abstractas, de conceptualizar el mundo. Es decir, nos referimos al marco de referencia lingüístico-conceptual que nos permite establecer el diálogo con el mundo” (Fuentes Urdaneta, 2010, p. 39). Podemos decir que, “Wittgenstein’s most basic conception of grammar is that it consists in rules which govern the use of words and which thereby constitute meanings or concepts. Thus, he identifies grammar in general with the «rules for use of a word»” (Forster, 2004, p. 7). Habla también de la ‘Gramática’ como ‘normas de descripción’ (Wittgenstein, 1997b, p. 24c, § 167), pues, además de que nos permite describir el mundo con sentido, es la “organización conceptual concordante con las dimensiones (o “multiplicidades”) de los diferentes ámbitos de incertidumbre (o “espacios lógicos”), a través de los cuales se articula nuestro encuentro con el Mundo” (Knabenschuh, 2002, p. 216; 2001). Lo que significa que, “(...) expressing an internal relation has normative force and can also be taken as an imperative” (Jakub, 2015, p. 201). La ‘Gramática’ convierte —también— a la relación interna en una relación entre una

regla y sus aplicaciones; pues, “[u]na cosa está clara, si he seguido la regla (correctamente) el resultado tendrá una relación interna con la forma y la expresión de la regla, que no puedo expresar de otra manera (...)” (Wittgenstein, 2000, pp. 109, 291).

Con su giro lingüístico-antropológico Wittgenstein también acentúa la *relación interna* (gramatical), dentro de un ‘juego del lenguaje’, entre el sistema de conceptos y el mundo, ya que *cada* sistema-mundo establece un tipo de correlación intrínseca entre su universo proposicional y la realidad (social) constituida por éste. Ya no se trata *sólo* de una relación interna dentro de la proposición, sino de una relación interna entre ésta y lo que constituye en la propia vida humana. No sólo establece los límites del lenguaje en *sí*, también establece los límites entre lo expresado y lo que esto articula; los límites de toda acción, creencia o visión del mundo dentro de *un* sistema. Esa correlación interna entre el universo proposicional y la realidad (social) constituida se objetiva en una relación interna entre las *reglas gramaticales* que constituyen el mundo y las formas pertinentes de acción; siendo su expresión la *aplicación* correcta de las reglas de la gramática que se han establecido. Hacker y Baker dirán al respecto, que “(...) the concept of a rule and the concept of what accords with it (what is a correct application of it) are internally related (...)” (Baker y Hacker, 1984, p. 72).

Con ese “giro”, Wittgenstein hace tres cosas importantes que nos proporcionan elementos “teóricos” para el análisis antropológico: 1) nos muestra —o nos describe— más a fondo las propiedades socio-culturales de las relaciones internas, que se expresan entre el mundo del lenguaje y el mundo humano (Krüger, 2016); señalando que las mismas no sólo se producen entre conceptos, también, entre éstos y la realidad social que regulan en un determinado espacio; 2) coloca esa realidad, los hechos o “lo objetivo” como determinantes en la aplicación o expresión correcta de las relaciones internas (como reglas gramaticales); 3) señala la *expresión* de esas relaciones en la aplicación —acorde— de la ‘Gramática’; de tal modo, que seguir una regla es, esencialmente, una acción social interna (Kripke, 2006); es una práctica social, un

hábito, una costumbre o una institución dentro de lo permitido. Señala Munz:

(...) in the *Tractatus*, he claimed an internal connexion between language and reality given by the strictly referential relation between a name and the object it means and the pictorial connexion between a proposition and a possible state of affairs, based on their assumed structural identity. His later philosophy tried to justify the internal relation between language and reality by the concept of following a rule within a particular form of life (2016, p. 72).

Wittgenstein da el salto de lo lógico a lo socio-cultural que le permite ampliar su espectro descriptivo del mismo lenguaje, mostrando, por ejemplo, que las relaciones internas se manifiestan no sólo en tautologías, sino también dentro de todo el espectro cultural, en proposiciones (empíricas) o reglas gramaticales; pues, en todo caso, las tautologías lógicas son un tipo de proposiciones gramaticales. Al girar el problema lógico hacia el concepto de ‘Gramática’, Wittgenstein nos ofrece una visión social del constructo de ‘relación interna’ sobrepasando el propio elemento analítico de las proposiciones lógicas. No se trataría de verlas como relaciones que expresan únicamente verdades analíticas, también como relaciones que expresan y articulan verdades sintéticas en el propio mundo humano y su diversidad (social y cultural). Por ejemplo, se puede dar “(...) an internal relation between the concept of pain and instances of pain-behavior (such as whining or moaning). This relation is internal, because it is formulated in grammar” (Jakub, 2015, p. 100; Baker y Hacker, 1984). Pero también se puede dar, en el plano cultural, entre un particular rito de curación de una etnia y el concepto de deidades míticas que ésta posea, pues la relación entre rito-mito está sustentada en una gramática interna compartida que define las normas y reglas de acción de los integrantes que lo ejecutan (Balza García, 2023; 2012; 2011). También hay una relación interna en el monoteísmo judeo-cristianismo; por ejemplo, si sacamos de la relación necesaria en el espacio lógico religioso a los términos “un sólo Dios” y “Jehová”, dichos elementos pierden todo

sentido tanto para el judío, el cristiano o para los mismos textos bíblicos. En ese sentido, podríamos compartir la idea de que “Wittgenstein repudiated the implication that any expression of an internal relation must be [sólo] a necessary truth or tautology [formal]” (Baker y Hacker, 1984, p. 109).

Y podemos decir que las relaciones internas o gramaticales abarcan los sistemas culturales, porque dichas relaciones son relaciones entre complejos (sistémicos). Otra de sus propiedades que Wittgenstein viene señalando desde sus primeros escritos, aunque ampliada en sus trabajos posteriores al *Tractatus* al señalar que son relaciones conceptuales que abarcan una *red* de significados; por cuanto sólo se muestran en descripciones entre complejos que “no necesitan limitarse a hechos; también pueden ser actos, prácticas o tipos de comportamiento complejos” (Jakub, 2015, p. 83). Y son relaciones internas porque cuando se dan los —diversos— complejos, también se da su necesidad.

Esas relaciones entre complejos (culturales) se mantienen en virtud de la gramática del caso, que articula y da fundamento a un determinado ‘juego del lenguaje’; y un ‘juego del lenguaje’, como ya sabemos, puede ser una forma de vida humana que se expresa en ordenes gramaticales y simbólicos internos. Por ello, no es difícil ver la relación que introducirá posteriormente Wittgenstein entre esa condición interna de los complejos y el concepto de ‘juegos del lenguaje’ y ‘Gramática’, pues, al fin y al cabo, “[p]rovided that we are interested in the rules of grammar, then language-games can be individuated by their rules [internal]” (Jakub, 2015, p. 92)¹⁷. De otro modo lo dirá Hacker (2005):

No-one will deny that the study of the nature of rules of games must be useful for the study of grammatical rules, since some sort of similarity undeniably obtains. It is on the whole better to reflect on rules of games without any fixed opinion or prejudice about the analogy be-

17 Mencionamos brevemente esta relación entre ‘juegos del lenguaje’ y ‘relaciones internas’ como simple ejemplificación, pues no es el objetivo principal de este trabajo ahondar en ello.

tween grammar and game, but merely to be driven by the sure instinct that there is here a kinship (p. 50).

Por otro lado, tampoco es “difícil” ver ya la relación, que como hemos señalado algunos ya han trabajado sobre ello (punto II), entre ‘juegos de lenguaje’ y cultura; siendo esta última, en términos de un sistema “cerrado” de reglas gramaticales, como un ‘juego del lenguaje’, un conjunto de creencias y prácticas que mantienen relaciones *necesarias* que no pueden mantenerse fuera de un orden de posibilidades; y cualquier intento de hacerlo, terminaría por destruir y fracturar la propia relación interna y gramatical que mantienen. Lo uno dejará de ser, de algún modo, lo otro, parafraseando a Wittgenstein (Wittgenstein, 1978).

Todo lo anterior implica que, de darse un proceso de fractura de dicha relación, y de los límites del sistema donde se produce, habrá un cambio en las conexiones gramaticales y conceptuales; y, con esto, un cambio en la propia visión del mundo. Lo apunta Wittgenstein, por ejemplo, cuando analiza el concepto de ‘demostración’ señalando que, con un cambio en ésta, habrá un cambio en la gramática de nuestro lenguaje; y, por tanto, un cambio en nuestros conceptos, lo que produciría nuevas conexiones y crearía nuevos conceptos de esas conexiones (Wittgenstein, 1978, p. 136, § 31). Como las relaciones internas son expresión de la gramática en un ‘juego de lenguaje’ (o en una cultura), se mantendrán como sea; por lo que, la única forma de “cambiarlas” es que la propia gramática se modifique, lo que supone ya un cambio en el propio ‘juego del lenguaje’ —o la cultura— (lo cual nos lleva a la pregunta que trataremos de responder más adelante: ¿dadas esas condiciones, cómo es posible, entonces, la *interculturalidad*?; ¿cómo mantiene la unidad, la identidad o sus relaciones internas un sistema cultural cuando, frente al proceso del intercambio cultural, debe fracturar sus límites o modificar su gramática?).

En todo caso, las relaciones internas serán, por tanto, unas conexiones *firmes y fundacionales* que no se pueden expresar de otra manera que gramaticalmente, como *reglas constitutivas*; es lo que muy bien dirá Wittgenstein en sus *Observaciones sobre los fundamentos*

de la matemática: “[l]a conexión, que no tiene por qué ser causal, experiencial, sino mucho más estricta y *dura*, tan *firme*, incluso, que lo uno sea ya de algún modo lo otro, es siempre una conexión en la gramática” (Wittgenstein, 1978, p. 64, § 128. La cursiva es nuestra). Y como una conexión *firme* y *fundacional*, será siempre exacta, pues su propia existencia es la existencia de un sentido *completo*; no podría existir si no expresara ella misma un sentido y un orden lógico-social total; dirá Brusotti Marco (2018), “what belongs to a language game is a whole culture” (p. 51). La relación interna es tan exacta como exacta es un sistema cultural completo donde sus vínculos internos expresan algo perfectamente adecuado (para ese sistema).

Ahora bien, con lo señalado hasta ahora no es difícil ver — ya— la cierta conexión que existe entre el temprano concepto tractariano de *relaciones internas* y los conceptos posteriores de ‘Gramática’, *regla* y *certeza*; mostrando la herencia del *Tractatus* que muchos consideran fue “superado” por su “nueva” filosofía. Y con el último concepto, entramos en otro nivel donde los tres primeros se transforman en rasgos de un principio *fundacional* de los sistemas sociales y culturales: *las certezas vitales*.

Dicho constructo, que fue desarrollado en el que se considera su último trabajo, *Sobre la certeza*, encierra o posee todas las características y propiedades que venía señalando Wittgenstein en relación con las condiciones internas lógico-gramaticales que debe poseer todo sistema lingüístico-social para que exista en él el sentido, el significado, conductas pertinentes y una visión de las cosas; con el añadido de que ahora le agregaré, más enfáticamente, el elemento epistémico, cultural y *fundacional*. Es, si se puede decir, el concepto o la idea donde confluyen su visión lógica y social del lenguaje con una —más detallada— visión epistémica y cultural de la vida humana. Es el “último” paso en su pensamiento y a donde llega luego de atravesar algunas fases que lo conducirán al mismo.

Con el concepto de *Certeza* se llega al punto de considerar que, en última instancia, tanto las *relaciones internas* o *relaciones gramaticales* cumplen la función principal de *fundar* todo el mundo y la

experiencia humana (Balza García, 2016); expresado en diferentes sistemas culturales bajo una consistencia interna de los mismos; lo que nos dice que tanto el concepto de *certeza* como el de *relaciones internas* tratan de señalarnos lo mismo (o al menos en ello tienen ‘aires de familia’). La *certeza* posee un carácter de *fundamento interno* de los sistemas lingüísticos, llevando al nivel de lo cultural una idea que nació en el orden de la lógica y continuó en el orden de la gramática, gracias, hasta cierto punto, al concepto de *relación interna*.

Las *certezas vitales* se establecen como *fundamento*, precisamente, porque fundan y fijan *relaciones internas* (gramaticales). Es el punto que destacamos acá, pues ya otros aspectos de ese concepto han sido analizados (Balza García, 2010). Si se nos introduce en la vida simbólica aprendiendo y expresando relaciones internas, es porque “algo se nos debe enseñar como fundamento” (Wittgenstein, 1997b, p. 58c, § 449); por lo que, “[n]o aprendemos la práctica de los juicios empíricos mientras aprendemos reglas; lo que se nos enseñan son *juicios* y sus conexiones con otros juicios. Lo que nos llega a parecer verosímil *es una totalidad* de juicios” (Wittgenstein, 1997b, p. 21c, § 140). Por esta razón, “[c]uando empezamos a *creer* algo, lo que creemos no es una única proposición sino todo un sistema de proposiciones” (Wittgenstein, 1997b, p. 21c, § 141).

Asimismo, como “tautologías” o verdades evidentes incorregibles, las relaciones interno-gramaticales que se expresan en las certezas vitales no son axiomas (fundacionales) que aisladamente nos parecen evidentes, “(...) sino todo un sistema cuyas consecuencias y premisas se sostienen *recíprocamente*” (Wittgenstein, 1997b, p. 21c, § 142). Por lo cual, “(...) [l]o que se mantiene firme lo hace no porque intrínsecamente sea obvio o convincente, sino porque se sostiene en lo que le rodea” (Wittgenstein, 1997b, p. 21c, § 144); lo que significa que, “[n]o me aferro a *una* proposición, sino a una red de proposiciones” (Wittgenstein, 1997b, p. 21c, § 142) que hacen que lo que aprendo y asimilo no sea tan sencillo; por ejemplo, “[e]l niño sabe a qué color hace referencia

la palabra ‘azul’.» Lo que en este caso sabe, no es tan simple” (Wittgenstein, 1997b, p. 71c, § 545).

Siendo un todo de relaciones internas, las certezas vitales se nos dan como un sistema *incuestionable* que nos da seguridad, pues, “[q]uien no está seguro de ningún hecho tampoco puede estarlo del sentido de sus palabras [y su gramática]” (Wittgenstein, 1997b, p. 17c, § 114). Y siendo —internamente— lógicamente impensable que las relaciones internas no sean de *un* modo, “(...) no llegamos a ninguna de ellas por medio de la investigación” (Wittgenstein, 1997b, p. 30c, § 225), sino por la ejecución correcta y pertinente de reglas; tampoco yuxtaponiendo elementos discretos unos con otros, o seleccionando la manera cómo un grupo humano desea agruparlos u ordenarlos según sus “intereses”, sino aprendiéndolas como fundamentos incuestionables y dentro de nuestras potencialidades, sin ningún criterio de selección, decisión, intereses, inclinaciones, ventajas o justificación, sino como un *compromiso* ya dispuesto para vivir y articular el mundo de alguna manera.

En tanto la *certeza* expresa un fundamento esencial, “la *esencia* se expresa en la gramática” (Wittgenstein, 2003b, p. 281, § 371). Son las relaciones o “(...) proposiciones que —dentro del espacio de la experiencia inmediata— construimos sobre la base de nuestra confianza en el sistema gramatical, y en consecuencia, aquellas que nos permiten movernos por el mundo” (Fuentes Urdaneta, 2010, p. 41; Knabenschuh, 2002). Es un constituyente de confianza que expresa reglas o normas, por ello, “when we speak a language (taking up the internal perspective) we accept its norms, and what they prescribe is accepted as not negotiable” (Schroeder, 2009, p. 95).

Un hecho importante e interesante de acotar en relación con lo anterior, y que le da cierto sentido al señalamiento de Wittgenstein de que no toda proposición empírica es —o no tiene la forma de— una proposición empírica (Wittgenstein, 1997b, p. 39c, § 308), pues, “[s]aber y seguridad pertenecen a *categorías* diferentes” (Wittgenstein, 1997b, p. 39c, § 308), lo que significa, “(...) antes que nada, que las certezas no se expresan, como es el caso

del conocimiento, mediante proposiciones porque ellas no pueden ser falsas (...)” (Garber, 2007, p. 32), es que, al igual que en el *Tractatus* manifestaba que las relaciones internas eran de otro tipo, o no tenían, estrictamente, la forma de relaciones, con la *certeza vital* también señala que pertenece a una categoría distinta a la de cualquier otra proposición (o al saber). Ello se debe, precisamente, a que *certeza* y *relaciones internas* son de un orden *fundacional* y no se pueden mostrar de igual manera que otras proposiciones empíricas o relaciones externas. Aquí, otro aspecto que, hasta cierto punto, “vincula” al *Tractatus* con *Sobre la certeza*.

Así como Wittgenstein señala que las proposiciones gramaticales (certezas) no son del mismo orden o de la misma categoría que las proposiciones empíricas (saber), considera y manifiesta que las relaciones internas no son propiamente relaciones, o al menos son relaciones que pertenecen a otro género distinto. Una relación interna donde los elementos (gramaticales) están en un *vínculo* necesario, no mantienen entre sí, estrictamente, relaciones, pues son un *todo compacto*; un claro aspecto que también caracteriza a las certezas vitales (o culturales). En todo caso, la expresión de una verdadera relación, como el caso de una verdadera proposición para las proposiciones empíricas, sí está expresada en las relaciones externas, donde la conexión se da contingentemente entre cosas que no muestran una necesidad vinculante.

Estas últimas relaciones se establecen desde afuera, entre dos elementos que, originariamente, no estaban asociados; mientras que, como ya lo hemos señalado, lo que se establece en la relación lógico-gramatical que muestran las certezas vitales es la emergencia de un *todo* que por su naturaleza no puede operar sin sus partes. En ese sentido, Wittgenstein “(...) introdujo una nueva expresión para explicar su opinión de que la expresión «relación interna» era confundente, diciendo que las relaciones internas y externas son «categorialmente» diferentes. Empleó la expresión «pertenecer a distintas categorías» (...)” (Moore, 1983, p. 296). De otra manera podríamos decir, intentando acercarnos a este hecho paradójico, que las relaciones internas y las certezas son relaciones y proposi-

ciones de otro tipo porque no podemos objetivarlas en los propios hechos o acciones; son un *todo* combinatorio que no son objetivables en el sentido de poder ejemplificarlas ubicando hechos u objetos uno al lado del otro; en todo caso, sólo mostrarlas en nuestras propias acciones. No hay algo, estrictamente, que las represente, pues son la *norma de posibilidad en sí misma*; y no pueden nombrarse, porque no hay términos para nombrar o conceptualizar una *relación interna* o una *certeza*; no hay “(...) name which is the name of a form” (Wittgenstein, 1961, p. 99).

Aunque constituyentes del mundo, no es el mundo (o los hechos) su fundamento; no son parte del mundo como algo que dependen de lo que objetivamente sucede. Son ‘Gramática’, y “la Gramática no tiene que rendirle cuentas a ninguna realidad. Las reglas gramaticales determinan el significado (lo constituyen) (...) siendo también, en esa medida, arbitrarias” (Wittgenstein, 2007, p. 361, § 133; Forster, 2004, p. 21; Hacker, 1986, 2011, 2013; Schroeder, 2009). Dice Schroeder (2009), “Wittgenstein, in his later philosophy, does not use the expression ‘analytic truth’. Instead, he introduces the term ‘grammatical statement’ (or ‘statement of grammar’, or ‘grammatical proposition’) for ‘a statement which no experience will refute” (p. 102).

Sin embargo, ello no supone, estrictamente, que su arbitrariedad las vuelva ajena al mundo que constituye, reduciéndolas únicamente al universo lingüístico; al contrario, si algo hay en ellas es lo fundamental de *mostrar* y *fundar* un mundo vital; para lo cual se constituyen en certezas de los propios sistemas sociales y culturales. Lo que bien nos señala Wittgenstein es que toda relación interna o las certezas, como constituyentes del significado y el mundo, definen o posibilitan *un tipo* de mundo desde *un tipo* de gramática; es ello lo que, precisamente, lo hace asumir que, de lo que se debe hablar es de las gramáticas del mundo; en otras palabras, de *certezas culturales*.

De aquí es comprensible sus siguientes palabras, y lo que también nos hace entender y ver cómo el concepto de *relación interna* es aplicable al campo cultural, no sólo dibujándolo desde el

concepto de *certeza*, sino también desde la forma cómo nos comportamos en el mundo vital desde un universo lógico-gramatical *estructurado*; dice Wittgenstein: “[l]as reglas de la gramática son arbitrarias en el mismo sentido en que lo es la elección de una unidad de medida” (Wittgenstein, 2007, p. 363, § 133). Esto quiere decir, compartiendo la interpretación de Knabenschuh (2001), que las relaciones internas o el sistema de reglas gramaticales (como las certezas vitales) son ámbitos estructurados:

sea por «patrones-medida» (convencionales, como el sistema métrico para las longitudes, o naturales, como nuestras capacidades orgánicas de diferenciar colores), sea por otro tipo de reglas (por ejemplo, en la matemática, donde no operamos con medidas, sino con proporciones o relaciones); pero son estructurados en cuanto ámbitos en los cuales nos movemos con nuestras experiencias (p. 19).

Si las relaciones internas son relaciones necesarias, que por su naturaleza formal y gramatical pertenecen al ámbito del lenguaje o al universo conceptual, lo que nos viene a decir Wittgenstein luego de 1929, manteniendo vestigios de sus ideas tractarianas, es que estamos sujetos a ellas no sólo en su forma, sino en nuestros propios movimientos y compromisos humanos con las certezas vitales, el mundo y los contextos; “en consecuencia, el rol de los sistemas gramaticales consiste en manifestar las polifacéticas *perspectivas vitales* y/o *culturales* que el mundo humano nos permite” (Knabenschuh, 2015, p. 93). Por ello, las certezas y las gramáticas son relaciones internas, en parte, porque no las definen el mundo ni la experiencia, antes bien, es su *posibilidad*.

Todo lo que es lenguaje, dentro de un sistema de referencia, cae bajo una necesidad interno-gramatical, y su expresión es cultural; así, el propio mundo y la experiencia se construyen desde esa *relación*, no puede existir un mundo fuera de la forma gramatical y las certezas que impone su forma interna. Algo que ya tempranamente Wittgenstein intentaba clarificar lógicamente, y que, sin duda, fue una idea que lo acompañó hasta sus últimos días expresada en diferentes formas. Sin embargo, ya en su “giro” de tuerca de

su pensamiento, no obvió —aún más— el hecho de que esas relaciones internas tienen un compromiso con el (los) mundo(s); con la propia vida humana y con nuestros movimientos vitales; dejando claro que, aunque construyen y articulan nuestros significados, el lenguaje mantiene una relación con el mundo humano cultural. Lo señala tardíamente, pero toma conciencia de ello desde sus primeros trabajos cuando, por ejemplo, en el *Notebook* dice: “Since language stands in internal relations to the world, it and these relations determine the logical possibility of facts” (Wittgenstein, 1961, p. 42e).

Como es el propio mundo vital y la experiencia los que se constituyen en esas relaciones, éstas no se pueden reducir a un hecho, a un objeto o a una proposición, sólo se pueden *mostrar* en la propia vida cultural como certezas vitales o culturales; en nuestro actuar en el mundo desde un plano y entramados de significados. Esto también lo señaló tempranamente y que luego llegará a formar parte clave de sus escritos, el que, “(...) internal relations cannot be expressed in propositions; they can only be shown in the notation of a logically adequate language (a kind of *Begriffsschrift*). The external/internal distinction is, thus, closely connected to the distinction between saying and showing from the outset” (Jakub, 2015, p. 42).

Ahora bien, visto hasta aquí, queda demás señalar las claras implicaciones antropológicas que tiene el concepto de *relaciones internas*, que se dan solas al describir las conexiones que tiene con el concepto de ‘Gramática’, *regla*, *certeza* y cultura. Por otra parte, si bien es cierto que comentaristas como Baker y Hacker, y otros que hemos detallado arriba (punto II), han trascendido, hasta cierto punto, el plano analítico de la filosofía wittgensteiniana estudiando todo el tema de la ‘Gramática’ desde una perspectiva social y psicológica, y en algunos aspectos culturales (Hacker, 2011; Forster, 2004; Jacorzynski, 2011a, 2011b), no han mostrado las implicaciones culturales que tienen las nociones de ‘relación interna’, ‘relación gramatical’ o ‘certeza’. Aún el propio Wittgenstein, que nunca intentó hacer de su filosofía del lenguaje y de sus concep-

tos técnicos, estricta y disciplinadamente, una antropología (Balza García, 2020; 2024); aunque sí nos dio insumos para ello, como hemos intentado mostrar.

4 La unidad de las *relaciones internas* y el problema de la *identidad*. De la lógica a la antropología cultural

Si para Wittgenstein las *relaciones internas* pueden expresarse no sólo en tautologías, sino también en proposiciones gramaticales en general (Wittgenstein, 2007), pues se “(...) supone que las proposiciones gramaticales en *Sobre la Certeza* no son tautologías en el sentido en que lo eran las proposiciones lógicas del *Tractatus*” (Villarmea, 2011, p. 7), sino también *certezas vitales*, cómo no llevar su presunción más allá y mostrar, como ya lo hemos hecho, que estas relaciones se expresan también en los propios *sistemas culturales*. Las culturas, *per se*, son la expresión de un sistema interno de relaciones y de reglas constitutivas de la visión y articulación del mundo para quien forma parte de las mismas. Con lo cual podemos asumir que en Wittgenstein hay un salto de una visión formal a una visión vital también de dichas *relaciones*; y que este último concepto sólo se redefinió —y no se abandonó— alrededor de elementos culturales en su pensamiento tardío. Todo lo cual muestra, leído desde el pensamiento Wittgensteiano, la imposibilidad de hablar de sistemas culturales consistentes sin hablar de *relaciones internas*. Lo que nos dice también, que *todas* las culturas comparten un mismo principio o un mecanismo interno para que puedan funcionar, y no se trata sólo de tener un parecido de familia, como cree Giraldo Giraldo (2018)¹⁸.

Por otra parte, según Wittgenstein en el *Tractatus*, un punto señalado arriba, mientras las relaciones internas son entre conceptos, las relaciones externas serían entre objetos. Por otro lado, en su trabajo posterior, hay un tipo de ampliación de las relaciones internas donde también se contempla cierta “exterioridad”, seña-

18 Dice el autor: “(...) las formas de vida humana son múltiples en sentido estricto y que sólo podemos predicar de ellas unidad en virtud de un parecido de familia, no de rasgos esenciales ni de hechos naturales” (Giraldo Giraldo, 2018, p. 58).

lando ahora que existe una relación interna entre el universo conceptual (proposicional) y el mundo —externo— social y cultural que constituyen. Si inicialmente consideraba que las relaciones externas eran las que se producían entre elementos fuera de la analiticidad de la proposición, ahora las relaciones internas asumen como propiedad, hasta cierto punto, también esa “externalidad” considerando hechos sociales y culturales “externos” a la lógica del lenguaje, pero que forman parte del mismo sistema donde se da dicha lógica; sería una *relación interna* en tanto (un) lenguaje y (un) mundo —“externo— forman parte integral de un mismo sistema. Si tomamos este último enfoque y profundizamos en la posición “antropológica” que asumió, por ejemplo, en las *Public and Private Occasions*, las *Observaciones filosóficas*, las *Investigaciones filosóficas*, la *Gramática filosófica* y en *Sobre la certeza*, las relaciones internas podrían considerarse también como relaciones entre el mundo lógico del lenguaje y las creencias, los hechos sociales, las conductas, los hábitos o las instituciones que se dan dentro de un sistema cultural.

Ahora bien, todo lo anterior escrito por Wittgenstein nos permite entender, más a fondo, algunos puntos que *ya* la propia antropología cultural ha señalado y resaltado; como el tema de la *identidad*, que también le interesó a Wittgenstein desde el *Tractatus* con el problema de la unidad de la proposición.

Por ejemplo, las relaciones internas dentro de un sistema cultural pueden cumplir la función de recordarnos que hay una regla lógica o gramatical que se sigue para que la identidad dentro de una cultura tenga sentido, y se actúe cónsono con las reglas que ésta estipula. Dichas relaciones son un principio o una propiedad constitutiva de la identidad, pues, “(...) [e]very internal relation wears its identity on its sleeve” (Jakub, 2015, p. 13). Lo que significa que es *imposible* separar los elementos o la red de significados que conforman un todo cultural, sin que se fracture la *identidad* que los determina y les da posibilidad.

La identidad no sería sólo una relación que se establece con el estado de cosas o con los hechos de un sistema cultural, sino con aquello sistémico que la hace indisoluble de un sentido que sólo

tiene forma en relación con un orden de posibilidades simbólicas. La identidad me la da mi sentido de adscripción a una *relación interna*; tanto porque no es una relación (externa) entre objetos, sino entre el propio sistema de significados, creencias, ideas, representaciones, instituciones o el imaginario cultural en general; es decir, que dos o más elementos dentro de una cultura son idénticos porque “(...) son sinónimos, correferenciales o similares” (Jakub, 2015, p. 13). Las relaciones internas, culturalmente hablando, establecen relaciones semánticas y funcionales esenciales para la articulación de la propia vida e identidad simbólica de un grupo humano, que no pueden, la identidad y las relaciones internas, sobrevivir más allá del propio límite que ellas establecen porque el mismo espacio de normas gramaticales y de posibilidades que generaron se los impide. Algo que ya el mismo antropólogo Frederick Barth intentó explicar desde la antropología cuando dijo:

Yo afirmaré que las identidades (culturales) no pueden conservarse más allá de estos límites, pues la fidelidad a normas de valor básica no podría sostenerse en situaciones donde, comparativamente, la propia conducta es totalmente inadecuada [...] lo que importa es cómo actúan los otros en cuya compañía se interactúa y con los cuales se es comparado y qué identidades alternativas y conjuntos de normas están disponibles para el individuo (Barth, 2001, p. 31).

Así como la identidad define lo que arriba señala Barth, las relaciones internas, como su condición de posibilidad, establecen lo adecuado y, paralelamente, lo inadecuado; aquello que no tiene sentido o es imposible de establecer dentro de esa relación (de lo que no se puede hablar, dirá Wittgenstein¹⁹).

En toda vida social organizada, está prescrito aquello que puede ser pertinente para la interacción en cualquier situación social particular

19 Esto plantea otro tema interesante, pero que por los momentos no será discutido aquí; si aquello “de lo que no se puede hablar” tiene que ver no sólo con un problema metafísico o epistemológico, sino también cultural: ¿podemos hablar o hay que callar de aquello que no se contempla como parte de nuestra cultura?

[...] Si existe un acuerdo entre las personas respecto a estas prescripciones, el convenio respecto a códigos y valores no necesita extenderse más allá de lo que es aplicable a las situaciones sociales específicas en que se interactúa. Las relaciones [sociales] estables presuponen una estructura de interacción semejante: por un lado, existe un conjunto de preceptos que regulan la situación de contacto y que permiten una articulación en algunos dominios de la actividad y, por otro, un conjunto de sanciones que prohíben la interacción [social] en otros sectores, aislando así ciertos segmentos de la cultura de posibles modificaciones o modificaciones (Barth, 2001, p. 18).

En otras palabras, siguiendo a Bradley (1935), si la identidad depende de unas ciertas relaciones internas, tanto éstas como la misma identidad, por consecuencia, no pueden subsistir más allá de lo inadecuado de aplicar las reglas (gramaticales) que establecen las primeras. Por ello la identidad, como producto de una relación interna, penetra el ser de sus términos (Bradley, 1935); forma, con sus términos, una *unidad* sistemática y genuina fundacional como *certeza*. Una relación cultural es interna porque un cambio en un *uno* de sus términos o reglas fundacionales modificaría la relación (y la identidad). En ese caso, lo que constituye la identidad fundamental y el propio sentido de un sistema cultural es la *relación*; el sistema de intercambios simbólicos necesarios entre los elementos de una cultura. Es algo que ya podemos extraer de los primeros escritos de Wittgenstein cuando señalaba en sus *Notebooks* que:

“(...) it looks as if the logical identity between sign and things signified were not necessary, but only an internal, logical, relation between the two. (The holding of such a relation incorporates in a certain sense the holding of a kind of fundamental —internal— identity.)” (Wittgenstein, 1961, p. 19c).

Las relaciones gramaticales (internas) muestran, en la propia acción o uso, su propia identidad que sustenta *todas* las demás relaciones públicas en un sistema cultural. Así, por tratarse de reglas, “no es propiamente ni verdadera ni falsa, sino coherente con su sistema o no” (Fuentes Urdaneta, 2010, p. 41); y ponerlas en duda es poner

en duda *todo* el sistema. Como señala Moore (1983), Wittgenstein “[añadió la importante anotación de que el que una proposición se «siga» de otra «no puede depender en absoluto de su verdad o falsedad», sino tan sólo de «una relación interna o *gramatical*»” (p. 296). El que para un cristiano sea clave los Diez Mandamientos para su vida de fe y su identidad religiosa, la relación entre el creyente y los mandamientos no se deriva de lo falso o verdadero que sea la existencia de Dios, sino de una relación (*gramatical*) interna entre la concepción conceptual de Dios, su fe y los mandamientos; y esa coherencia se mantiene en virtud de la identidad de las *reglas gramaticales* que relacionan *internamente* los términos, los hechos culturales o las creencias judeo-cristianas. Mientras que la relación externa no es constitutiva de sus términos, es contingente y viene dada como posterior a algo ya constituido.

En general, relación interna e identidad, para un sistema cultural, es algo equivalente; y las mismas no se sostienen por un criterio de falsedad o verdad, sino por un criterio de *coherencia* sistémica. Ahora bien, si hemos dicho esto hasta ahora, y considerando que el proceso *intercultural* se da entre sistemas culturales distintos *ya constituidos internamente* en su identidad y certezas, lo cual nos hace pensar, desde el punto de vista Wittgensteineano, que sería *imposible* un proceso como ese si ello implica sacar elementos de cada cultura que tienen sus —distintos— límites y espacios de posibilidades, ¿cómo es posible la misma y por qué hemos asomado la idea de que las *relaciones externas* definen la *interculturalidad*?, veamos.

5. Posibilidades de la *interculturalidad*. Sobre *relaciones externas* y certezas

En uno de los últimos libros publicados sobre los aportes de Wittgenstein al conocimiento intercultural, *Intercultural Understanding After Wittgenstein* (Carmona, Pérez-Chico y Chon, 2023), con una singularidad de aportes enfocados, principalmente, en la comprensión intercultural, los autores se hacen una pregunta que es la médula del texto, que no es, si somos justos con la antropología cultu-

ral, una pregunta singular, pues, precisamente, es la pregunta que ha intentado responder la etnografía desde hace mucho: “¿cómo debemos entender otras culturas?” (p. 8).

Si partimos de dicha pregunta para observar los aportes de Wittgenstein a la solución de dicho problema, nos quedaremos en una esfera de su trabajo que es el de intentar aplicar —o construir— cierta “metodología wittgensteineana” para saber cómo interactuar o comprender —interactuamos o comprendemos— con otros grupos culturales; algo interesante, pero que tampoco es muy distinto a lo que ya ha dicho la antropología cultural. Ahora bien, si en lugar de preguntarnos por la ‘comprensión cultural’ nos preguntamos por el *funcionamiento interno* del propio proceso *intercultural*, la cuestión cambia; ya no se trataría de dar ciertas respuestas metodológicas a un problema de comprensión, sino de *sacar* a la luz el *mecanismo* que hace posible que exista la *interculturalidad*. Por ello, no vamos a encontrar en textos como los anteriores el desarrollo de un tema que implique obtener de la obra de Wittgenstein los presupuestos conceptuales básicos y fundacionales que nos permita explicar *cómo funciona* —internamente— la vida cultural e intercultural; que es —o ha sido—, precisamente, uno de los objetivos de este capítulo. Con ello no colocamos en una balanza la mejor forma de acercarnos a los textos Wittgensteineanos para entender la *interculturalidad*; sólo digo que son dos maneras distintas de aprovechar su pensamiento para el estudio antropológico. Y una manera de hacerlo, por ejemplo, es comprender las *relaciones internas* en el propio seno de los intercambios y las rupturas de los ‘juegos del lenguaje’ (las culturas).

Si nos apoyamos, sobre todo desde el *Tractatus* y *Sobre la certeza* (los “dos” extremos de su pensamiento), en cómo Wittgenstein ha visto y descrito las *relaciones internas* y las *relaciones externas*, con el añadido de darles una visión cultural, es “claro” ver que, aunque dos sistemas culturales distintos pueden interactuar a nivel de ciertos aspectos, *i.e.*, objetos, prendas, intercambios económicos, bienes o cualquier otro elemento objetivamente intercambiable, no pueden hacerlo, estrictamente, con sus significados, su identidad o

sus relaciones internas *más esenciales y fundacionales*. Pretender hacerlo de este último modo no sólo es absurdo e imposible, sino que también implica destruir la propia relación y la identidad del grupo, ya que, no se puede colocar en *otro* orden de posibilidades un *fundamento* que no tiene cabida allí. Con lo cual hasta el mismo criterio de *comparabilidad* —o de aires de familia— pierde sentido (como no tiene sentido comparar un color con un ruido).

No podemos sacar ciertas creencias u objetos *fundacionales* de una cultura porque no podemos sacar (o destruir) *sus* relaciones internas. Decir esto es algo muy importante para el conocimiento antropológico, pues nos dice no solamente que el trabajo antropológico —y etnográfico— tiene sus límites, también, que la *interculturalidad* tiene *sus* límites. Las relaciones internas dentro de una cultura sólo pueden expresarse dentro de la misma cultura en cuestión, pues es allí donde son *incuestionables* y *fundan* el sentido del mundo, por lo que, querer juzgarlas desde afuera o intentar que interactúen *completamente* con otro sistema simbólico de relaciones internas pierde todo sentido. Lo que en todo caso ellas ofrecen en el intercambio, son ciertos aspectos de *sí* que son algo congruentes con otros sistemas o pueden funcionar en otro sistema (como un mismo sistema de intercambio económico basado en la moneda).

Por ejemplo, lo que en muchos ámbitos disciplinares se ha debatido, intentar igualar o comparar completamente a nivel epistémico el *núcleo* de una certeza científica con el *núcleo* de una certeza mítica no tiene sentido, pues cada sistema de representación y de reglas constitutivas ha establecido una identidad y un orden lógico de relaciones internas distinto que las hace *incomprobables* en términos de “verdades culturales”; y, por tanto, *in-falsables* desde afuera de la propia *relación fundamental* a la que pertenecen.

Casi podemos decir desde los primeros escritos de Wittgenstein, desde su etapa pre-tractariana, que es imposible completamente la corrección externa de las relaciones internas porque ya son *consistentes* en sí mismas; y, de cierto modo, “(...) are all shewn in the symbols themselves, and can be exhibited systema-

tically in tautologies” (Wittgenstein, 1961, p. 115). Son una forma de “tautologías” culturales incorregibles y no intercambiables completamente porque son *certezas* que no pueden ser cuestionadas en su fundamento. Como hemos señalado, son una *necesidad interna* cultural porque no puede existir un mundo cultural sin ellas. Por ello, no es de extrañar que, en el pensamiento tardío de Wittgenstein el concepto de ‘relación interna’ esté “(...) más relacionado con los conceptos de *certeza gramatical*, *creencia gramatical* o *seguridad gramatical*” (Fuentes Urdaneta, 2010, p. 43). Y siendo así, no sólo no se puede decir que funcionan mal, además, en el proceso *intercultural* algo de ellas debe permanecer fijo y acreditársele validez para que se pueda, de algún modo, considerar un proceso *intercultural* efectivo.

Los elementos relacionados internamente pueden concebirse como una perfecta unidad en la distinción: creencias, instituciones, individuos, prácticas, objetos, etc.; cada cosa distinguible dentro de una cultura que forma una unidad interna indisociable. Hay una relación interna sin perder la individualidad de sus partes, pero éstas están esencialmente unidas al sistema que las hace *imprescindibles en su conjunto*. Podemos distinguir en una etnia, por ejemplo, una deidad mítica de otra, un ritual de otro o un objeto de otro, pero cada uno pertenece al propio vínculo étnico que los define. Así damos nuestros primeros pasos en la cultura, aprendiendo una totalidad a través de la captación de las relaciones entre elementos distinguibles. Iniciamos la vida cultural asimilando un *todo* de relaciones y conexiones necesarias que no es comparable ni reducible a otro [lo que nos recuerda el famoso ‘hecho social total’ del antropólogo Marcel Mauss (Karsenti, 2009)].

En esos términos, ese *todo* no permite relaciones externas absolutas que intenten cuestionarlo o destruirlo completamente, sólo aquellas relaciones que negocien con ciertas partes de las culturas en las que pueda existir cierta concordancia. Dicho en clave Wittgensteineana, las relaciones internas son una forma de “cálculo” en las que, en gran medida, las relaciones externas están prohibidas ahí (Krüger, 2016); no permiten ningún tercer

término mediador entre sus términos; o habría que decir, que el tercer término está internamente “familiarizado” tanto con la regla como con sus aplicaciones.

Todo lo anterior nos hace ver que el proceso *intercultural* es un proceso limitado donde lo *fundamentalmente* distinguible de cada cultura distinta en contacto no está del todo expuesto o atado a ese vínculo; entonces, ¿cómo se produce?. Una de las razones que lo hace —limitadamente— posible es que dicho proceso como tal no sólo es un proceso fluctuante, también, es un proceso caracterizado por *relaciones externas*. Esto significa que cuando dos elementos, creencias, conductas, objetos o hechos que no formaban parte de un mismo sistema de relaciones comienzan a tener vínculos, lo hacen siempre dentro de relaciones *no fundamentales* y contingentes, accidentales o no necesarias; y éstas pueden variar con el tiempo generando otras formas de relaciones.

Aplicando el pensamiento del austriaco a este problema, podemos decir que, en tanto son relaciones externas, estos intercambios culturales serán siempre transitorios; a diferencia de las relaciones internas que, por su carácter fundacional, constitutivo, normativo y fundacional como reglas gramaticales, serán siempre atemporales. Viene señalado por Wittgenstein en varios pasajes de su obra, sobre todo en sus *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*, cuando dice, por ejemplo: “[c]omparalo con: «lo blanco es más claro que lo negro». También esta expresión es intemporal y expresa la existencia de una relación *interna* (...) Y nuestra proposición es intemporal porque sólo expresa la conexión de las palabras «blanco», «negro» y «más claro» con un paradigma” (Wittgenstein, 1978, pp. 52, 53, §§ 104, 105). En otro caso:

¿Cuál es, pues, la característica de las ‘propiedades internas’? Que permanecen siempre, inalterables, en el todo que constituyen; independientes, por así decirlo, de todos los acontecimientos externos. A1 igual que la construcción de una maquina sobre el papel no se rompe, aunque la maquina misma sucumba ante fuerzas exteriores. —O bien yo diría: que no están sujetas al viento y al tiempo, como lo fisico de las

cosas; sino que son inviolables, como esquemas. (Wittgenstein, 1978, p. 52, § 102).

Por el contrario, si las relaciones externas son contingentes, éstas obtendrán su contingencia del tiempo. Expresado esto en relaciones *interculturales*, éstas siempre serán externas porque las partes en contacto pueden seguir siendo independientes fuera de la relación; e ir y venir temporalmente. Las pueden atar o vincular intereses, beneficios, ventajas, circunstancias temporales de encuentro cultural, controles, dominios y pueden, incluso, ocurrir por error, casualidad o imposición, pero no vínculos intemporales, inmanentes o inherentes a ese encuentro. Que con el tiempo se formen a partir de dichos vínculos nuevos sistemas culturales, como el caso español-indígena en Hispanoamérica, eso es otra cosa (que por los momentos no es el tema del presente trabajo). Mientras las relaciones sigan siendo relaciones *interculturales*, éstas, en todas sus formas, serán siempre relaciones externas (lo que supone que deberíamos hablar, en todo caso, de ‘*exterculturalidad*’ y no de *interculturalidad*).

En la *interculturalidad* no se actúa o se vive la situación, estrictamente, dentro de una regla o certeza gramatical compartida con carácter fundacional, se actúa, al contrario, con proposiciones (empíricas) y con saberes que deben ser tanto *justificados* como medidos por conveniencia, necesidad o imposición. Se actúa sobre relaciones en las cuales sus componentes (objetos, creencias, hechos, sujetos, prácticas, etc.) no tienen que estar presentes correlacionados de modo necesario, pues, de cierto modo, son accidentales. Se actúa más por “realidades objetivas” que, por reglas constitutivas, para decirlo en otros términos. Todo ello la convierte en espacio-tiempo de comparación, medición, distinción, semejanza, desemejanza, contraste, correlación, medida, proporción, diferencia, disparidad, igualdad-desigualdad, discriminación, separación, diversidad, distancia-cercanía, etc.

Como no hay una *relación interna* en los términos expuestos por Wittgenstein, se producen movimientos humanos y simbólicos caracterizados por la contingencia de la comparación o distinción en función de los intereses o los hechos que producen el *intercam-*

bio cultural; lo que significa que la interculturalidad está ahí para funcionar como criterio de medida entre diferentes sistemas culturales. Lo mismo que ocurre cuando dos juegos de lenguaje, cada uno con su sistema interno de normas constitutivas gramaticales, se ponen en correlación; es decir, aparecen para mostrarnos un criterio comparativo que nos permite comprender las condiciones del lenguaje; dice Wittgenstein sobre ello: “[l]os juegos de lenguaje están más bien ahí como *objetos de comparación* que deben arrojar luz sobre las condiciones del lenguaje por vía de semejanza o disemejanza” (Wittgenstein, 2003b, p. 131, § 130).

Podemos decir, que con la *interculturalidad* se pone en marcha un proceso de correlación que nos permite obtener una comprensión de la(s) cultura(s) y actuar en consonancia con esa comprensión; por ello, es más un espacio del *saber* que de la *certeza*²⁰. Y es más un espacio, una situación o un fenómeno que obedece a mecanismos externos que a condiciones internas. Es lo que nos puede ofrecer Wittgenstein para poder sostener y afirmar, desde su visión interna y externa del lenguaje, que la *interculturalidad* posee unas condiciones y unos mecanismos de efectividad sostenidos por relaciones contingentes; lo que sin duda nos hace ver dicho fenómeno en una perspectiva más amplia y acorde con lo que, efectivamente, sucede en la realidad.

6. Conclusión. Wittgenstein y el futuro del análisis cultural

Con todo lo dicho, podemos afirmar que el concepto de *relaciones internas* nos ayuda a entender con más esencialidad y fondo epistemológico no sólo algunas afirmaciones que ya se han señalado en la antropología cultural, también, otros aspectos o propiedades

20 Esto se puede explicar de otro modo con una afirmación que realiza Wittgenstein, un tanto desconcertante, acerca de que es posible concebir que una proposición gramatical se convierta en una proposición empírica genuina en otro juego de lenguaje (Wittgenstein, 1997b); o que una proposición empírica se convierta en una proposición gramatical.

de la cultura que, en muchos casos, han quedado tacitas en dicha ciencia. Revelando con ello un “esquema” de funcionamiento interno de todas las culturas. Del mismo modo, nos ayuda a darle mayor sentido *interno* (lo cultural) y *externo* (lo *intercultural*) a sistemas, procesos y fenómenos humanos que en la antropología cultural escasamente se abordan desde lo *fundacional*; al menos en un sentido Wittgensteineano.

Por otra parte, además, nos permite ver y darle un trasfondo cultural al concepto de ‘relaciones internas’ y, por tanto, al de ‘Gramática’ y ‘Certeza; que no significa, en última instancia, que Wittgenstein haya querido, como ya lo hemos señalado, desarrollar una “teoría de la cultura” o un tipo de “antropología filosófica” (Punto II; Balza García, 2020). Al contrario, como bien nos recuerda Knabenschuh (2015), Wittgenstein “no solía tematizar lo cultural expresamente, de modo que, en la literatura secundaria (incluyendo la reciente), su concepto peculiar de ‘gramática’ se ha tratado con relativa frecuencia, mientras que el tema de la cultura aún aparece tan sólo esporádicamente” (p. 89); o, al menos, según toda la literatura revisada, no se ha establecido una *correlación cultural* entre los términos de ‘Relaciones Internas’, ‘Gramática’ y ‘Certeza’. Una *correlación* que tampoco se ha hecho —pero que debería hacerse— desde otros de sus términos técnicos, que también pueden darnos insumos antropológicos para entender las dinámicas y estructuras culturales, como los conceptos de ‘espacio lógico’, ‘visión de aspectos’, ‘multiplicidad’ o ‘visión perspicua’²¹.

Esa correlación también nos ha permitido mostrar no sólo la continuidad del pensamiento Wittgensteineano, en contra de la visión clásica que ha dividido su obra y sus reflexiones en dos períodos, del mismo modo, mostrar que aún su obra fundamentalmente lógica, el *Tractatus*, puede ofrecernos recursos técnicos que pueden interpretarse en un tono cultural; sobre todo, si la leemos en un sentido inverso desde *Sobre la certeza*, comparando sus últimas ideas con las primeras, y no al contrario. Ello nos

21 Un trabajo que aún tenemos en camino.

hace ver, como intentamos hacerlo, que ciertas propiedades tracterianas de las relaciones internas son correlativas con las propiedades de las *certezas vitales*.

El concepto de ‘relaciones internas’ es clave no sólo por las implicaciones teóricas que ha tenido en los últimos 30 años en la filosofía del lenguaje, la filosofía de la mente, la filosofía analítica o la epistemología; igualmente, por su importancia, que hemos intentado rescatar a lo largo de este capítulo, en la antropología cultural y en el estudio de los procesos culturales e interculturales²².

Referencias

- Aarhus, L. A. (2018). “Culture as a Monastic Rule. Sloterdijk’s erratic casting of Wittgenstein as a cultural elitist”. *Wittgenstein-Studien*. 9. 1: 85-99.
- Albano, S. (2006). *Wittgenstein y el Lenguaje*. Buenos Aires: Editorial Quadrata.
- Alonso, J. D. (2005). “Investigaciones antropológicas. Observaciones en torno a Wittgenstein y la antropología de la religión”. *Debate sobre la antropología, Thémata*. 35: 685-694.
- Anderson, R. J.; Hughes, J. A. y Sharrock, W. W. (1984). “Wittgenstein and comparative sociology”. *Inquiry*. 27.1-4: 268-276.
- Ann Ness, S. y Reck, E. H. (2011). Reseña al texto: “Padilla Gálvez, J. ed. *Philosophical Anthropology*”. *Notre Dame Philosophical Reviews*. An electronic Journal, Universidad de Notre Dame. Web. 2011. <https://ndpr.nd.edu/news/philosophical-anthropology-wittgenstein-s-perspective-2/>.
- Anscombe, G.E.M. (1971). *An Introduction to Wittgenstein’s Tractatus*. London: Hutchinson University Library.
- Balza García, R. (2009). La espiral epistémica de las relaciones internas: el conflicto social como cambio de aspecto. *Revista de Filosofía*, 63(3), 7–33.
- Balza García, R. (2010). Certeza y Cultura. Alcances antropológicos de *Sobre la certeza. Lógoi*. *Revista de Filosofía*, 18, 77–92.
- Balza García, R. (2011). El *Outsü* y los rituales de curación Wayú. Una interpretación simbólico-cognitiva. *Opción. Revista de Antropología, Cien-*

22 Que vale decir, a un puede ser importante para entender un concepto kuhiano como el de ‘paradigma’.

- cias de la Comunicación y de la Información, Filosofía, Lingüística y Semiótica*, 27(64), 112–128.
- Balza García, R. (2012). La construcción de la persona Wayú a la luz de las certezas culturales. Esbozos de una descripción etnoepistemológica. *Línea Imaginaria. Revista de Investigación de Estudios Sociales y de Frontera*, 5, 123–140.
- Balza García, R. (2013). De los sistemas orgánicos a los sistemas simbólicos: la cultura y la articulación de lo real. Apuntes para una etnoepistemología desde Wittgenstein. *Revista de Filosofía*, 74, 43–70.
- Balza García, R. (2014). Pensando el contexto. La cultura como realización epistémica. *Intersticios*, 19(41), 37–56.
- Balza García, R. (2016). En los límites simbólicos de lo pensable. John McDowell y el legado de un dualismo imaginario. *Revista de Artes y Humanidades UNICA*, 17(42), 98–114.
- Balza García, R. (2020). Observaciones antropológicas (II). Las antropologías de Wittgenstein: una filosofía etnográficamente orientada. *Revista de Filosofía*, 95, 7–55.
- Balza García, R. (2023). *Ritualidad y cognición. La naturaleza cognitiva y simbólica de los ritos y los mitos de curación Wayú, aportes a una antropología cognitiva del rito*. España: Editorial Clío.
- Balza García, R. (2024). Observaciones antropológicas (I). Lecturas antropológicas y etnológicas al pensamiento de Wittgenstein: Entre la descripción y la teoría. *Revista Ideas y Valores. Revista Colombiana de Filosofía*, 73(185), en prensa.
- Baker, G. P. and Hacker, P. M. S. (1984). *Scepticism, Rules and Language*. Oxford: Blackwell.
- Baran, M. (2018). “Lebensform and “socio-cultural background”. The Wittgensteinian inspirations in the philosophical anthropology of Charles Taylor”. *Wittgenstein-Studien*. 9. 1: 75–84.
- Barrett, L. (2018). “Picturing primates and looking at monkeys: Why 21st century primatology needs Wittgenstein”. *Philosophical Investigations*. 41. 2: 161-184.
- Barth, F. (2001). *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

- Bell, R. (1984). "Wittgenstein's Anthropology. Self-understanding and understanding other cultures". *Philosophical Investigations*. 7. 4: 295-312.
- Bloor, D. (1983). *Wittgenstein. A social theory of knowledge*. New York: Columbia University Press.
- Bouveresse, J. (1977). "L'animal cérémoniel: Wittgenstein et l'anthropologie". *Actes de la recherche en sciences sociales*. 16: 43-54.
- Bradley, F. H. (1935). *Collected Essays*. Oxford: Clarendon Press.
- Brusotti Marco, L. (2015). "An 'anthropological' way of looking at philosophical problems. Wittgenstein, Frazer and the art of comparison". *Realismus – Relativismus – Konstruktivismus / Realism – Relativism – Constructivism. Contributions*. August 9-15: XXIII.
- Brusotti Marco, L. (2018). "«what belongs to a language game is a whole culture». On two related concepts in Wittgenstein's philosophy". *Wittgenstein-Studien*. 9. 1: 51-73.
- Burley, M. (2012). *Contemplating Religious Forms of Life*. New York: Continuum International Publishing Group.
- Carmona, C.; Pérez-Chico, D. y Chon, T. (Eds.) (2023). *Intercultural Understanding after Wittgenstein*. UK: Anthem Pres.
- Carmona, C. (2015). *Wittgenstein. La conciencia del límite*. Madrid: Bonalettra Alcompas.
- Cassirer, E. (1998). *Filosofía de las Formas Simbólicas*. 3 tomos, México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Cavell, S. (1989). "Declining decline: Wittgenstein as a philosopher of culture". *This New Yet Unapproachable America: Lectures After Emerson After Wittgenstein*. Chicago: Univ. Chicago Press. 29-77.
- Cavell, S. (1996). *¿Must We Mean What We Say?*. UK: Cambridge Univ. Press.
- Clack, B. R. (2017). "Wittgenstein and Anthropology". *Companion to Wittgenstein*. UK: Wiley Blackwell. 627- 638.
- Clack, B. (2001). "Wittgenstein and Magic". *Wittgenstein and Philosophy of Religion*. London: Routledge. 12-28.
- Clack, B. (1996). "Wittgenstein and expressive theories of religion". *International Journal for Philosophy of Religion*. 40 1: 47-61.
- Clammer, J. (1976). "Wittgensteinianism and the social sciences". *Sociological Review*. 24: 775-791.

- Copi, I.M. y Beard, R.W. (1966). *Essays on Wittgenstein's Tractatus*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Curry, M. R. (1989). "Forms of life and geographical method". *Geographical Review*. 79. 3: 280-296.
- D. Z. Phillips. (2008). "Wittgenstein, Religion and "First Philosophy"". *Religion and the end of metaphysics*. Tübingen: Mohr Siebeck. 7-43.
- D. Z. Phillips. (1993). *Wittgenstein and Religion*. UK: Palgrave Macmillan.
- D. Z. Phillips. (1986). *Belief, Change and Forms of Life*. New York: Library of Philosophy and Religion, Humanities Press.
- Das, V. (1998). "Wittgenstein and anthropology". *Annu. Rev. Anthropol.* 27: 171-195.
- Das, V. (2020). *Textures of the Ordinary: Doing Anthropology after Wittgenstein*. New York: Fordham University Press.
- Deangelis, W. J. (2007). *Ludwig Wittgenstein. A Cultural Point of View. Philosophy in the Darkness of this Time*. New York: Ashgate Publishing Limited, 2007.
- Díaz Aurelio, J. (2001). "Wittgenstein y la religión". *El pensamiento de L. Wittgenstein*. Bogotá: Editorial UNIBIBLOS. 241- 263.
- Fernández Moreno, L. (2008). *Para leer a Wittgenstein. Lenguaje y pensamiento*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Flórez, A.; Holguín, M. y Meléndez, R. (Comp.) (2003). *Del espejo a las herramientas. Ensayos sobre el pensamiento de Wittgenstein*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Forster, N. M. (2004). *Wittgenstein. On the arbitrariness of Grammar*. Oxford: Princeton University Press.
- Fuentes Urdaneta, Y. (2010). "Creencia, certeza y conocimiento: ¿un problema gramatical o de visiones de mundo?". *Revista Lógoi*. 18: 35-45.
- Garber, D. (2007). "Reflexiones en torno a *Sobre la certeza de Wittgenstein: fundacionalismo, conocimiento y certeza*". *Revista de Filosofía*. 25 (57): 7-51.
- Gebauer, G. (2017). *Wittgenstein's Anthropological Philosophy*. Switzerland: Palgrave Macmillan.
- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Gellner, E. (1999). *Language and solitude: Wittgenstein, Malinowski and the habsbud dilemma*. UK: Cambridge University Press.

- Giraldo Giraldo, A. M. (2018). "Formas de vida humana: ¿unidad o multiplicidad?". *Wittgenstein-Husserl. Lebensform y Lebenswelt*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. 57-72.
- González-Castán, Ó. L. (2016). "Structures, dynamisms and contents of our belief system: Husserl and Wittgenstein". *Action, Decision-Making and Forms of Life*. Berlin-Boston: Aporía, de Gruyter. 121- 135.
- Guetti, E. (2017). "Wittgenstein's Natural-Historical Investigations". *Wittgenstein-Studien*. 8. 1: 81-102.
- Gustafsson, Y.; Kronqvist, C. y Nykänen, H. eds. (2013). *Ethics and the Philosophy of Culture: Wittgensteinian Approaches*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.
- Hacker, P.M.S. (2019). *An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations*. 4 Vols. UK: Wiley-Blackwell.
- Hacker, P.M.S. (2013). *Wittgenstein. Comparisons and context*. UK: Oxford University Press.
- Hacker, P.M.S. (2011). "El enfoque antropológico y etnológico de Wittgenstein". *Antropología de Wittgenstein. Reflexionando con P.M.S. Hacker*. Madrid: Plaza y Valdés Editores. 17-40.
- Hacker, P.M.S. (2005). *Wittgenstein: Understanding and Meaning, Volume 1 of an Analytical Commentary on the Philosophical Investigations*. 2 Vol., 2nd edn, extensively revised. Oxford: Blackwell.
- Hacker, P.M.S. (1986). *Insight and illusion. Themes in the philosophy of Wittgenstein*. Oxford: Clarendon Press.
- Heckel, E. (2010). "A Wittgensteinian defense of cultural relativism". *Maalester Journal of Philosophy*. 19 1: 5-26.
- Holguín, M. (2011). "Antropología o Historia Natural". *Antropología de Wittgenstein. Reflexionando con P.M.S. Hacker*. Madrid: Plaza y Valdés Editores. 117-126.
- Innsbruck, I. S. (2018). "Wittgenstein's Ambivalent Attitude toward Science and Culture". *Wittgenstein-Studien*. 9. 1: 13-29.
- Jacorzynski, W. (2011a). "El enfoque etnológico de Wittgenstein reconsiderado". *Antropología de Wittgenstein. Reflexionando con P.M.S. Hacker*. Madrid: Plaza y Valdés Editores. 127-157.

- Jacorzynski, W. (2011b). "La filosofía de Ludwig Wittgenstein como una nueva propuesta para la antropología y las ciencias sociales". *Sociológica*. 26. 74: 177-204.
- Jacorzynski, W. (2008). *En la cueva de la locura. La aportación de Ludwig Wittgenstein a la antropología social*. México D.F.: Ediciones de la Casa Chata-Porrúa.
- Karsenti, B. (2009). *Marcel Mauss. El hecho social como totalidad*. Buenos Aires: Colección Sociedades Contemporáneas, Editorial Antropofagia.
- Kenny, A. (1990). *El legado de Wittgenstein*. México, D.F.,: Siglo XXI Editores.
- Knabenschuh, S. (2015). "Sobre la cultura. Wittgenstein y el sueño de Cassirer". *Revista de Filosofía*. 79 (1): 87-104.
- Knabenschuh, S. (2012). "Del espacio lógico al ver aspectos. Hacia una epistemología cultural a lo Wittgenstein". *Revista de Filosofía*. 70 (1): 123-150.
- Knabenschuh, S. (2010a). "Compatibilidad vs. Commensurabilidad. La "gramática" wittgensteineana ante un reto (inter) cultural". *Wittgenstein en español II*. Buenos Aires: Colección Humanidades y Arte, serie Filosofía Ediciones de la UNLa. 175-199.
- Knabenschuh, S. (2010b). "La indecidibilidad epistémica como marco de acción. Wittgenstein ante una paradoja cultural". *Revista Lógoi*. 18: 19-44.
- Knabenschuh, S. (2009). "Epistemología resucitada. Proyecciones a partir de Wittgenstein". *Revista de Filosofía*. 63 (3): 89-103.
- Knabenschuh, S. (2008). "Lenguaje, comprensión y cultura: la epistemología paraláctica de Wittgenstein". *Actas del III Congreso Iberoamericano de Filosofía "Pluralismo"*. Medellín: Universidad de Antioquia, 2008. [Mesa Redonda "Pluralismo Epistémico. Reflexiones del Círculo Wittgensteineano - Maracaibo / Venezuela", sesión 1, ponencia 3].
- Knabenschuh, S. (2002). "En torno a la Experiencia: L. Wittgenstein y C.I. Lewis". *Areté. Revista de Filosofía*. XIV (2): 211-247.
- Knabenschuh, S. (2001). "Del espacio lógico a los espacios de incertidumbre. Wittgenstein, 1929-1933". *Revista de Filosofía*. 39: 7-24.
- Kripke, S. A. (2006). *Wittgenstein: a Propósito de Reglas y Lenguaje Privado*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Krüger, W. (2016). "The Determinacy of Sense and Meaning: Some Notes on Wittgenstein's "Philosophical Considerations" (MS 110: 214) from the Early 1930s for the

- Background of His Philosophical Investigations”. *Wittgenstein’s Remarks on Frazer: The Text and the Matter*. Berlin, Boston: De Gruyter. 101-128.
- Lara, P. (2005). *Le rite et la raison: Wittgenstein anthropologue*. Ellipses.
- Lara, P. (2003). “Wittgenstein as Anthropologist: The concept of ritual instinct”. *Philosophical Investigations*. 26. 2: 109-124.
- Lara, P. (2000). “Wittgenstein and Evans-Pritchard on ritual: twenty-two reasons to think that Wittgenstein was an anthropologist”. *Jaso*. 31. 2: 119-132.
- Laugier, S. (2018). “This is us: Wittgenstein and the Social”. *Philosophical Investigations*. 41. 2: 204-222.
- Le Du, M. (2010). “Tacit knowledge and Action”. *Wittgenstein: Issues and Debates, Aporía*. 3. Frankfurt: Ontos Verlag. 11-30.
- Malcolm, N. (1986). *Nothing is hidden. Wittgenstein’s criticism of his early thought*. Oxford: Basil Blackwell.
- Marqués, A. (2010). “Anthropological Representations and Forms of Life in Wittgenstein”. *Philosophical Anthropology. Wittgenstein’s Perspective*. Frankfurt: Ontos Verlag.
- Maslow, A. (1961). *A study in Wittgenstein’s Tractatus*. Los Angeles: University of California Press.
- McGuinn, M. (2006). *Elucidating the Tractatus Wittgenstein’s early philosophy of logic and language*. Oxford: Clarendon Press.
- McGuinness, B. ed. (1982). *Wittgenstein in His Times*. Chicago: University of Chicago Press.
- Monk, R. (1990). *Ludwig Wittgenstein. The Duty of Genius*. London: Jonathan Cape Ltd.
- Moore, G. (1983). *Defensa del sentido común y otros ensayos*. Barcelona: Ediciones Orbis.
- Munz, V. A. (2016). “Philosophy from an ‘Anthropological’ Point of View. Wittgenstein and Sraffa”. *Conceptus*. 42.
- Muñoz Sánchez, M. T. (2009). *Wittgenstein y la articulación lingüística de lo público*. México D.F.: Universidad Intercontinental.
- Needham, R. (1985). “Remarks on Wittgenstein and Ritual”. *Exemplars*. London.
- Needham, R. (1972). *Belief, language and experience*. Oxford: Basil Blackwell.

- Norman, R. y Stassen, M. (1971). "Wittgenstein's implied anthropology: Remarks on Wittgenstein's Notes on Frazer". *History and Theory*. 10 (1): 84-89.
- Padilla Gálvez, J. ed. (2011). *Antropología de Wittgenstein. Reflexionando con P.M.S. Hacker*. Madrid: Plaza y Valdés Editores.
- Padilla Gálvez, J. (2010). *Philosophical Anthropology. Wittgenstein's Perspective*. Frankfurt: Ontos Verlag.
- Padilla Gálvez, J. (2009). *Wittgenstein I. lecturas tractarianas*. Madrid: Plaza y Valdés.
- Reguera, I. (2002). *Ludwig Wittgenstein*. Madrid: Editorial EDAF.
- Rivera, S. (2007). "Ludwig Wittgenstein y las ciencias sociales". *Hermenéutica Intercultural, Revista de Filosofía*. 16: 153-170.
- Schatzki, T. R. (1996). *Social Practices: A Wittgensteinian Approach to Human Activity and the Social*. London: Cambridge University Press.
- Schroeder, S. (2009). "Analytic Truths and Grammatical Propositions". *Wittgenstein and Analytic Philosophy. Essays for P. M. S. Hacker*. Oxford: University Press.
- Sloterdijk, P. (2012). *Du Musst dein Leben ändern: über Anthropotechnik*. Frankfurt.
- Suárez, A. J.; Sánchez, C. M. y Giraldo, M.A. (2018). *Wittgenstein-Husserl. Lebensform y Lebenswelt*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Tamayo Valencia, L.A. (2018). *Ensayos sobre Wittgenstein. El giro lingüístico en filosofía*. Bogotá: Editorial Aula de Humanidades.
- Tomasini Bassols, A. (2017). *Explicando el Tractatus*. México, D.F.: Editorial Herder.
- Tomasini Bassols, A. (2011). "Wittgenstein: filosofía de la antropología y antropología filosófica". *Antropología de Wittgenstein. Reflexionando con P.M.S. Hacker*. Madrid: Plaza y Valdés Editores. 83-103.
- Villarmea, S. (2011): "Wittgenstein y la Certeza". *II Congreso de la Sociedad Española de Filosofía Analítica*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 16-18 septiembre 1998. <http://hdl.handle.net/10017/7646>.
- Winch, P. (1964). "Understanding a primitive society". *American Philosophical Quarterly*. I. 4: 307-324.

- Winch, P. (1958). *The idea of a social science and its relation to philosophy*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Wittgenstein, L. (2010). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid: Alianza Editorial.
- Wittgenstein, L. (2007). *Gramática Filosófica*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- Wittgenstein, L. (2007). *Aforismos. Cultura y valor*. Madrid: Editorial Austral.
- Wittgenstein, L. (2003). *The Voices of Wittgenstein*. The Vienna Circle. Ludwig Wittgenstein and Friedrich Waismann. New York: Routledge.
- Wittgenstein, L. (2003b). *Investigaciones Filosóficas*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- Wittgenstein, L. (2000). *Wittgenstein's Nachlass. The Bergen Electronic Edition*. Oxford: Oxford University Press, manuscripts.
- Wittgenstein, L. (1997). *Observaciones Filosóficas*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- Wittgenstein, L. (1997b). *Sobre la certeza [Über Gewißheit (1969)]*. G. E. M. Anscombe y G. H. von Wright (Eds.), edición bilingüe. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Wittgenstein, L. (1997c). *Observaciones sobre la filosofía de la psicología [Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie (1980)]*. II tomos, I: G.E.M. Anscombe y G.H. von Wright (Eds.), II: G.H. von Wright y Heikiki Nyman (Eds.), edición bilingüe. México, D.F.: Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM.
- Wittgenstein, L. (1992). *Observaciones a la Rama Dorada de Frazer*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Wittgenstein, L. (1978). *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*. Madrid: Alianza Editorial, 1978.
- Wittgenstein, L. (1961). *Notebooks 1914–16*. Ed. G. H. von Wright and G. E. M. Anscombe, trans. G. E. M. Anscombe. Oxford: Blackwell.

CAPÍTULO X

EL CONCEPTO DE VIDA EN EL PRESENTE EN WITTGENSTEIN Y TOLSTOI

*Brenda Luz Gabriela Vera Hernández*¹

RESUMEN

En la sección 6.4311 del *Tractatus Logico-Philosophicus* Wittgenstein afirma que ‘vivir en el presente’ se puede equiparar con el ‘vivir eternamente’. Esta afirmación parece estar vinculada con la lectura que el filósofo vienes realizó del *Evangelio abreviado* de León Tolstoi cuando escribía su primera gran obra filosófica en el frente de batalla de la Primera Guerra Mundial. Mi propósito en el presente capítulo será evidenciar que, aunque Wittgenstein recupera el concepto de ‘vivir en el presente’ de Tolstoi, su forma de comprender dicho concepto difiere del sentido original que el literato ruso le da. En particular argumentaré que ‘vivir en el presente’, tal como Tolstoi

1 Doctoranda en filosofía de la Universidad de Guanajuato y de derecho en la Universidad de la Salle. Su interés versa sobre filosofía del derecho, filosofía de la religión y ética.

lo comprende, supone un enfoque comunitarista de la ética fruto su forma particular de entender el cristianismo; mientras que, en Wittgenstein, desde las premisas solipsistas del *Tractatus*, 'vivir en el presente' se comprende como una actitud del individuo que contempla correctamente el mundo. En términos prácticos, sus concepciones tienden más a la diferencia que a la semejanza.

Palabras clave: Vivir en el presente, muerte, cristianismo, comunitarismo, solipsismo.

ABSTRACT

In section 6.4311 of *Tractatus Logico-Philosophicus*, Wittgenstein says that 'living in the present' can be taken as 'living eternally'. This statement seems to be linked to his reading of Leo Tolstoy's *The Gospel in Brief* when he was writing his first major philosophical work on the front lines of the First World War. My purpose in this chapter will be to establish that, although Wittgenstein recovers Tolstoy's concept of 'living in the present', his way of understanding it differs from the original meaning of the Russian. I will argue that 'living in the present', as Tolstoy states it, entails a communitarian approach to ethics resulting from his particular way of understanding Christianity; while in Wittgenstein, from the solipsistic premises of the *Tractatus*, 'living in the present' is understood as an attitude of the individual who correctly contemplates the world. In practical terms, their conceptions tend more toward difference than similarity.

Keywords: Living in the present, death, Christianity, communitarianism, solipsism.

1. Aclaraciones iniciales

La cuestión sobre la 'vida en el presente', que es el interés principal de este trabajo, se inserta en la discusión sobre la naturaleza de los

valores que comienza en la sección 6.4 del *Tractatus Logico-Philosophicus*. Los valores, como argumenta Wittgenstein, no se encuentran en el mundo, sino fuera de él. Esto quiere decir que lo valioso no es algo que se infiera de los hechos del mundo, sino algo que el sujeto le impone al mundo. Esta observación tendrá importantes consecuencias para la vida humana. Una de ellas será la consideración de su temporalidad: si nos referimos a la vida como un conjunto de hechos del mundo (ya sea físicos, biológicos, psicológicos o culturales), entonces el tiempo se comprende como la medida del movimiento. Sin embargo, si nos referimos a la vida humana como la mirada del sujeto que le da valor al mundo, entonces el tiempo se comprende como el eterno presente de los valores que no están sujetos a las contingencias del mundo. Así, para el Wittgenstein del *Tractatus*, desde la perspectiva de los valores no hay un antes ni un después, sino una mirada que observa todo desde la eternidad.

Mi interés en este trabajo será observar cómo esta consideración de la ‘vida en el presente’ se vincula con las reflexiones que unas décadas antes el literato ruso León Tolstoi planteó en su obra el Evangelio abreviado. Argumentaré que, aunque existe una temática común entre Wittgenstein y Tolstoi en relación con la ‘vida en el presente’, las ideas que ambos autores proponen en relación con dicho concepto difieren en sus aplicaciones prácticas. Mientras Tolstoi comprende la vida en el presente como ‘vida en el espíritu’ en sentido cristiano, muestra una actitud de apertura hacia el servicio del otro como materialización de esa intemporalidad de la vida; mientras tanto Wittgenstein, acaso por las fuentes solipsistas de su concepción del mundo, comprende la vida en el presente como trabajo inacabado la sobre uno mismo.

Desde una perspectiva más amplia, la visión autárquica que impera en el *Tractatus Logico-Philosophicus* se va a reformular a partir de la concepción de los juegos del lenguaje y las formas de vida vinculada con las *Investigaciones Filosóficas*. Con Genia Schömbaumsfeld (2007, p. 151-153) podemos afirmar que el ‘dogmatismo metodológico’ del *Tractatus* que suscita distinciones rígidas entre hechos y valores, dará paso a una perspectiva sensible a las

prácticas lingüísticas reales que ya no apelarán a la búsqueda de la esencia del lenguaje en las *Investigaciones Filosóficas*. Asumiendo esta visión, podemos afirmar que un concepto como el de ‘vida en el presente’ no tendrá el significado unívoco que se le asigna en el *Tractatus* y pervive quizás como un aspecto del compromiso que las personas deben tener ante la vida.

2. Punto de partida de la discusión

No fue en la comodidad de un despacho apacible que los profundos pensamientos sobre la vida y la muerte en el *Tractatus Logico-Philosophicus* vieron la luz. Por el contrario, el telón de fondo de estas discusiones fueron las ingratas circunstancias del frente oriental de la Gran Guerra. Ray Monk (1997), con respecto a ello, afirma que “si Wittgenstein se hubiera pasado toda la guerra tras las líneas, el *Tractatus* hubiera seguido siendo lo que con toda certeza era en su primera concepción de 1915: un tratado acerca de la naturaleza de la lógica” (p. 140). Sin embargo, como muestran los diarios de la época, las notas técnicas se combinan con narraciones de estupor en las que se relatan los temores e infelicidades que causan las vivencias en el frente de batalla. Según planteo en el presente trabajo, fruto de esa experiencia en el límite que Wittgenstein vive durante la guerra, los temas sobre la ‘vida’ y la ‘muerte’ —introducidos en las secciones finales del *Tractatus*— se encuentran vinculados con la lectura que el filósofo austriaco realizó del *Evangelio Abreviado* León Tolstoi. A la luz de esta obra, se puede aclarar el significado de algunas secciones finales del *Tractatus*; sin embargo, en última instancia, la forma en que Wittgenstein los recupera difiere de la forma en que Tolstoi los comprende, en tanto los adapta al complejo entramado conceptual del *Tractatus*.

Las frases específicas en las que centraré mi análisis son las que pueden leerse en las secciones 6.431 y 6.4311:

6.431 Así también, a la hora de la muerte, el mundo no cambia, se termina.

6.4311 La muerte no es un evento de la vida. De la muerte no tenemos vivencia alguna.

Si por eternidad no entendemos duración temporal infinita sino in-temporalidad, entonces vive eternamente el que vive en el presente.

Nuestra vida carece de final en la misma medida en que nuestro campo visual carece de límites (Wittgenstein, 2008, p. 271).

Tanto la ‘oposición entre vida y muerte’ como la asimilación de la ‘vida eterna’ a la ‘vida en el presente’ son temas que Tolstoi presenta literalmente en el *Evangelio abreviado*. Bertrand Russell cuenta que Wittgenstein adquirió un ejemplar de dicha obra en una pequeña ciudad llamada Tarnaw en los afluentes del río Vístula durante la época en que se encontraba sirviendo al ejército austro-húngaro en el frente oriental (Wittgenstein, 2009a, pp. 372-373). Sin embargo, no solo compró el libro y ya, sino que lo leyó asiduamente durante el tiempo que duró el conflicto y, en cierta forma, dicha lectura le ayudó a lidiar con las crisis emocionales agudas que atravesó en diferentes momentos de su servicio. En 1915, cuando su amigo Von Ficker le escribe que él también padece amargamente las condiciones de la guerra, Wittgenstein sin mucho reparo le recomienda leer los *Evangelios* de Tolstoi, obra que virtualmente le ha mantenido con vida en algunos momentos del prolongado conflicto (Wittgenstein, 1979, p. 90).

¿Qué contiene el *Evangelio Abreviado* de Tolstoi que resultó tan benéfico para la salud emocional de Wittgenstein en aquella época y qué es lo que de él se puede rastrear como filosóficamente relevante en el *Tractatus Lógico-Philosophicus*? Entre otras cuestiones, “el *Evangelio Abreviado* de Tolstoi deja su huella en aquellos temas relativos al ‘sentido de la vida’. Este concepto constituye el motivo profundo de las obras religiosas del literato ruso” (Tolstoi, 2009, p. 38). Según sus propias afirmaciones, su obra no constituye una apología de la perspectiva tradicional del cristianismo ni tampoco un recuento de la crítica histórica de los textos evangélicos, sino más bien una lectura que intenta ser lo más coherente posible de las enseñanzas de Jesucristo (Tolstoi, 2009, p. 34). En el presente trabajo, me concentraré en dos conceptos derivados del concepto

de 'sentido de la vida', a saber 'vida en el presente' y 'vida eterna' que son aquellos que Wittgenstein recupera en 6.431 y 6.4311. Con respecto a ellos, en el capítulo IX del *Evangelio Abreviado* de Tolstoi (2009) puede leerse lo siguiente:

La verdadera vida, la que realiza la voluntad del padre, no es la que pasó, ni la que será, sino la vida de ahora. Y por eso no se debe flaquear nunca ante la veracidad de la vida. Los hombres no tienen que preocuparse por la vida pasada ni la futura, sino la que viven, y en ella cumplir la voluntad del padre de todos (pp. 208-209).

Tolstoi, con esta aclaración, precisa que cumplir con la 'voluntad de Dios' quiere decir 'vivir en el ahora' o 'vivir en el presente'. De manera que al cumplir con la 'voluntad de Dios' inmediatamente se esfuman las preocupaciones por lo que fue y por lo que será. El tiempo, que es un concepto vinculado con la carne, queda superado como tema de preocupación última y, así, el pasado y el futuro se diluyen como sombras pálidas ante la alegría de vivir el presente día. Más adelante, en el capítulo X, Tolstoi (2009) completa la idea:

Si el hombre ha entendido que su vida sólo consiste en estar ahora en la voluntad del padre, no puede temer ni la privación, ni el sufrimiento ni la muerte. Sólo recibe la verdadera vida el que en todo momento está preparado para entregar su vida carnal para cumplir la voluntad del padre. Y para que todos entiendan qué es la verdadera vida, aquella para la que no existe la muerte, Jesús dijo: «No hay que entender que la vida eterna será una vida semejante a la de ahora en un lugar determinado y en un tiempo determinado. Para la verdadera vida en la voluntad del padre no hay ni lugar ni tiempo. No hay que imaginarse la verdadera vida en el tiempo y en las personas. Los que despertaron a la vida eterna viven en la voluntad del padre y para la voluntad del padre no hay un tiempo ni un lugar. Viven para el padre. Y si para nosotros han muerto, para Dios están vivos. Y un mandamiento lo resume todo: amar con todas las fuerzas el principio de la vida porque todo hombre lleva en sí mismo este principio» (pp. 229-230).

Como puede leerse en estas líneas —escritas en la última década del siglo XIX—, Tolstoi plantea la ‘oposición entre vida y muerte’ y la asimilación de la ‘vida en el presente’ a la ‘vida eterna’ de forma análoga a Wittgenstein en el *Tractatus*. Sin embargo, como propongo en este trabajo, aunque el tema es el mismo, el significado último que abriga dicha asimilación de la vida en el presente a la vida eterna no es idéntica en ambos casos. Como mostraré en lo sucesivo, Tolstoi supone la vida en el presente como superación del egoísmo y entrega de la vida al servicio de los demás; mientras que Wittgenstein supone la vida en el presente como vida en el conocimiento con el consecuente autodomínio de sí mismo. Comencemos por Tolstoi.

3. La superación de la muerte en la vida en el presente (León Tolstoi)

Tolstoi menciona en el prólogo del *Evangelio Abreviado* que llegó un momento en su madurez en el que perdió el sentido de la vida (2009, p. 34). En un escrito previo llamado *Mi confesión* había detallado un poco más ese evento, fruto de su desencanto como literato, esposo y señor de su hacienda. Afirma que llegó a experimentar mucha angustia ante preguntas que no podía contestar, que tenían que ver con la forma en que conducía su vida y con la conciencia de su propia muerte:

Hace cinco años comenzó a sucederme algo extraño: primero empecé a experimentar momentos de perplejidad; mi vida se detenía, como si no supiera cómo vivir ni qué hacer, y me sentí perdido y caí en la desesperación. Pero eso pasó y continué viviendo como antes. Después, esos momentos de perplejidad comenzaron a repetirse cada vez con más frecuencia, siempre en la misma forma. En esas ocasiones, cuando la vida se detenía, siempre surgían las mismas preguntas: ¿por qué? ¿Qué pasará después? (Tolstoi, 2008, p. 27).

William James (1999), en su obra célebre *Las variedades de la experiencia religiosa*, valora este síntoma de profunda inquietud —y la transformación posterior a la que conlleva— como la ‘conversión

de un alma enferma'. En efecto, para el psicólogo norteamericano, la incapacidad de responder aquellas preguntas sobre lo que le daba sentido a su vida ante la posibilidad de su muerte, era un padecimiento que podría denominarse 'anhedonia' y que consiste en la pérdida pasiva de la apetencia por cualquiera de los placeres de la vida (James, 1999, p. 120). La única forma que Tolstoi encontró de salir de esa situación, fue a través de un cambio radical de forma de pensar y de conducir su existencia, que le condujo desde una visión profana de la vida hasta un compromiso absoluto con el cristianismo tal como él lo comprendía.

De este modo, el sentido de la vida, según él comprende el cristianismo, es el cumplimiento de la voluntad del padre. En efecto, en el *Evangelio Abreviado*, Tolstoi sostiene que el "cumplir con la voluntad del padre consiste en abandonar la tendencia hacia el egoísmo y en el darse a los demás" (Tolstoi, 2009, p. 206). Los seres humanos normalmente se encuentran atrapados en la carne, que no es otra cosa que aquellas inclinaciones que los llevan a la búsqueda de la satisfacción de sus propios deseos egocéntricos. Desde su perspectiva unilateral, quien es esclavo de sus deseos carnales es incapaz de contemplar la verdad y eso no le permite alcanzar la vida verdadera y, paradójicamente, busca satisfacer solo aquellos deseos efímeros que no le llevan más allá de la muerte.

Por otro lado, la superación del egoísmo solo puede llevarse a cabo a través de un proceso de conciencia sobre la propia naturaleza espiritual. Una vez que el ser humano se sabe cómo ser espiritual y abandona el culto de sus tendencias egoístas, entonces comienza a vivir para el espíritu. Al hacerlo percibe la gran verdad de que todos los hombres son igualmente seres espirituales y que dichas tendencias egoístas no son más que inclinaciones ciegas que llevan al aislamiento, al sufrimiento y a la muerte. En lugar de ello, la vida en el espíritu aparece como un despertar a la verdad de que los seres humanos no son solo carne, sino espíritu. Así, en lugar de cuidar el propio ego, el deber consecuente con la propia naturaleza del ser humano es servir a los demás como manifestación de agradecimiento al padre.

Ahora bien, esta transformación interna que lleva de las tendencias egoístas hacia el servicio a los demás, además de ser descrita por Tolstoi en sus obras religiosas es mostrada a través de sus últimas obras literarias. En la *Muerte de Ivan Ilich*, por ejemplo, evidencia cómo el personaje principal durante su vida busca dar satisfacción a sus deseos egoístas y ello lo vuelve un ser ensimismado, insatisfecho, extraviado, en suma, infeliz. Sin embargo, su proceso de conversión espiritual comienza al percatarse de que sus propias exigencias egoístas descansan en absurdos que llevan al temor y a la desesperación, y que la única felicidad solo puede darse en la que reconoce a los demás como seres iguales a él que sufren:

“Les hago sufrir —pensó—. Les da pena de mí; pero estarán mejor cuando muera.” Ivan Ilich quiso decir esto; pero no tuvo fuerzas. “Por otra parte, ¿para qué decirlo?”, pensó. Con una mirada llamó la atención de Praskovia Fiodorovna sobre su hijo y pronunció: —¡Llévatelo...! Me da pena... y de ti también —quiso añadir “perdón”; pero dijo otra palabra; y, sin fuerzas para corregirse, hizo un gesto con la mano, pues le constaba que lo entendería quien debiera entenderle (Tolstoi, 1991, p. 824).

En su penosa convalecencia, Iván Ilich había recrudecido sus malos tratos con la familia. Eso se explica quizás por la naturaleza etiológica de su padecimiento que le hacía estar de mal genio. Sin embargo, por otro lado, es verdad que la muerte le causaba mucha angustia y frustración. Sus grandes proyectos y cálculos a futuro se estaban quedando en el aire y todo por lo que había luchado iba a quedar en la nada. Su desilusión, acompañada con el fallo paulatino de todo su cuerpo, había enardecido la violencia con la que trataba a su familia. Sin embargo, ya en su lecho de muerte, en un instante de comprensión profunda de sí mismo y de su familia, advierte que él no es el único que sufre:

De pronto, le fue evidente que el problema que lo atormentaba se había resuelto súbitamente. “Me da pena de ellos”. Es preciso hacer que no sufran. Liberarlos y liberarme de estos sufrimientos. “¡Qué bien y

qué sencillo! ¿Y el dolor?”, se preguntó. “¿Qué hago con él? ¿Dónde estás dolor?” Prestó atención.

“Ah, sí, aquí está. Bueno, que siga. ¿Y la muerte? ¿Dónde está?

Buscó su antiguo terror a la muerte, sin hallarlo. ¿Dónde estaba? ¿Qué era la muerte? No sentía terror alguno, porque la muerte no existía.

En lugar de la muerte había luz. —¡Ah! ¡Es esto! —exclamó, de pronto, en voz alta —¡Qué alegría! Para él todo esto sucedió en un instante (Tolstoi, 1991, p. 824).

¿Qué ocurre con Iván Ilich? Justamente en el momento en que deja de estar enfocado en su propio dolor y se abre a los demás con un gesto empático, su vida cobra sentido y la muerte desaparece. En la época previa, cuando Iván Ilich se hacía a la idea de que se iba a morir, estaba preso de inquietud pues se encontraba atrapado en la carne. Ello le lleva a experimentar angustia y miedo, en tanto que sus pensamientos y recuerdos estaban referidos a la frustración de sus proyectos de vida. El avance de la enfermedad y su letalidad le hacen consciente de que su vida no ha sido otra cosa que la búsqueda de satisfacción de los deseos carnales; es decir, el sentido de su existencia se definía por el reconocimiento, el poder económico y profesional, además del confort de las relaciones sociales superficiales. Sin embargo, cuando la muerte toca su puerta, todo el valor de esa vida banal cae por su peso. Los bienes materiales se manifiestan como efímeros e insustanciales. Nada lo consuela. Ni los diagnósticos médicos pseudocientíficos ni las palabras de aliento de sus familiares y amigos ni su tendencia a la autoindulgencia logran poner fin a su angustia.

Finalmente, llega el momento de enfrentarse a su propia condición como hombre: la muerte y, ante ella, como lo menciona el fragmento citado, Iván Ilich se muestra como un ser que padece frente a otros seres que también padecen. Cuando se da cuenta de que los demás sufren por su causa y que él puede realizar alguna acción para mitigar su dolor, entonces Iván Ilich sale de sí mismo, con apenas un movimiento de su brazo pide perdón y intenta consolar a sus familiares. En ese momento alcanza su conversión. De este modo, en los pocos minutos que le quedan de vida, el temor

y la angustia desaparecen junto con la muerte. En tanto ya no vive para sí mismo, comienza a vivir para los demás, aunque sea solo por un instante. Este vivir para los demás es la vida en el presente que hace irrelevante la aniquilación individual.

En el *Evangelio Abreviado*, la superación del egoísmo que Tolstoi ilustra con el gesto de Iván Ilich, la explica en palabras de Jesucristo como el acceso hacia la ‘vida en el presente’:

La verdadera vida, la que realiza la voluntad del padre, no es la que pasó, ni la que será, sino la vida de ahora. Y por eso no se debe flaquear nunca ante la veracidad de la vida. Los hombres no tienen que preocuparse por la vida pasada ni la futura, sino la que viven, y en ella cumplir la voluntad del padre de todos. Si dejan pasar esta vida sin cumplir la voluntad del padre, ya no se les devolverá, como le sucede al guardián que, teniendo el deber de vigilar toda la noche, no cumple su obligación si se duerme, aunque sea un minuto, porque durante ese minuto puede venir un ladrón. Y por eso el hombre debe trasladar toda su fuerza al momento presente; sólo en él se puede cumplir la voluntad del padre. La voluntad del padre es la vida y el bien de todos los hombres y, por eso, cumplir la voluntad del padre es el bien para todos los hombres. Sólo viven los que hacen el bien. El bien es vida para los hombres que se unen al padre de todos (Tolstoi, 2009, pp. 208-209).

Al igual que ocurre con Iván Ilich, quien ya no se preocupa por sí mismo vive en el presente. No son las honras, los cargos, la posición social, el dinero, las propiedades, los placeres o cualquier otro bien carnal lo que motiva la conducta a quien vive en el espíritu sino la voluntad de Dios. La voluntad de Dios no es la propia voluntad, sino las exigencias de la vida espiritual que demanda vivir según el espíritu. Dichas exigencias se concretan en la demanda de hacer el bien y ello significa servir a los demás: “Hay que entender que, haciendo el bien, el hombre sólo hace lo que debe, lo que no puede dejar de cumplir. Sólo si entiende así su vida, el hombre puede creer y hacer las verdaderas obras del bien” (Tolstoi, 2009, p. 208)

Servir a los demás, por lo tanto, no es instrumento de honra personal sino un acto de justicia original. Es el reconocimiento de que el hombre no es el creador ni el dueño de la vida, sino acaso

una criatura a la que le fue dado gratuitamente el privilegio de acceder a ella. Es decir, el hombre no se dio la vida a sí mismo ni el espíritu ni ninguna propiedad. Todo lo que tiene ha sido un regalo del padre. Luego, entonces, el saberlo implica actuar en consecuencia. Si el hombre no es creador ni dueño de nada, entonces no puede posicionarse por encima de nada. Debe ser un servidor de quien sí lo es y entregar toda su vida a él. Debe abandonar su falsa inclinación a sentirse el amo y señor de la vida y reconocer que el verdadero amo y señor de la vida es el padre. “El padre, por su parte, solo quiere que cada quien pueda comprender la verdad de la vida y reconocerse en el espíritu. Luego, quien alcanza la conciencia en la verdad de la vida no le queda más que servir al padre a través del servicio a los demás seres que son también depositarios de este espíritu dado gratuitamente. Así como el padre le dio todo al hombre, el hombre debe darlo todo a los demás” (Tolstoi, 2009, pp. 205-207).

En tanto que el ser humano en el espíritu no busca una recompensa por sus acciones buenas; entonces el servicio que presta a los demás solo puede hacerse en el ahora, pues su conducta no se encuentra sometida a deseos de su vida pasada ni a cálculos sobre los satisfactores futuros. Vive en el ahora y, dado que se ha despojado de sí, su servicio se convierte en alegre y atenta entrega a los demás. Esto quiere decir que servir a los demás no es una carga ni un deber pesado sino un gozo plenificante. Ya no quiere nada para sí mismo, sino volverse un instrumento del espíritu. “No existe más la imagen que tenía de sí mismo en el pasado ni la ansiedad que le generaba el futuro. Ahora su vida es una completa acción de gracias al padre que le ha dado todo. Al vivir en el presente vive eternamente, vive esa vida que se goza en realizar la voluntad del padre y que le dota de sentido” (Tolstoi, 2009, pp. 208-209).

El carácter comunitarista del servicio a los demás se funda en la idea de que todos los seres humanos se encuentran llamados a vivir en el espíritu. Dado que la vida espiritual se funda en el reconocimiento de la igualdad fundamental de todos los seres humanos, entonces la apertura y el servicio a los demás es la manifestación

de que el ser humano se reconoce a sí mismo y a los demás en el espíritu (Tolstoi, 2009, p. 184). “En el espíritu no importan las contingencias de la carne: aquí el rico es igual al pobre, el mayor es igual al menor, el ser cultivado es igual al *mujik* no ilustrado. Todos están llamados a servir a los demás y a conducirse sin jerarquías intelectuales ni étnicas ni políticas ni religiosas ni de ningún tipo. La vida en el espíritu borra las distinciones humanas y las descarta por artificiales y dañinas para la convivencia social”. (Tolstoi, 2009, pp. 212-213)

Como se verá a continuación, la concepción tolstoiana de la vida en la presente vinculada con la visión comunitarista de la vida del espíritu difiere de la concepción que tiene Wittgenstein. Efectivamente, en ambos casos el vínculo entre la ‘vida en el presente’ y la ‘vida eterna’ procede como una consecuencia lógica en la argumentación; sin embargo, el sentido que le otorga Wittgenstein no echa luz sobre el carácter ético-social del concepto tolstoiano, sino que lo elabora en congruencia con su visión solipsista. Con el fin de mostrar esta diferencia, me permitiré reconstruir el concepto tractariano de ‘vida en el presente’ a la luz dos conceptos fundamentales como sujeto metafísico y la vida del conocimiento.

4. Vida en el presente como vida eterna en Wittgenstein

En la sección 5.6 Wittgenstein (2008) realiza una afirmación sorprendente “*los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo*” (p. 234). A partir de aquí emprende una discusión acerca del solipsismo que desemboca en otra afirmación no menos asombrosa: “El mundo y la vida son todo uno” (p. 236). La identificación entre mundo y vida constituye una doctrina que precede la entrada en escena del ‘sujeto metafísico’ y que es importante para comprender el sentido de las secciones finales que constituyen el marco en el que se habla de ‘vivir en el presente’. En la primera parte del *Tractatus*, Wittgenstein había explorado la relación entre mundo, pensamiento y lenguaje, y había alcanzado algunos resultados muy importantes que caracterizan lo que se conoce como la ‘teoría pictórica’ del

significado. En general, desde dicha perspectiva, la función lógica del lenguaje consiste en representar los hechos del mundo. Por un lado, se encuentra el mundo comprendido como ‘totalidad de hechos’ y, por otro lado, los pensamientos y las proposiciones que los representan. Ahora bien, a partir de la sección 5.631 Wittgenstein dirige su mirada ya no al mundo ni al lenguaje ni al pensamiento sino a aquel supuesto que piensa y habla sobre el mundo:

5.631 El sujeto que piensa, que tiene representaciones, no existe.

Si escribiese un libro que tuviera por título El mundo tal como lo encontré, tendría que informar en él sobre mi cuerpo y decir qué miembros estaban sujetos a mi voluntad y cuáles no, etc. Ciertamente, éste es un método para aislar al sujeto o, más bien, para mostrar que, en un sentido importante, no hay sujeto alguno. En efecto, es de él de la única cosa que no podría hablarse en este libro.

5.632 El sujeto no pertenece al mundo, sino que es más bien un límite del mundo (Wittgenstein, 2008, p. 237).

La primera afirmación resulta extraña. ¿En qué sentido podrá entender Wittgenstein que el sujeto que piensa no existe? En 1.1, Wittgenstein afirma que “el mundo es la totalidad de los hechos” (2008, p. 107); si consideramos esta premisa sistemáticamente, resulta evidente que no hay ningún hecho que se corresponda con lo que los filósofos tradicionales apuntan como el ‘yo’. Por eso, aunque resulte extraña la afirmación de que el sujeto que piensa no existe, tiene sentido. Es decir, si se considera que lo que existe efectivamente en el mundo son los hechos, sea lo que sea el ‘yo’ no puede apuntarse como un hecho. Así, si alguien intenta dar cuenta de su propio yo auto observándose, el resultado no sería exactamente una descripción de un ‘yo’ de interés para la filosofía, sino una mera descripción de estados corporales o estados mentales que quizás sean de relevancia para la psicología o la fisiología. Con todo, el mismo Wittgenstein presume que sí hay un sentido en que podría hablarse de ‘yo filosófico’:

5.641 Así pues, hay realmente un sentido en el que la filosofía puede hablar del yo de manera no psicológica.

El yo entra en escena en filosofía porque «el mundo es mi mundo».

El yo filosófico no es el hombre, ni el cuerpo humano, ni el alma humana de la que trata la psicología, sino el sujeto metafísico, el límite —no una parte— del mundo (Wittgenstein, 2008, p. 238).

Hay dos implicaciones importantes en la cita anterior. La primera es que el yo filosófico es el límite del mundo; esto es, no es algo que se encuentre en el mundo sino algo que está fuera del mundo y que resulta ser su condición. En otras palabras, no es un hecho que pueda ser descrito por el lenguaje, sino que ser límite quiere decir ser ese *alguien* que describe el mundo, que expresa sentimientos, que sufre, que goza. El mundo del que habla este sujeto siempre es lo que no es él. Esto quiere decir que no hay en todo el mundo algún aspecto observable de él, puesto que él es el ojo que observa y la voluntad que opera el lenguaje. Y, siendo así, nunca se revela a sí mismo en lo que dice. La segunda implicación es que el mundo es el mundo *para* el sujeto («mi mundo es mi mundo»). En otras palabras, el concepto de mundo supone lógicamente el concepto de sujeto que se lo representa. Un mundo sin sujeto resulta completamente ininteligible.

Ahora bien, Wittgenstein dice algo más cuando afirma que ‘el mundo es mi mundo’. Esto es, el sujeto implicado en el concepto de mundo es una voluntad cuya característica fundamental es *apropiarse* del él. Y apropiarse del mundo quiere decir que el mundo no le es indiferente: lo valora y lo dota de sentido. “Ciertamente, apropiarse del mundo no afecta ni positiva ni negativamente al mundo visto como ‘totalidad de hechos’, sino que solo modifica la mirada del sujeto” (Wittgenstein, 2008, p. 267). En otras palabras, “el mundo en sí mismo, considerado en la ausencia completa del sujeto, es un mundo gris sin valor alguno; mientras que el mundo visto desde la perspectiva del sujeto es un paraje lleno de color: es el lugar donde vive y hace su vida. Esta aclaración hace comprensible la afirmación previa de que “el mundo y la vida son todo uno” (Wittgenstein, 2008, p. 236).

De esta manera, se puede sostener que las visiones del mundo sin sujeto y con sujeto son inconmensurables. A falta del sujeto, el mundo se reduce a ser una mera colección de hechos' que, *per se*, no tendrían valor alguno. Una visión del mundo así sería neutral y objetiva, de modo que el morir y el vivir se entenderían como cuestiones de aparecer y desaparecer en el seno de una indiferente sucesión de hechos físicos. Sin embargo, con el sujeto, lo que antes era gris adquiere color. Los conceptos de vida y muerte resultan transfigurados en su alcance. Por la muerte el sujeto se vuelve consciente de su término y, en tanto no es indiferente a él, el pensar en ella le sobrecoge. Por otro lado, como se desarrollará en las líneas siguientes, al reconocer que la muerte no se encuentra en ningún lugar de la esfera de la vida (así como él mismo no es ningún hecho del mundo), entonces supera su sobrecogimiento.

Así, pues, hay un sentido en que el sujeto que vive en el mundo no se encuentra vinculado con la muerte; esto es, cuando ve el mundo como un milagro, desde el valor más alto y como su propia vida. En una entrada de sus *Diarios* del 13 de agosto de 1916, haciéndose eco de la doctrina tolsoyana de la 'vida espiritual', Wittgenstein asume la vida valiosa en sí misma como la 'vida del conocimiento':

Suponiendo que el ser humano no pudiera ejercer su voluntad, pero se viera obligado a sufrir la entera miseria de este mundo, ¿qué podría hacerle entonces feliz?

¿Cómo puede el ser humano aspirar a ser feliz, si no puede resguardarse de la miseria de este mundo?

Por la vida del conocimiento, precisamente.

La buena conciencia es la felicidad que procura la vida del conocimiento. La vida del conocimiento es la vida que es feliz, a pesar de la miseria del mundo.

Sólo es feliz la vida que puede renunciar a las amenidades de ese mundo.

Una vida para la que esas amenidades no son sino otros tantos regalos del destino (Wittgenstein, 2009b, pp. 107-108).

Se entiende pues que la ‘vida de conocimiento’ es análoga la ‘vida del espíritu’ de la que habla Tolstoi. En ambos casos, hay un rechazo de la consideración de la vida como simple vida biológica o psicológica. Por ello, según reza la cita, con la ‘vida del conocimiento’ es posible ‘ser feliz’ remontando los impulsos básicos que causan de las ‘amenidades de este mundo’. Es decir, la ‘vida del conocimiento’ se sitúa por encima de la ‘vida biológica’ y de la ‘vida psicológica’, aun cuando las contingencias del destino obliguen a ‘sufrir la entera miseria de este mundo’. Igualmente, para Tolstoi la vida biológica o vida en la carne debía ser resistida, porque es una vida fundada en el egoísmo y en la ignorancia del espíritu. “Se trata de un rango de vida inferior que, en el entendimiento de que es posible acceder a la vida verdadera, se debería menguar y disponerla al servicio de la vida en el espíritu” (Tolstoi, 2009, p. 64). Igualmente, para Wittgenstein, la vida biológica y la vida psicológica no pueden ser la ‘vida del conocimiento’. Aquellos que viven atrapados en las tendencias mezquinas de la vida biológica solo buscan satisfacer sus necesidades básicas y, al estar condicionados fuertemente por ellas, se encuentran cegados para contemplar la vida más alta. En cierta ocasión, en uno de los momentos más adversos de su experiencia de guerra, Wittgenstein observó en sí mismo ciertas tendencias de esta clase de vida inferior y no contuvo su autocensura:

Ayer me dispararon. Me acobardé. Tuve miedo a la muerte. ¡Ahora tengo el deseo de vivir! Y es difícil tener que renunciar a la vida una vez que se la quiere. Precisamente esto es «pecado», vida insensata, falsa concepción de la vida. De cuando en cuando me convierto en un animal. Entonces sólo puedo pensar en comer, beber, dormir... ¡espantoso! Y entonces sufro también como un animal, sin la posibilidad de la salvación interior. Entonces soy presa de mis apetitos y de mis aversiones. Entonces nada de pensar en una vida verdadera (Wittgenstein, 2009c, p. 180).

En esta cita, Wittgenstein extrañamente caracteriza el ‘deseo de vivir’ en estas circunstancias como un ‘pecado’. ¿Por qué? Porque dicho deseo de vivir no emerge de la ‘vida del conocimiento’ sino

del temor a perder la vida biológica. Su desasosiego evidencia un ser que no se encuentra inmerso en la ‘vida verdadera’ o ‘vida del conocimiento’. Si su deseo se fundara en la ‘vida del conocimiento’, entonces el peligro de muerte no le perturbaría, porque sabría que la muerte es solo una amenaza para la vida biológica y no para el espíritu. Es decir, el fin que anuncia la muerte solo apunta a la disolución del cuerpo y de la vida psíquica, más no de la vida vista desde el valor más elevado. Por lo tanto, la muerte no representa una amenaza real para la ‘vida del conocimiento’. A la luz de estas aclaraciones es posible capturar con mayor precisión el sentido las afirmaciones de 6.431 y 6.4311 en las que Wittgenstein asimila la vida en el presente a la vida eterna:

6.431 Así también, a la hora de la muerte, el mundo no cambia, se termina.

6.4311 La muerte no es un evento de la vida. De la muerte no tenemos vivencia alguna.

Si por eternidad no entendemos duración temporal infinita sino intemporalidad, entonces vive eternamente el que vive en el presente.

Nuestra vida carece de final en la misma medida en que nuestro campo visual carece de límites (Wittgenstein, 2008, p. 271).

Si se entiende que el concepto de la muerte no aplica a la ‘vida del conocimiento’, entonces queda claro en qué sentido el mundo no cambia, sino que termina al morir. Es decir, para Wittgenstein el mundo que termina es el mundo considerado en sí mismo como una ‘totalidad de los hechos’. Desde el mundo visto objetivamente, la muerte es el término que se aplica de manera absoluta a la vida biológica. Es el fin sin más. Sin embargo, desde la perspectiva del sujeto metafísico, “el mundo es la vida misma” (Wittgenstein, 2008, p. 236). Esto quiere decir que aquél que remonta la vida biológica y se sitúa en el universo de los valores, se apropia del mundo y lo tiene como lo más valioso que hay. Así, quien percibe el mundo como el gran milagro se sitúa en la ‘vida del conocimiento’ y, como su enfoque supone apuntar hacia lo más alto, la vida en este plano

no es algo que sea susceptible de tener principio ni fin. Vale independiente de cualquier consideración factual.

Así, pues, con respecto a la ‘vida del conocimiento’ no tiene cabida hablar de la muerte. Esa vida que se comprende como el mundo desde la perspectiva del sujeto metafísico, no contiene algún hecho que sea ‘la muerte’. Por eso, desde la ‘vida del conocimiento’ no se teme la disolución de ‘lo más valioso’. La ‘vida del conocimiento’ es la afirmación de la vida y supone un sujeto que ha remontado la duración factual y se ha pertrechado en la visión de la eternidad. Quien ha alcanzado la visión de la eternidad ha alcanzado visión correcta de la vida que no es otra cosa que la ‘vida del conocimiento’. Ver el mundo desde la visión de la eternidad consiste en verlo como un todo limitado:

6.44 Lo místico no consiste en cómo es el mundo, sino en que sea.

6.45 La visión del mundo *sub specie aeterni* consiste en verlo como un todo, un todo limitado.

El sentir el mundo como un todo limitado es lo místico (Wittgenstein, 2008, p. 273).

Ahora bien, ¿qué quiere decir que el ‘sujeto metafísico’ pueda ver el mundo *sub specie aeterni*? En este punto, Baruch Spinoza, filósofo que introdujo por primera vez el concepto, aclara lo que quiere decir ver una cosa bajo la forma de la eternidad (*sub specie aeterni*):

Las cosas son concebidas por nosotros como actuales de dos maneras: o en cuanto que concebimos que existen en relación con cierto tiempo y lugar, o en cuanto que concebimos que están contenidas en Dios y se siguen de la necesidad de la naturaleza divina. Ahora bien, las son concebidas de esta segunda manera como verdaderas o reales, las concebimos bajo una especie de eternidad, y sus ideas implican la esencia eterna e infinita de Dios (Spinoza, 2000, p. 260).

Lo que está indicando aquí Spinoza es que el sujeto puede vislumbrar las cosas desde el tiempo y el espacio; o bien, desde la eternidad. Pero ¿cómo le es posible situarse al ‘sujeto metafísico’ en el punto de vista de la eternidad? Si consideramos, como Wittgenstein

lo hace, que Dios es lo más valioso y que constituye el ‘sentido de la vida’ que proporciona valor al mundo; entonces, que el ‘sujeto metafísico’ vea las cosas *sub specie aeterni* quiere decir que el mundo no le es indiferente, que para él hay valor en él (que ciertamente él mismo le ha impuesto). Ahora bien, se podría decir que el ‘sujeto metafísico’ ve el mundo *sub specie aeterni*, porque deja de percibirlo bajo la forma de la temporalidad: esto es, para él deja de ser un lugar inerte del que solo cabe calcular sus dimensiones y movimientos con el fin de tomar de él lo necesario para solventar la vida biológica. En contraste, la visión *sub specie aeterni* hace del mundo un lugar único e irrepetible al cual el ‘sujeto metafísico’ le asigna el valor más alto. Por eso, no es simplemente el lugar al que le arranca los insumos de su supervivencia; sino su solar, su hogar, la tierra que le ve amar y crear. Es la casa de Dios.

Por las razones inmediatamente expuestas, que el mundo sea visto solo desde la temporalidad implica que lo importante de él sea la cantidad; es decir, que se le vea como un mundo medido y cuantificado sin un valor en sí, cuya utilización le sea de provecho para las necesidades biológicas y psicológicas; no importa si al final queda destruido. En cambio, el mundo visto *sub specie aeterni* implica que lo importante sea la cualidad; es decir, es un mundo al que se le abre la puerta a Dios; que llama a la meditación acerca del valor más elevado y a la acción consecuente; que en lugar de destruirlo se le cuida; que se le apropia no para engullirlo, sino para contemplar en él el milagro de la existencia:

El milagro estético es la existencia del mundo. Que exista lo que existe.
¿Es la esencia del modo de contemplación artístico contemplar el mundo con ojo feliz? (Wittgenstein, 2009b, p. 113).

Así, pues, que el ‘sujeto metafísico’ vea el mundo *sub specie aeterni* implica que ve a Dios en todas las cosas y, siendo así, la muerte no existe. Como ya se mostró anteriormente, la muerte biológica es un hecho, pero ella en sí misma no amenaza el valor más elevado que persevera ileso en el aquí y ahora. Y no hay más. Quien contempla el mundo con ojo feliz, no puede preocuparse por la muerte.

Y, obviamente, ante la mirada que vuelve todas las cosas eternas no queda ya de que hablar. El habla se reserva para las cosas que no son tan importantes como los cálculos sobre el comer y el beber; o para establecer las coordenadas del mausoleo que acogerá nuestros futuros despojos.

Hay un último elemento de la visión *sub specie aeterni* que es necesario abordar y tiene que ver con el concepto de felicidad. Como se ha podido en el apartado sobre la vida en el presente en Tolstoi, la felicidad no constituye una recompensa por haber optado por el espíritu; sino que la acción misma de optar por el espíritu es la misma felicidad. Esto quiere decir que cumplir la ‘voluntad de Dios’ es la felicidad para el ‘cristiano’. Ahora bien, el concepto de la ‘vida feliz’ de Wittgenstein es verdaderamente semejante al concepto de felicidad de Tolstoi. Si bien, dicho concepto no se presenta en los términos del *Evangelio Abreviado*, Wittgenstein sostiene que la vida feliz es el estado en el que se encuentra el ‘sujeto metafísico’ al vivir en el presente. El ‘sujeto metafísico’ no exhibe ningún desfase entre su voluntad y el mundo. Se encuentra completamente conciliado con él, pues lo contempla correctamente y ello tiene como consecuencia que no abrigue miedo a la muerte. En una entrada de su *Diario filosófico*, Wittgenstein, el 8 de julio de 1916, realiza una observación que aclara lo que quiere decir la vida feliz:

Quien es feliz no debe sentir temor. Ni siquiera ante la muerte.

Sólo quien no vive en el tiempo, haciéndolo en el presente, es feliz (Wittgenstein, 2009b, p. 101).

Así, pues, hay una conexión importante entre la ‘vida en el presente’ y la ‘felicidad’. Puede decirse, a grandes rasgos, que aquel que ha dejado de preocuparse por el futuro y por el pasado, y vive feliz en el presente, en ese momento accede a la ‘vida eterna’. Ve el mundo *sub specie aeterni*. Ciertamente, no se trata de que la felicidad le llegue desde algún lugar. La felicidad, tanto para Tolstoi como para Wittgenstein, constituye una actitud que se predica del ‘cristiano’ o el ‘sujeto metafísico’. De igual manera, el hombre es infeliz por no alcanzar la coordinación entre su propia voluntad y el mundo.

En el siguiente apartado, se presentarán algunas diferencias fundamentales en relación con las implicaciones que tiene la ‘vida en el presente’ tanto para Tolstoi como para Wittgenstein.

5. Divergencias entre Tolstoi y Wittgenstein: entrega a los demás vs. autodomínio de sí

Como se evidencia en los apartados anteriores, existen elementos comunes entre las perspectivas de Tolstoi y Wittgenstein sobre la ‘vida en el presente’; sin embargo, también hay elementos disímiles. Como se verá en el presente apartado, no se trata de diferencias triviales sino sustanciales. Nicolás Sánchez Durá (2012), en su estimulante artículo *Muerte y Religión: Del Tolstoi maduro al joven Wittgenstein* pone a la luz múltiples aspectos en los que ambos autores coinciden y se separan². Muchas de esas diferencias no solo tienen que ver con peculiaridades culturales y de formación personal, sino que son más profundas: tienen que ver con la misma idea que tienen acerca del compromiso con la propia vida. La misión de este último, en el ánimo de los surcos aventajados por Sánchez Durá, será echar luz sobre algunas diferencias y coincidencias en relación con los conceptos relativos a la vida en el presente.

Hemos visto que la conversión para Tolstoi tiene que ver con la renuncia al egoísmo. En el caso de Iván Ilich, después de sentirse muy mal por su propia condición, logra percibir el dolor en sus semejantes y decide consolarles. En otras palabras, deja de concentrarse en su propio dolor y, al reparar en el sufrimiento de los demás, decide realizar un gesto que le causa una gran alegría. Por otro lado, la conversión de Wittgenstein evidencia otro cariz: el vienés busca sostenerse en la vida del espíritu y ser coherente consigo mismo. Con todo, la vida en el presente para Tolstoi supone una renuncia que apunta hacia una recuperación de sí mismo en el espíritu; mientras que, en Wittgenstein, quien vive en el presente, al renunciar a las ‘amenidades de la vida’ igualmente se recupera a

2 Mi exposición, en parte, seguirá las líneas trazadas por Sánchez Durá (Sánchez Durá, 2012).

sí mismo en la ‘vida del conocimiento’. Hasta aquí, parece que hay una coincidencia completa.

El primer desacuerdo se muestra en la consideración de lo que constituye ‘la vida espiritual’ o ‘vida en el conocimiento’. Por un lado, en el caso de Tolstoi, ‘la vida espiritual’ consiste en ‘cumplir con la voluntad de Dios’ y ello demandaría acciones en consecuencia: el ‘cristiano verdadero’ debería moverse hacia el encuentro con el otro y asistirle en sus problemas, aun en detrimento de sus propias necesidades. En cambio, en el caso de Wittgenstein, en lugar de que la ‘vida espiritual’ fuese aquella demanda que conduzca al encuentro con el otro; esta implica más bien acciones que garanticen la coherencia entre la propia voluntad del ‘sujeto metafísico’ y lo que él considera como lo más valioso, independientemente de que ello signifique actuar en favor de los demás. Esto es, para Wittgenstein cumplir con la voluntad de Dios no implica en sí mismo un mandato de entregar su vida a los demás.

Alguien podría decir que, en el fondo, se trata de lo mismo; que las diferencias entre Tolstoi y Wittgenstein son solo superficiales, que en el fondo la idea wittgensteiniana de sostenerse en lo más valioso no es algo contradictorio con el ‘amor por los demás’ de Tolstoi; el asunto es únicamente que Wittgenstein no define qué es ‘lo más valioso’. Sin embargo, podría argumentarse, sea lo que sea que Tolstoi y Wittgenstein consideren que sea lo más valioso, de todos modos, sus voluntades coinciden en el fondo. Esta objeción podría ser válida si no consideramos que Wittgenstein comprende el ‘sujeto metafísico’ desde su solipsismo. Esto quiere decir, que cuando dicho ‘sujeto metafísico’ contempla el mundo *sub specie aeterni* se sustrae de la perspectiva histórica y social, según puede leerse la entrada del 2 de septiembre de 1916:

¿Qué me importa la historia? ¡Mi mundo es el primero y el último!
Quiero informar acerca del mundo que yo me he encontrado.
Lo que otros me han dicho en el mundo sobre el mundo, es una parte sumamente pequeña y subsidiaria de mi propia experiencia del mundo.
Tengo yo que enjuiciar el mundo, que medir las cosas.

El yo filosófico no es el ser humano, no es el cuerpo humano o el alma humana con las propiedades psicológicas, sino el sujeto metafísico, el límite (no una parte) del mundo (Wittgenstein, 2009b, p. 108).

Así, pues, se puede decir que mientras el principio moral de Tolstoi apunta hacia la superación del egoísmo en el encuentro con los demás; el principio moral de Wittgenstein apunta hacia el cumplimiento de los propios principios morales autoimpuestos. Esto se ilustra de mejor modo a través de otra de las diferencias que observa Nicolás Sánchez Durá en su trabajo: Mientras Tolstoi comprende como finalidad de la vida del espíritu el abandono de los deseos egoístas en favor del servicio a los demás; Wittgenstein pone énfasis en la salvación fundada en el autodomínio de sí³. Esto indica que Tolstoi, cuando habla de la vida en el presente, supone una perspectiva comunitaria fundada en vínculos de fraternidad entre los hombres. Por otro lado, la perspectiva de Wittgenstein tiende a la reivindicación de la propia voluntad con el fin de salvaguardar el valor. Ello termina por situar las relaciones de fraternidad con los demás en un segundo plano, como puede colegirse de sus tremendos desencuentros con sus compañeros del frente de batalla:

¡Que *duro* es no enfadarse con la gente! ¡*Qué duro* es aguantar! Por la mañana ocupado en todo lo imaginable y no trabajado. Siempre que durante el trabajo trabo contacto con la gente de aquí su vulgaridad me resulta tan espantosa que la cólera amenaza con vencerme y estoy a punto de estallar. *Una y otra vez* me propongo aguantarlo todo con calma y *siempre* vuelvo a quebrantar mi propósito. Y cómo sucede ni siquiera yo mismo lo sé. Es enormemente duro tener que trabajar con la gente y a la vez no tener nada en común con ella. Una y otra vez uno tiene que dirigirse a ella, preguntarle algo, no responde o lo hace con

3 En relación con esta idea, Sánchez Durá (2012) sostiene: “En ambas hay una entrega a Dios, un ponerse en sus manos. Pero en el caso de Tolstoi la entrega prima sobre la propia salvación del alma; para Wittgenstein la entrega es por mor de la propia salvación, de una salvación interior que depende del dominio de sí por la intervención del “espíritu”” (p. 259).

insuficiencia ¡Qué derroche de energía ya el aceptarlo! (Wittgenstein, 2009c, p. 148).

Lo que esta cita del *Diario secreto* muestra que Wittgenstein no contaba con esa disposición de ánimo que sí tenía Tolstoi para salir al encuentro de la gente sencilla. Tolstoi, muy en una vena rousseauiana, respetaba a los sencillos porque en ellos veía la sensatez y sinceridad de aquel que ha encontrado el sentido de la vida. Wittgenstein, por otro lado, como lo muestra la cita anterior —y también diversos extractos de sus diarios y cartas—, manifiesta desprecio por sus compañeros del frente de bajo nivel cultural. Sánchez Durá atribuye esta animadversión a un “síntoma de aristocratismo” (2012, p. 261). A mí me parece que Wittgenstein era una persona muy sensible y, más que tener *a priori* una antipatía con los sencillos por razones socio-culturales, su dificultad era otra. No soportaba la vulgaridad ya fuera que esta se diera en el ambiente de los sencillos, en el ambiente aristocrático o en el ambiente de la alta cultura. Su talante, que no hace concesiones a nadie, no discriminaba por tendencias generales; así que, lo mismo vomitaba pestes de sus compañeros del frente como de los aristocráticos profesores de filosofía de Cambridge.

Otro punto grande de divergencia en relación con el concepto de ‘espíritu’ es el sentido religioso y secular que cada uno le daba. En efecto, ambos compartían la noción de espíritu en tanto tenía que ver con la identidad personal; sin embargo, mientras el ruso lo identificaba con la vida (que debía reproducirse a través del amor fraterno), Wittgenstein le agregaba la potencialidad creadora, los dones intelectuales, un ideal del ‘yo’ y su canon de las obras de arte (Sánchez Durá, 2012, p. 260). Estos agregados, como podría suponerse, no caben en lo que Tolstoi consideraba como ‘lo espiritual’. Es más, muchas de las obras de arte que para Wittgenstein serían de inestimable valor, probablemente para Tolstoi —muy rousseauiano otra vez— serían consideradas como un irreflexivo culto por el propio ego.

Ahora bien, ¿cuál es el origen de estas marcadas diferencias y qué significado tienen en la relación entre ambos pensadores? Se

puede plantear que Tolstoi comprende la vida moral de manera comunitaria. Puede decirse, en esta línea, que ciertos rasgos de su pensamiento religioso coinciden con la moral de la compasión de Schopenhauer; pero, en tanto su propuesta termina abriéndose hacia una dimensión política, va más allá de ella. En efecto, esta sensibilidad por el otro que se desprende de la concepción tolstoyana del evangelio explica su incansable activismo en favor del pacifismo y del anarquismo. Su concepción de la vida en el presente no es estática, sino que asume el dinamismo de la vida del espíritu.

Por otra parte, Wittgenstein se inscribe en esa vieja tradición que entiende la vida moral como el trabajo en uno mismo. En ese sentido puede decirse que muchos de sus planteamientos podrían vincularse con aquel estoicismo clásico que desestimaba la vida exterior y promovía el arduo trabajo interior hasta alcanzar la imperturbabilidad. Sin embargo, esto podría ser equívoco. Wittgenstein no solo busca la paz interior *per se*, sino que cree que el trabajo con uno mismo es lo único que se puede hacer por el mundo. Así, pues, Wittgenstein toma de ese enfoque la reducción del mundo exterior, pero le añadiría el gozo del místico de quien se goza en la contemplación de la obra creada por Dios. Ese místico que observa, pero que deja las cosas como están, porque, así como están de todos modos son un milagro.

Como puede verse, ya en el entendido de cómo terminó la gran travesía del *Tractatus Logico-Philosophicus*, Wittgenstein sujeto atribulado lucha por estar a la altura de los estándares que constituyen la sustancia del 'sujeto metafísico'. No puede dar concesiones. La integridad es un asunto de lo que vale más en la vida. Sin embargo, hay un problema. Toda la plausibilidad de su planteamiento pende de la concepción lógica del lenguaje. El 'sujeto metafísico' es un esquema derivado de un argumento complejo que vincula mundo, pensamiento y lenguaje. Unos años más tarde, el mismo Wittgenstein volverá a pensar todo el asunto otra vez. Desarrollará una perspectiva contraria al solipsismo que, se puede suponer, ha hecho que muchas de las insatisfacciones que provocó el 'sujeto metafísico' por fin hayan encontrado solución.

Conclusiones

Tanto Wittgenstein como Tolstoi son autores que buscan la integración existencial entre lo pensado y lo vivido. Esto quiere decir que, a diferencia de otros, la biografía es importante para la asimilación del entramado de ideas que desarrollan. De este modo, la ‘vida en el espíritu’ o ‘vida en el presente’ que plantea Tolstoi solo puede alcanzar su pleno significado cuando los hechos de su vida se reflejan en tal concepto. En consecuencia, resulta posible evidenciar la búsqueda de dicha ‘vida en el espíritu’ en su continuo trabajo de Yásnaia Poliana, a saber, la constante preocupación por la vida de los *mujik*, el trabajo de la tierra y la escuela comunitaria. Todas estas acciones y otras no constituyen meros detalles autobiográficos azarosos, sino que resultan evidencias concretas de la búsqueda denodada de Tolstoi por realizar el ideal previsto en sus distintas obras.

Ciertamente, no siempre las circunstancias colaboran para que el ideal se materialice. Aunque Tolstoi trabaja para que sus ideas tengan eco en el mundo intelectual de su país, es evidente que la *Intelligentsia* rusa no solo no comparte su punto de vista, sino que le censura abiertamente cuando no le tilda de charlatán. Su activismo, por obvias razones, tiene que encontrar otro objetivo alejado del mundo intelectual y ello supone consecuencias previsibles: Tolstoi no es recordado como un reformador moral principalmente, sino como un literato que al final de su vida compone libros de religión. A pesar de ello, Tolstoi vuelve a la carga una y otra vez.

Por su parte, Wittgenstein alcanza la claridad de sus pensamientos en el contexto de la Gran Guerra. Esto quiere decir que el concepto de la ‘vida en el presente’ se comprende como auto-dominio de sí mismo en la actitud de vida adoptada por el vienés en el frente de batalla. Así, la búsqueda de autocontrol no es solo un ejercicio que le permite hacer frente a las inclemencias del frente, sino que es la actitud fundamental de su esquema de pensamiento. Solo el control evidencia como la ‘vida del conocimiento’ se ha sobrepuesto a la ‘vida biológica’. No son las amenidades de la carne las que orientan el hilo de la conducta, sino la propia aspiración hacia los valores más elevados.

Referencias

- James, W. (1999). *Las variedades de la experiencia religiosa*. Ediciones Península.
- Monk, R. (2004). *Ludwig Wittgenstein, el deber de un genio*. Anagrama.
- Sánchez Durá, N. (2012). Muerte y religión, del Tolstoi maduro al joven Wittgenstein. *LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica*, 45, 245-268. <https://revistas.ucm.es/index.php/ASEM/article/view/40415/38771>
- Schömbaumsfeld, G. (2007) *A confusión of the spheres*. Oxford University Press.
- Tolstoi, L. (1991). La Muerte de Iván Ilich. En Tolstoi, L. *Obras Selectas* (pp. 788-824). Aguilar.
- Tolstoi, L. (2008). *Mi Confesión*. Acanalado.
- Tolstoi, L. (2009) *El Evangelio Abreviado*. KRK.
- Wittgenstein, L. (2008). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Tecnos.
- Wittgenstein, L. (2009a). Cartas a Russell, Keynes y Moore. En Wittgenstein, L. *Tomo II: Diarios, Conferencias* (pp. 309-474). Gredos.
- Wittgenstein, L. (2009b). Diario Filosófico. En Wittgenstein, L. *Tomo II: Diarios, Conferencias* (pp. 21-120). Gredos.
- Wittgenstein, L. (2009c). Diarios Secretos. En Wittgenstein, L. *Tomo II: Diarios, Conferencias* (pp. 121-182). Gredos.
- Wittgenstein, L. (1979). Letters to Ludwig von Ficker. En Luckhardt, C. *Wittgenstein: Sources and Perspectives* (pp. 82-98). Harvester Press.

CAPÍTULO XI

WITTGENSTEIN: LO MUSICAL Y EL GESTO ARQUITECTÓNICO

*Tonatiuh Gallardo Núñez*¹

RESUMEN

Uno de los presupuestos que sostenían el artefacto lógico que Wittgenstein construyó en su *Tractatus* implicaba sostener la identidad entre el pensamiento y el lenguaje. Entonces, más allá de la imposición de un lenguaje perfecto, de lo que adolecía la propuesta del filósofo vienés era de mantener una posición psicológica inadecuada. Para sus *Investigaciones filosóficas*, en cambio, Wittgenstein comenzaría a adoptar la idea de que el pensamiento pueda ser

1 *Psicoanalista*. Licenciado en *Psicología* y Maestro en *Filosofía de la ciencia* por la Universidad Nacional Autónoma de México. Candidato a Doctor en *Filosofía de la ciencia* por la misma institución. Magister en *Filosofía, ciencia y valores* por la *Euskal Herriko Unibertsitatea*. Actualmente realiza un Doctorado en *Artes* en el Instituto Nacional de Bellas Artes y Literatura de México; y es investigador y curador asociado en el Centro Vlady de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

independiente del lenguaje. Sin embargo, debido a que la filosofía era, en última instancia, un proceso de clarificación por medio de palabras, en sus trabajos sólo se puede llegar a encontrar algunos instantes donde el filósofo parece sugerir algo distinto. En cambio, cuando uno se detiene a observar no sus investigaciones filosóficas, sino la manera en que se desarrolló en el ámbito personal, la situación es distinta. Si bien la música siempre fue uno de los reductos que Wittgenstein tuvo para guarecerse del rigor lógico de sus investigaciones; es sobre todo cuando se enfrasca en diseñar y construir la casa para su hermana que se puede entrever una vertiente distinta de la que se presenta en sus investigaciones. De ahí que la diferencia planteada en el presente capítulo entre el Wittgenstein-filósofo y el Wittgenstein-artista permita observar cómo la práctica artística de nuestro filósofo inauguró una vertiente, si bien no ausente, al menos sí difusa en sus investigaciones. Una donde el gesto y la expresión juegan un papel mucho más importante que el esclarecimiento y la explicación.

ABSTRACT

One of the premises that supported the logical artifact that Wittgenstein constructed in his *Tractatus* implied maintaining the identity between thought and language. Therefore, beyond the imposition of a perfect language, what the viennese philosopher's proposal suffered from was maintaining an inadequate psychological position. In his *Philosophical Investigations*, on the other hand, Wittgenstein would begin to adopt the idea that thought can be independent of language. However, because philosophy was, in the end, a process of clarification through words, in his works only a few flashes can be found where the philosopher seems to suggest something different. On the other hand, when one stops to observe not his philosophical investigations, but the way he developed in his personal sphere, the situation is different. Although music was always one of the strongholds that Wittgenstein had to take refuge from the logical rigor of his investigations, it is above all when he embarks on designing and building the house for his sister that a different aspect can be

glimpsed from the one presented in his investigations. Hence, the difference raised in this chapter between the Wittgenstein-philosopher and the Wittgenstein-artist allows us to clearly observe how the artistic practice of our philosopher inaugurated a dimension, although not absent, at least diffuse in his investigations. One where gesture and expression play a much more important role than clarification and explanation.

*Kleist escribió alguna vez que el poeta preferiría
transmitir los pensamientos sin utilizar palabras.
(Qué extraña confesión).
Ludwig Wittgenstein (CV, §77)²*

I

A los veintinueve años de edad, tras su experiencia en el frente de la Primera Guerra Mundial, Ludwig Wittgenstein ponía punto final a la única obra que publicó en vida: el *Tractatus logico-philosophicus*; una propuesta que, «independientemente de que haya podido ser la verdad última o no» —como comentara Bertrand Russell—, resultaba sin lugar a dudas “un acontecimiento de suma importancia en el mundo filosófico” (Russell, 1922, p. 135). Entre otras cosas, en el *Tractatus...* Wittgenstein construyó “las condiciones que se requieren para conseguir un lenguaje lógicamente perfecto” (Russell, 1922, p. 135) y, por lo mismo, buscó sentar las bases del proyecto

2 En el presente texto utilizaré las siguientes abreviaturas para las obras de Wittgenstein que se encuentran al final en las referencias:

- Tr* *Tractatus logico-philosophicus*.
IF Investigaciones filosóficas.
CAM Los cuadernos azul y marrón.
OF Observaciones filosóficas.
LE *Lecture on Ethics*.
LEPR Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa.
CV Aforismos. Cultura y Valor.
CN Cuadernos de notas (1914-196).
DS Diarios Secretos.

cuyo fin era atajar los problemas filosóficos de raíz. Es decir, al sostener que si “el planteamiento de estos problemas descansa en la incompreensión de la lógica de nuestro lenguaje” (Wittgenstein, *Tr*, p. 47), el establecimiento de los límites de lo que puede ser dicho con claridad y corrección borraría de un plumazo todos los meandros en los que el pensamiento se enmaraña. De ahí su conclusión—y una de sus más conocidas sentencias—: “De lo que no se puede hablar hay que callar” (*Tr*, §7). Sin embargo, como bien Wittgenstein dio cuenta después, su propuesta adolecía de varios problemas; en primer lugar, uno de corte metodológico. Pues en vez de enfocarse en cómo de hecho es usado el lenguaje, el joven Wittgenstein decidió imponer cómo debería de utilizarse; es decir, más allá de intentar concebir la vertiente pragmática del lenguaje, se vertió hacia el polo deontológico que estipulaba las normas de uso, *i.e.*: el deber ser de los hablantes. Las consecuencias no se harían esperar: “Cuanto más de cerca examinamos el lenguaje efectivo, más grande se vuelve el conflicto entre él y nuestra exigencia. (La pureza cristalina de la lógica no me era *dada como resultado*; sino que era una exigencia. El conflicto se vuelve insoportable; la exigencia amenaza ahora convertirse en algo vacío” (*IF*, §107; énfasis en el original). De ahí que la *idealización del lenguaje perfecto* se tornara inservible para sus propósitos: “Vamos a parar a terreno helado en donde falta la fricción y así las condiciones son en cierto sentido ideales, pero también por eso mismo no podemos avanzar. Queremos avanzar; por ello necesitamos la *fricción*. ¡Vuelta a terreno áspero!” (*IF*, §107; énfasis en el original). La *fricción*, justamente, la encontraba en el lenguaje de la vida cotidiana.

Por otro lado, su propuesta adolecía a su vez de una problemática epistémica que, también, desembocó en cuestiones de método; pues su un tanto estrecha concepción del lenguaje era heredera de la tradición clásica que, años después, Lev Vygotsky criticó con razón: “Una mirada a los resultados de las investigaciones anteriores sobre el pensamiento y el lenguaje mostrará que todas las teorías propuestas desde la antigüedad hasta nuestros tiempos oscilan entre la *identificación* o *fusión* del pensamiento y el habla, por un

lado, y su disyunción y segregación igualmente absoluta, casi metafísica, por el otro” (Vygotsky, 1934, p. 2; la traducción es del autor; énfasis en el original).

En aquél momento, Wittgenstein no había dedicado mucho tiempo a sopesar y clarificar las relaciones que se generaban entre el *lenguaje* y el *pensamiento*; a tal grado que en el *Tractatus...* parecerían incluso confundirse en su célebre aforismo: “*Los límites de mi lenguaje* significan los límites de mi mundo” (*Tr*, §5.6; énfasis en el original). Pues, si bien en el *Prólogo* estipula que él no buscaba “trazar un límite al pensar [...] sino a la *expresión* de los pensamientos” (Wittgenstein, *Tr*, p. 47; énfasis añadido); de ello implicó que dicho límite sólo podría «ser trazado *en* el lenguaje», caracterizando todo «lo que reside más allá simplemente como un sin sentido [*Unsinn*]» (Wittgenstein, *Tr*, p. 47; énfasis añadido)³. Cosa que terminaría por expresar con un razonamiento parcial: “Lo que no podemos pensar no lo podemos pensar; así pues, tampoco podemos *decir* lo que no podemos pensar” (*Tr*, §5.61, énfasis en el original); a lo que habría que agregarle que ello no excluye que tampoco podamos *decir* ciertas cosas que *sí podemos pensar*.

Sin embargo, no será sino hasta las *Investigaciones filosóficas* que Wittgenstein comience a trazar este derrotero a partir de la pregunta: “¿Se puede pensar sin hablar?” (*IF*, §237); aunque, cabe mencionar, no sin cierta reticencias y obstáculos.

II

Al centro de la reflexión que Wittgenstein realiza sobre la relación entre el pensamiento y el lenguaje se encuentra el análisis que William James hace de un extracto de las memorias del Sr. Ballard, un instructor sordomudo del *National College* de Washington.

3 De ahí que, al construir su modelo lógico del lenguaje perfecto, fuese llevado a inferir a partir de su metafísica de las «proposiciones elementales» la siguiente incluso más radical conclusión: “La lógica llena el mundo; los límites del mundo son también sus límites” (*Tr*, § 5.61).

William James, para mostrar que es posible pensar sin hablar, cita el recuerdo de un sordomudo, el Sr. Ballard, que escribió que en su primera juventud, aun antes de que pudiera hablar, había tenido pensamientos sobre Dios y el mundo. —¡Qué puede querer decir esto!— Ballard escribe: «It was during those delightful rides, some two or three years before my initiation into the rudiments of written language, that I began to ask myself the question: how came the world into being?»⁴ —¿Estás seguro de que ésa es la correcta traducción en palabras de tu pensamiento sin palabras?— se quisiera preguntar. ¿Y por qué esta pregunta —que de otro modo no parece existir— levanta aquí su cabeza? ¿Deseo decir que al escritor le engaña su memoria?—Ni siquiera sé si diría *eso*. Esos recuerdos son un extraño fenómeno mnémico—¡y no sé qué conclusiones pueden extraerse de ellos sobre el pasado del narrador! (*IF*, §342; énfasis en el original).

La tesis que James busca demostrar es justamente que el «curso de pensamiento» (*stream of thought*) no necesariamente tiene que estar anclado a las facultades del lenguaje; es decir, “la continuidad sensorial y la unidad de nuestro pensamiento” (James, 1890, p. 217) es independiente del tipo de imágenes (representaciones, *Vorstellungen*) que se encuentran involucradas. La «materia psíquica» estaría conformada no sólo por «imágenes verbales»; sino que también existirían las «memorias visuales», «gustatorias», entre otras (James, 1890, pp. 212 y 213). De ahí que un sordomudo pueda “entretejer sus imágenes táctiles y visuales dentro de un sistema de pensamiento tan efectivo y racional como el que usa palabras” (James, 1890, p. 213); es decir, “no importa de qué manera su materia psíquica, en qué tipo de imágenes, desarrolla su pensamiento” (James, 1890, p. 215). A final de cuentas, “el pensamiento es una especie de Álgebra” (James, 1890, p. 216), *i.e.* —citando a George Henry Lewes—: un procedimiento que realiza “operaciones sobre relaciones” (Lewes, 1879; citado en: James, 1890, p. 216)⁵.

4 «Fue durante esos viajes encantadores, unos dos o tres años antes de mi iniciación en los rudimentos del lenguaje escrito, que comencé a preguntarme: ¿cómo surgió el mundo?».

5 “Así como el Álgebra no puede existir sin valores, así también no puede haber Pensamiento sin Sensaciones. Las operaciones son simples formas vacías mientras no se

Ahora, si bien el ejemplo de James no carece de inconvenientes⁶; lo que llama más la atención es que Wittgenstein «no supiera qué conclusiones pudieran extraerse de los recuerdos de Ballard sobre su pasado». Pues si uno parte del hecho de que, justamente: “Las palabras con las que expreso mis recuerdos son mi reacción de recuerdo” (IF, §343) —es decir, no son el recuerdo *per se*, sino su verbalización—; el problema se plantea en los términos incorrectos. ¿Por qué, necesariamente, habría que pensar en términos de *traducción en palabras* la cuestión de los pensamientos?⁷ Este malentendido llevará a que Wittgenstein pueda entonces preguntar con justa razón en su reflexión: “¿Estás seguro de que ésa es la correcta *traducción* en palabras de tu pensamiento sin palabras?” (IF, §343; énfasis añadido). En estos términos, la respuesta bien podría ser negativa⁸; pero, a su vez, clausura toda posibilidad de avanzar más.

Que Wittgenstein tenía de antemano la respuesta antes incluso de presentar la pregunta lo podemos suponer a partir del hecho de que, nueve párrafos antes, ya lo había formulado en los mismos términos:

¿Qué sucede cuando —al escribir una carta, pongamos por caso— nos esforzamos por hallar la expresión justa a nuestros pensamientos?— Este giro idiomático compara el proceso con uno de *traducir* o *describir*: Los pensamientos están ahí (quizá ya de antemano) y buscamos sólo su expresión [...] «¿En qué consiste el pensamiento tal como estaba presente antes de la expresión?» (IF, §335; énfasis añadido).

No está de más recordar que en casi todos los casos en los que Wittgenstein se apoya para pensar la relación entre el pensamiento y el lenguaje, lo que sirve para formular la cuestión es, precisamente,

les asignen valores. Las palabras son sonidos vacíos, las ideas formas en blanco, a menos que simbolicen imágenes y sensaciones, que son sus valores” (Lewes, 1879; citado en: James, 1890, p. 216).

6 Para el caso, ver: Hustwit, 1994.

7 ¿Y no, por ejemplo, de *expresión* de un cierto pensamiento mediante *gamas cromáticas* o *modulaciones tonales*?

8 «*Traduttore, traditore*».

un *marco de lenguaje*. Pues, en efecto, sus *Investigaciones* son *filosóficas*⁹, no *psicológicas*; menos aún, *artísticas* (aunque no escatime en rondar y permanecer en semejantes parajes). Podría incluso proponer que la razonable aversión que Wittgenstein experimentaba por la ciencia psicológica tradicional de su época¹⁰—y, sobre todo: por sus experimentos—¹¹, lo llevó a cegarse a un hecho metodológico fundamental: no se puede estudiar el lenguaje sin ensuciarse las manos con investigaciones psicológicas¹². Es decir, es menester estudiar la relación entre el pensamiento y el lenguaje desde un marco que no se ciña solamente al lenguaje (para poder, ahora sí, apreciar los límites con claridad).

De ahí que se pueda pensar que, si en vez de establecer una tajantemente diferencia entre los dos grupos que Vygotsky realiza sobre las investigaciones que se enfocan en el lenguaje y el pensamiento, la diluimos en un espectro que se organiza a partir de dos polos; podríamos pensar que el *Tractatus...* se encontraría más cercano al primero de ellos, mientras que las *Investigaciones filosóficas* se aproximarían más al segundo. Es decir, la concepción de

9 “Tus preguntas se refieren a palabras; así que he de hablar de palabras” (*IF*, §120).

10 “La confusión y esterilidad de la psicología no se puede explicar por el hecho de que es una «ciencia joven»; no se puede comparar su estado, por ejemplo, con el de la física en sus comienzos [...] En efecto, en psicología existen métodos experimentales y *confusión conceptual* [...] La presencia del método experimental nos hace creer que ya disponemos de los medios para librarnos de los problemas que nos inquietan; cuando en realidad problemas y métodos pasan de largo sin encontrarse” (*IF*, §XIV).

11 Muy en la línea de Johann Wolfgang von Goethe, cabe mencionar (ver: *CV*, §51).

12 Para Vygotsky, justamente, «uno de los problemas más complejos en psicología es la interrelación entre el pensamiento y el lenguaje». Sin embargo, para atajar esta complicación, el psicólogo soviético sostiene que es necesario un abordaje metodológico que contemple que, en el centro de la problemática, se encuentra el concepto de las «relaciones interfuncionales». Ello implicaría, por un lado, observar el fenómeno en «términos genéticos»; es decir, contemplar la mente humana como un aspecto que se «desarrolla en el tiempo»; por otro lado, resulta también menester comprender y estudiar el fenómeno como lo que es: «un sistema holístico completo». Ello implicaría, de principio, que no se puede establecer «un solo tipo de relaciones entre el pensamiento y el lenguaje»; sino que, por lo contrario, «estas relaciones sufren muchos cambios en el curso del desarrollo». Por lo que estudiarlas en abstracto carece de utilidad epistémica; todo adquiriría consistencia sólo a la luz del desarrollo (ver: Vygotsky, 1934).

las relaciones entre el pensamiento y el lenguaje que Wittgenstein desarrolla en el *Tractatus...* tiende más a «identificar» o «fusionar» el pensamiento con el lenguaje; mientras que la que sostiene en las *Investigaciones...* acarrearía una impronta que tornaría su método más hacia la «absoluta y casi metafísica disyunción y segregación entre el lenguaje y el pensamiento». Pero no en todos los casos.

Por ello resulta importante notar que las ocasiones en las que Wittgenstein se aleja de alguno de los dos polos antes expuestos es, precisamente, en el momento en que comienza a tomar distancia de los linderos de la filosofía para acercarse más al campo de lo psicológico. Cuando en la *Parte II* de sus *Investigaciones...* reitera la pregunta sobre el modo o el fenómeno que implica «hallar la palabra justa para expresar algún pensamiento», añade un componente que abre todo un derrotero nuevo de investigación¹³:

¿Cómo encuentro la palabra 'apropiada'? ¿Cómo escojo entre las palabras? A veces es como si las comparara según finas diferencias en su olor: *ésta* es demasiado..., *ésta* es demasiado..., —*ésta* es la apropiada.—Pero no siempre tengo que juzgar, explicar; a menudo podría limitarme a decir: «Sencillamente no concuerda». Estoy insatisfecho, sigo buscando. Finalmente llega una palabra: «¡*Ésta es!*» A veces puedo decir por qué. Éste es el aspecto que toma aquí el buscar, y el encontrar (*IF*, §XI; énfasis en el original).

Al invocar el reino de lo sensual, Wittgenstein logra romper con la barrera del lenguaje para descender al universo de los sentidos y de sus imágenes mentales; conjunto de representaciones que no sólo son también materia de los pensamientos —si en ello seguimos a James—, sino que a su vez permiten establecer una yuxtaposición entre diferentes *planos vivenciales*. Que la palabra justa pueda abrirse paso a partir de «finas diferencias estéticas» (*IF*, §XI), permite entrever que no sólo existen factores que se encuentran más allá de las posibilidades del lenguaje; sino que estos bien podrían ser justo

13 “Una nueva palabra es como una semilla fresca que se arroja al terreno de la discusión” (*CV*, §11).

los que permiten anclar las palabras apropiadas para la expresión de pensamientos certera. Es decir, aquí ya se entraría de lleno al campo de las artes, de la poesía específicamente; por lo que recurrir a lo que tienen que decir los artistas al respecto se vuelve menester.

En un artículo que aparecería en la edición de abril de 1846 de la *Graham's Magazine*, Edgar Allan Poe buscará atajar la tendencia tan extendida de romantizar el proceso creativo del artista con un texto que intituló: *The Philosophy of Composition*. En él, el poeta buscará reconstruir la forma en la que fue concibiendo su poema más famoso: *The Raven*. En términos generales, parte fundamental de lo ahí expuesto saca a relucir que el hecho de que una obra de arte tenga un efecto y una influencia duradera no es producto del azaroso murmullo de algún genio incorpóreo sobre la mente adormecida de algún aventurero sin oficio; *sino que es el resultado de un trabajoso proceso reflexivo encaminado a conseguir el mayor y más profundo efecto en el espectador*. Después de discurrir sobre la naturaleza, el objeto y fin del poema, Poe nos dirá que, para lograr el «máximo efecto de belleza» mediante un «tono melancólico», se requeriría de, entre otras cosas, la «reiteración de un estribillo». Pero no de un estribillo cualquiera, cabe mencionar; sino uno que, por su «carácter específico», pudiera funcionar como el «pivote» que permitiera mover todo el engranaje del poema para que consiguiera su función. Ello implicaría, entre otras cosas, que el estribillo fuese lo más corto posible; es más, que tendría que ser una sola palabra. Pero, de nuevo, no una palabra cualquiera; sino la palabra justa para el propósito. Significativamente, Poe no se detendrá a explorar campos semánticos; sino que será la *sonoridad* la que guiará su búsqueda:

Surgió entonces la cuestión del carácter de la palabra. Habiendo decidido el estribillo, la división del poema en estrofas fue, por supuesto, un corolario: el estribillo conformaría el cierre de cada estrofa. Que dicho cierre, para tener fuerza, debía tener profundidad sonora y ser susceptible de un énfasis prolongado era indudable; y estas consideraciones me llevaron inevitablemente a la 'o' larga como la vocal más sonora, en conexión con la 'r' como la consonante más reproducible.

Determinado así el sonido del estribillo, se hizo necesario seleccionar una palabra que lo encarnara y, al mismo tiempo, que estuviera en la mayor consonancia posible con la melancolía que había predeterminado como tono del poema. En tal búsqueda, habría sido absolutamente imposible pasar por alto la palabra «Nevermore» [Nunca más]. De hecho, fue la primera que se me ocurrió (Poe, 1846, p.18; la traducción es del autor).

Si concebimos que nuestros pensamientos no sólo están constituidos por imágenes y/o figuras (*Bilden*) verbales¹⁴; sino que, a su vez, también imperan imágenes sensoriales de otro tipo (auditivas, olfativas, táctiles etc.), y que éstas se desenvuelven en el flujo del pensamiento tanto como las figuras del lenguaje; caemos en la cuenta de que no necesariamente se requiere una «traducción» o una «descripción» de ellas *en palabras* para que su efecto —o sentido (*Sinn*)— se haga, justamente, sentir. Ello no sólo permitiría *la expresión más adecuada* de un pensamiento en el lenguaje; sino que la enriquecería:

—El fenómeno característico de este juego de lenguaje es que, en *esta* situación, usamos esta forma de expresión: que hemos preferido la palabra con *este significado*, y recogemos esta forma de expresión de aquel otro juego de lenguaje.

Llámalo un sueño. No cambia nada.

Dados los dos conceptos de 'graso' y 'magro', ¿estarías más dispuesto a decir que el miércoles es graso y el martes magro, o bien a la inversa? (Me inclino decididamente por lo primero.) ¿Tiene aquí 'graso' y 'magro' un significado distinto del usual?—Tienen distinto empleo.—¿Debería, pues, haber usado otras palabras? Está claro que no.—*Aquí* quiero usar *estas* palabras (con los significados habituales).—Yo no digo nada sobre las causas del fenómeno. *Podrían* ser asociaciones provenientes de mi infancia. Pero esto es hipótesis. Sea cuál sea la explicación —la inclinación subsiste [...] (*IF*, §XI; énfasis en el original).

14 “Cuando pienso con el lenguaje, no me vienen a las mientes ‘significados’ además de la expresión verbal; sino que el lenguaje mismo es el vehículo del pensamiento” (*IF*, §329).

Aquí es justamente donde Wittgenstein introduce la diferenciación que establece entre el «significado primario» y el «significado secundario»:

Aquí se podría hablar de significado 'primario' y 'secundario' de una palabra. Sólo alguien para quien la palabra tiene el primer tipo de significado la emplea en el segundo [...]

El significado secundario no es un significado 'metafórico'. Si digo «La vocal *e* para mí es amarilla», no quiero decir: 'amarilla' con significado metafórico —pues lo que quiero decir no lo puedo expresar de otro modo que mediante el concepto 'amarillo' (IF, §XI).

Y así, la yuxtaposición de planos vivenciales en la escritura poética que se genera “como el resultado de diferentes figuras que se cruzan” (IF, §191) —extendiendo el sentido que a esta frase le otorga Wittgenstein—, permite enriquecer el significado de las palabras¹⁵; colorearlas, podríamos decir, con sentidos que se alimentan de las reglas que rigen otros juegos de lenguaje y que robustecen el sentido de las frases al intersectarse en un mismo plano¹⁶. Y, lo que es más, la sensación de «profundidad», en contraposición con lo «superficial»¹⁷, dependería justamente de que estas «conexiones» sean «fructíferas» (IF, §XI). Que haya sido su aproximación a las artes la que haya posibilitado que Wittgenstein generara estas reflexiones

15 Pues entra en juego «el *campo* semántico» de cada palabra con independencia de las reglas de un juego en específico; es decir, se ponderan en el sentido de la frase “las conexiones extensamente ramificadas que establece cada una de las palabras” (IF, §XI).

16 Eran Guter (2017), a partir de las metáforas que se usan para describir el movimiento romántico en música, lo establecerá en términos de «profundidad»; es decir, esta yuxtaposición la planteará como un proceso vertical entre juegos de lenguaje: “*we may speak not only of 'horizontal' moves pertaining to a certain concept within a given language game but also of 'vertical' moves, pertaining to interrelations between different language games*” (Guter, 2017, p. 230). Sin embargo, lo más interesante es que, también, a este tipo de movimiento lo piensa como característico del ámbito estético: “[...] *this notion of interrelations between language games is absolutely crucial to Wittgenstein's thinking on aesthetics, in particular concerning musical expression*” (Guter, 2017, p. 231).

17 “*There are two words which were frequently used by Wittgenstein, 'deep', and 'shallow'*” (Drury, 1976, p. 80).

no es trivial; pues es el resultado de evitar la «unilateralidad filosófica¹⁸» y de siempre estar buscando nuevos laberintos que recorrer.

III

Mientras se encontraba «trabajando en la última sección de sus *Investigaciones filosóficas*», Wittgenstein manifestó desilusionado: “Me resulta imposible decir en mi libro una sola palabra sobre todo lo que la música ha significado en mi vida. ¿Cómo puedo entonces esperar ser comprendido?” (Drury, 1976, p. 79; la traducción es del autor). Sin embargo, la cantidad de referencias y ejemplos musicales que se encuentran a lo largo de sus escritos sí ha llegado a comunicar algo. Pues sin hacer referencia a esta declaración del filósofo vienés, por ejemplo, Phillippe de Lara (2003) ha llegado a proponer que pensar en términos musicales nos puede ayudar a echar luz «sobre el significado y el alcance de los temas fundamentales de la filosofía del lenguaje» de Wittgenstein. Si bien, desde hace ya algunos años, esta vertiente de lo musical en la obra de Wittgenstein ha ido adquiriendo más y más atención¹⁹; difícilmente ello podría tocar, en lo esencial, «la significación que la música tuvo para Wittgenstein en su vida»²⁰. Lo que sí podría investigarse, por presentarse un poco menos inasequible, es cómo fue que ello llegó a ser el caso en la relación que mantiene con sus investigaciones.

En sus recuerdos sobre el filósofo, John King menciona un momento asaz peculiar:

La música, de hecho, era un tema de conversación muy común; nunca lo fue la filosofía. La música era una de las grandes pasiones de

18 “Una causa principal de las enfermedades filosóficas—dieta unilateral: uno nutre su pensamiento sólo de un tipo de ejemplos” (IF, §593).

19 Para el caso, ver también: Scruton, 2003; Brusadin, 2017; Guter, 2012; Hagberg, 2017 y Kemp, 2017.

20 El 30 de abril de 1930 Wittgenstein escribirá en su diario: “*I often think: the highest thing I'd wish to achieve is composing a melody [...] It floats before me as a lofty ideal as I would then be able to more or less sum up my life; and present it, as it were, crystallized out. It would perhaps be only a small, poor crystal, but still a crystal*” (citado en: Heijerman, 2005).

la rectoría de Norfolk, donde nació y creció [...] También yo tenía un gramófono portátil en mi alojamiento de Portugal Place; y Wittgenstein vino varias veces a escuchar algunos de los pocos discos que tenía [...] Una vez puse el segundo, tercer y cuarto movimiento del *Cuarteto en do sostenido menor, op. 131*, de Beethoven, interpretado, creo, por el Cuarteto de Cuerdas Lener. Estaba absorto en su atención y muy emocionado al final de la interpretación. Dio un salto como si algo lo hubiera golpeado de repente y dijo: «Qué fácil es creer que entiendes lo que dice Beethoven» (y aquí tomó un lápiz y un trozo de papel), «primero crees haber entendido la proyección» (y dibujó dos tercios de círculo, así)



«y luego, de repente» (y aquí añadió una protuberancia)
«te das cuenta de que no has entendido nada en absoluto» (King, 1981, pp.69-70; la traducción es del autor)²¹.



De principio, resulta interesante acotar que no fue cualquier obra la escuchada; sino justamente el que Schubert consideró como su cuarteto favorito de Beethoven (ver: Berger, 1985), y el que Richard Wagner eligiera «para dilucidar, a partir de sus procesos más íntimos, un día típico en la vida de Beethoven» (Wagner, 1870, p. 121). También, no está de más notar que no se escuchó la obra completa; sino solamente el segundo, tercer y cuarto movimiento. Por otro lado, el hecho de que King incluso mencionara a la agrupación intérprete tampoco sería una cuestión trivial.

21 Por fortuna, existe una versión en línea de la posible interpretación a la que King se refiere: <https://www.youtube.com/watch?v=YxZSOul2Esc> [Consultado el 27 de diciembre del 2023].

El *Cuarteto de cuerdas no. 4 en C sostenido menor, op. 131* forma parte del conjunto de obras que Theodor Adorno (1937) agrupó entorno a la denominación del «estilo tardío de Beethoven»; y ya desde su estructura misma se dan muestras de su innovación compositiva. La obra está conformada por siete movimientos sin proporción en cuanto a su duración, compuestos en seis tonalidades distintas, que se ejecutan sin pausas y que comienzan a partir de un *Adagio*²². Por un comentario del mismo Beethoven se ha llegado a pensar como una *fantasía*²³; aunque el primer movimiento es una *fuga*, el cuarto es una serie de variaciones, y el último se ajusta a la *forma sonata*. De ahí que, más allá de la forma clásica «rápido, lento, rápido»; nos encontramos con una serie intercalada de composición «estricta» y composición «libre» a lo largo de la obra²⁴. Ahora bien, en sentido estricto, el primer y el último movimiento son los que aquí no sólo enmarcarían la composición; sino los que le dan cohesión interna a la obra. Del *Adagio ma non troppo e molto espressivo* en C sostenido menor al *Allegro finale* —también en C sostenido menor—, se genera un desplazamiento que va de «la reflexión interior hasta la resolución definida, pasando por digresiones tonales y contrastes de estilo en los movimientos intermedios» (Barry, 2017, p. 14)²⁵. De ahí que, si Wittgenstein solamente escuchó el *Allegro molto vivace* en D, el recitativo *Allegro moderato* —Adagio en B menor, y el conjunto de variaciones en A; no sólo no pudo captar la inflexión Napolitana que da la entrada al segundo movimiento —cosa que convertiría al D en su enarmónico D♯—, sino que tampoco habría podido captar

22 Me resulta del todo imposible realizar un análisis detallado de una obra tan compleja como lo es el *Cuarteto no. 4 en C sostenido menor*. Remito, para el caso, a la gran monografía de Nancy November (2021), y a los textos de William Kinderman (2006) y Barbara Barry (2017).

23 Beethoven le escribiría a Holz con respecto a este a cuarteto que encontró: “a new kind of voice-leading and no less fantasy than before” (Citado en: Barry, 2017, p. 15).

24 “During the course of the work, the ground-plan plays out as alternation of ‘free’ and ‘strict’ between the quasi-improvisatory linking movements leading to more ordered forms of variations and finale [...] As well as between movements, alternation of ‘free’ and ‘strict’ also occurs within the variation movement” (Barry, 2017, p. 16).

25 O, en la interpretación de Wagner: “I would like to describe the rather long introductory *Adagio*, surely the most melancholy ever to have been expressed in music, as the morning

el *sentido global* de la composición. A menos, claro está, que ya la hubiera escuchado con anterioridad.

Ahora bien, el punto central de esta disquisición —independientemente de si Wittgenstein conocía o no la obra completa de antemano—, es la manera en que comienza su argumento: «Qué fácil es pensar que se *entiende* lo que Beethoven está *diciendo*». En el *Cuaderno marrón* abordará justo esta cuestión:

La misma extraña ilusión que sufrimos cuando parece que buscamos el algo que expresa una cara mientras que, en realidad, nos estamos entregando a los rasgos que tenemos ante nosotros, esta misma ilusión nos hace sus víctimas, e incluso con más fuerza cuando, al repetir una melodía y dejarla producir una impresión completa en nosotros decimos “Esta melodía dice *algo*”, y es como si yo tuviese que encontrar *lo que dice*. Y, sin embargo, yo sé que no dice nada de tal género que yo pueda expresar lo que dice con palabras o imágenes (CAM, §17).

awakening of a day ‘which in its long course will fulfill no wish, not one!’ Yet at the same time it is a prayer of repentance, a discourse with God on belief in the eternally good. The inward-looking eye alone sees there a comforting vision (Allegro 6/8) in which desire becomes a bitter-sweet game with itself: the innermost dream image awakes to a most lovely recollection. And it is now as if (in the short transitional Allegro Moderato) the Master, conscious of his art, settles himself to his magic work: he now exercises (Andante 2/4) with renewed vigour the power of this peculiar magic to capture a graceful form in order to delight tirelessly in it as the blessed testimony of innermost innocence, constantly changing through the breaking rays of the eternal light which he casts upon it. We now believe we are seeing the inwardly contented composer turning his indescribably cheerful look towards the outer world (Presto 2/2): it is again present to him as in the Pastoral Symphony; everything is illuminated by his inner happiness; it is as if he is hearing the sound of his own visions moving now airily, now solidly, in rhythmical dance before him. He looks at life and seems now to reflect (short Adagio 3/4) on how he might set about making life itself dance: a brief but melancholy pondering as if sinking into the deep dream of his soul. One glance again has shown him the inner aspect of the world: he awakes and coaxes from the strings dance music such as the world has never heard (Allegro Finale). It is the dance of the world itself: wild pleasure, painful lament, the delights of love, highest bliss, woe, rage, ecstasy and sorrow; lightning flashes and thunder rolls: and over it all stands the tremendous bandmaster controlling and captivating, proudly and surely guiding us through whirlpools to the abyss: he is smiling at himself for this magic was after all only a game. Night beckons him— is day is done” (Wagner, 1870, pp. 123 y 125).

Wittgenstein es heredero de la concepción musical que inaugurara Arthur Schopenhauer²⁶ a partir de las premisas que rigen *El mundo como voluntad y representación*²⁷. Para el caso, cabría entonces recordar que para el filósofo de Danzig, «la esencia interna de la música» implica que ésta se desenvuelve como una «representación de algo que en esencia nunca puede ser representación; copia de un original que nunca se puede representar inmediatamente» (Schopenhauer, 1819, p. 303). Es decir:

[...] la música no es en modo alguno, como las demás artes, la copia de las ideas sino la copia de la voluntad misma cuya objetividad son también las ideas: por eso el efecto de la música es mucho más poderoso y penetrante que el de las demás artes: pues estas solo hablan de la sombra, ella del ser. Y al ser la misma voluntad la que se objetiva tanto en las ideas como en la música, solo que de forma distinta en cada una, tiene que haber no una semejanza inmediata pero sí un paralelismo, una analogía entre la música y las ideas, cuyo fenómeno en la multiplicidad y la imperfección es el mundo visible (Schopenhauer, 1819, pp. 304).

Y así, para Schopenhauer, «lo que la música significa, de lo que se trata, no puede traducirse a otros lenguajes particulares» (Guter, 2017, p. 221); pues la música “nunca expresa el fenómeno sino solo la esencia interior, el en sí de todo fenómeno, la voluntad misma” (Schopenhauer, 1819, p. 308). Wittgenstein era consciente de ello; sin embargo, no por eso podía poner freno a su impulso de *traducir* todo a palabras. Difícilmente podía ser otra forma en sus investigaciones pues, un última instancia, este esfuerzo filosófico por cla-

26 En *CV*, Wittgenstein confiesa: “Creo que hay una verdad si pienso que, de hecho, mi pensamiento es sólo reproductivo. Creo que nunca he *descubierto* un movimiento intelectual, siempre me fue dado por un otro. Lo único que he hecho es apresarlos apasionadamente de inmediato para mi labor de aclaración. Así, han influido sobre mí Boltzmann, Hertz, Schopenhauer, Frege, Russell, Kraus, Loos, Weininger, Spengler, Sraffa” (*CV*, §101). Es por demás interesante notar que Schopenhauer se encuentra mencionado antes de Frege y Russell; únicos dos nombres que aparecen citados en el *Prólogo del Tractatus*... como antecedentes de su pensamiento (*Tr*, p. 48).

27 Y que E.T.A. Hoffmann llevara hasta su cumbre con su análisis, justamente, de Beethoven.

rificar fue el que guió siempre sus intelecciones²⁸; con la música, sin embargo, el terreno no sólo se presentaba como «áspero», sino también pedregoso y empinado. Wittgenstein, con seguridad, experimentaba lo mismo que Schopenhauer cuando afirmara: “La *inexpresable* intimidad de toda música, que la hace pasar ante nosotros como un paraíso familiar pero eternamente lejano y le da un carácter *tan comprensible pero tan inexplicable* [...]” (Schopenhauer, 1819, p. 313; énfasis añadido); cosa que al filósofo de Danzig no le inquietó:

Al entregar totalmente mi espíritu a la impresión del arte musical en sus múltiples formas y volver luego a la reflexión y al curso de mis pensamientos expuesto en este escrito, se me ocurrió una explicación sobre su esencia interna y sobre su tipo de relación mimética con el mundo, que supone necesariamente una analogía con él; *tal explicación resulta plenamente suficiente para mí y satisfactoria para mi investigación*, y también será iluminadora para el que me haya seguido hasta ahora y esté de acuerdo con mi visión del mundo; *pero reconozco que es esencialmente imposible demostrarla* (Schopenhauer, 1819, p. 304; énfasis añadido).

Para Wittgenstein, por el contrario, sí podríamos pensar que se presentaba muy en su interior como un atolladero a desmenuzarse²⁹; a pesar de ir justo en contra de su postura epistemológica³⁰. De dónde más si no la contradicción que se muestra en el impulso de «creer que se *entiende* lo que Beethoven estaba *queriendo decir*, a pesar de saber que ello no era posible»; pues si algo se *comprende*, tendría que ser porque hay algo que se *expresa*. Sin embargo, las propiedades de *eso* expresado es lo que, en la filosofía de Wittgenstein, no encuentra su claro lugar. Continuando la cita del *Cuaderno marrón*:

“Esta melodía dice algo”, y es como si yo tuviese que encontrar lo que dice. Y, sin embargo, yo sé que no dice nada de tal género que yo

28 “Para mí, por el contrario, la claridad, la transparencia, es un fin en sí” (CV, §30).

29 “Un problema filosófico tiene la forma: «No se salir de atolladero»” (IF, §123).

30 “La filosofía expone meramente todo y no explica ni deduce nada.—Puesto que todo yace abiertamente, no hay nada que explicar. Pues lo que acaso esté oculto, no nos interesa” (IF, §126).

pueda expresar lo que dice con palabras o imágenes. Y si, al darme cuenta de esto, me resigno a decir “Expresa precisamente un pensamiento musical”, esto no significaría otra cosa que decir “Se expresa a sí misma” (*CAM*, §17).

Más adelante, sin embargo, intentará delimitar *eso* que se expresa como una «sensación»; pero una cuya relación no es *ser el significado* de una melodía, sino meramente de «correspondencia» (*CAM*, §25). Años después, en *CV*, por lo contrario, no dudará en regresar a la autoreferencialidad que no lo dejaba satisfecho: “La *fuerza del pensamiento musical de Brahms*” (*CV*, §122; énfasis en el original). Como se podrá observar, «la inexpresable intimidad de toda música, que la hace tan comprensible como tan inexplicable» no dejaría de perturbar el pensamiento filosófico de Wittgenstein; su relación con la música, en el campo de sus investigaciones, no dejaría de ser nunca sino una contradicción, algo no resuelto. Pero, por lo mismo, una fuente inagotable de argumentos; un acicate para su pensamiento. Algo que por estar más allá de las palabras, pero mucho más acá que el lenguaje, no dejaba de buscar hacerse expresar en su filosofía. En última instancia, «arremeter contra las fronteras del lenguaje» era una «tendencia» que el filósofo vienés no dudará en caracterizar como *ética*.

IV

Es bien conocido el juicio que, en su autobiografía intelectual, Russell realizó sobre las *Investigaciones filosóficas*:

No he encontrado en las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein nada que me haya parecido interesante, y no entiendo por qué toda una escuela encuentra en sus páginas sabiduría valiosa. Psicológicamente, esto es sorprendente. El primer Wittgenstein, a quien conocí íntimamente, era un hombre adicto al pensamiento apasionado e intenso, profundamente consciente de problemas difíciles cuya importancia tanto yo, como él, percibía, y poseía (o al menos eso creía) un verdadero genio filosófico. El último Wittgenstein, por el contrario, parece haberse cansado del pensamiento serio y haber inventado una doctrina

que haría innecesaria tal actividad. No creo ni por un instante que la doctrina que tiene estas consecuencias perezosas sea verdadera. Sin embargo, reconozco que tengo una fuerte predisposición en contra de ella, pues, de ser cierta, la filosofía es, en el mejor de los casos, una ligera ayuda para los lexicógrafos, y en el peor, un divertimento ocioso. (Russell, 1959, p. 261-217; la traducción es del autor).

Sin embargo, creo que lo aseverado por Russell se ha malentendido, en gran parte, debido a que se ha citado fuera de contexto. En realidad, y por más personal que sea el tono con el que está escrito, esta crítica no apuntaría tanto a Wittgenstein como a sus seguidores³¹. El verdadero juicio de Russell sobre el filósofo vienés es mucho más severo, a decir verdad; y no tiene tanto que ver con su *filosofía* o su *método de investigación* como con los motivos que el filósofo galés entrevió detrás del movimiento que llevó a Wittgenstein a desarrollar sus *Investigaciones...* Russell no dudará en comparar la trayectoria intelectual y personal de Wittgenstein con la de Blaise Pascal y la de Lev Tolstoy: “Pascal fue un matemático genial, pero abandonó las matemáticas por la piedad. Tolstoy sacrificó su genio como escritor a una especie de falsa humildad que le hacía preferir a los campesinos que al hombre culto” (Russell, 1959, p. 214; la traducción es del autor). En este mismo sentido, para Russell, Wittgenstein también se había rebajado a un nivel que no sólo no le correspondía; sino que lo había hecho por los motivos incorrectos: “Wittgenstein, que podía jugar con complejidades metafísicas tan ingeniosamente como Pascal con hexágonos o Tolstoy con emperadores, desperdió este talento y se degradó ante el sentido común como Tolstoy se degradó ante los campesinos, y en cada caso motivados por el orgullo” (Russell, 1959, p. 214).

31 El capítulo donde aparecen estas líneas se titula: *Some Replies to Criticism*. Y ahí, más que elaborar algún razonamiento contra Wittgenstein, se dedica a contraargumentar las críticas que cuatro seguidores del filósofo vienés realizaron en contra de su proyecto filosófico. «Seguidores que», nos dice Russell, «sin haber padecido los tormentos mentales por los que transitara Wittgenstein y que, de alguna forma, excusaban su cambio de actitud», habían arremetido, «sin alguna validez» contra «sus métodos y puntos de vista» (Russell, 1959, p. 214-215).

Más allá de que ahora, a la distancia, resulta indudable la pertinencia epistémica de dejar atrás la imposición de un lenguaje ideal en pos de la pragmática del habla; tampoco por ello habría que obviar el juicio de Russell. Ambos filósofos fueron asaz cercanos en su momento, por lo que sería complicado intentar debatir lo aseverado por Russell; sin embargo, creo que se podría matizar. Pues también podríamos pensar que, en realidad, no fue movido por «orgullo»; pero sí por «vanidad»³² —que no es lo mismo. Ahora, todo esto habría que también observarlo a la luz del trabajo filosófico y no quedarnos meramente en las alturas de lo moral —perspectiva que, pareciese ser, fue la que dominó el juicio de Russell. Si aceptamos que, desde la perspectiva del *Tractatus*... —y por lo mismo, dentro del marco de sus alcances y limitaciones— Wittgenstein logró solucionar “definitivamente, en lo esencial, los problemas” (Tr, p. 48) que planteó; ¿hacia dónde habría tenido que dirigirse sino a un lugar nuevo donde pudiera seguir desarrollando sus investigaciones? No hay que perder de vista que, en su momento, Wittgenstein comentaría: “Hizo una enorme diferencia en mi vida cuando descubrí que realmente había un tema para el cual tenía una habilidad especial” (Drury, 1976, p. 76). Dicha habilidad, nos comenta Drury, no era la capacidad lógico-abstractiva que Russell pensaba; sino «su excepcional talento para la discusión filosófica» (Drury, 1976, p. 76). De ahí que ese cambio de foco «de las condiciones ideales» que eran imprescindibles para el análisis lógico en pos de la «fricción que generaba el terreno áspero» del uso cotidiano del lenguaje, también tendría que leerse como una apuesta a seguir desarrollando su único talento —y, por lo mismo, como formando parte de su impulso vital. Que a los ojos de Russell esto se presentara como una deshonra podía serle indiferente al filósofo vienés. Supongo que no por otra cosa, en reiteradas ocasiones, Wittgenstein en cierta

32 Maurice O'Connor Drury recordará que, más allá de que Wittgenstein «detestara la vanidad intelectual tanto de sí mismo como de los otros», mientras escribía la *Parte II* de sus *Investigaciones*... le comentó: “*I thought when I gave up my professorship that I had at last got rid of my vanity. Now I find I am vain about the style in which I am able to write my present book*” (Drury, 1976, p. 77).

medida se disculpa de antemano con el lector al prever que no podría ser entendido por alguien que no compartiera «el espíritu» que impregnaba sus reflexiones³³. Sin por ello preocuparse demasiado; cabe aclarar³⁴. Qué tanto Wittgenstein tenía como interlocutor a Russell en el trabajo intelectual de su segunda y tercera época es algo que no podría responder; pero que sus caminos ya se habían separado en este sentido incluso antes del *Tractatus*... es algo que ya flotaba en el aire.

Desde la misma *Introducción* que Russell escribe para su tan admirado *Tractatus*...³⁵, el filósofo galés ya experimentaba «una cierta sensación de disconformidad intelectual» en lo que respectaba al uso y la argumentación con la que Wittgenstein alimentaba su concepción de «lo místico»³⁶. No parecería existir otra opción; pues mientras que, para Russell, su confrontación con la Primer Gran Guerra fue a la distancia y del bando de los pacifistas³⁷; Wittgenstein se enfrentaría a ella desde las trincheras. Y así, mientras la guerra tendría como una de sus consecuencias «alejar a Russell de Platón» para traerlo de vuelta al mundo:

Un efecto de esa guerra fue que me fue imposible seguir viviendo en un mundo abstracto. Solía ver a jóvenes embarcarse en trenes para ser masacrados en el Somme porque los generales eran estúpidos. Sentía una dolorosa compasión por estos jóvenes y me encontré unido al mundo real por un extraño y doloroso matrimonio. Todas las ideas pretenciosas que había tenido sobre el mundo abstracto de las ideas me parecían superficiales y bastante triviales en vista del inmenso sufri-

33 “Este libro fue escrito para hombres que estén en simpatía con su espíritu. Este espíritu es diferente del que conforma la vasta corriente de la civilización europea y americana, en la cual estamos inmersos” (*OF*, p. xix). “Que este trabajo, en su miseria y en la oscuridad de este tiempo, esté destinado a arrojar luz en un cerebro u otro, no es imposible; pero ciertamente no es probable” (*IF*, p. 13).

34 “Me es indiferente que el científico occidental típico me comprenda o me valore, ya que no comprende el espíritu con el que escribo” (*CV*, §30).

35 “*I admired Wittgenstein’s Tractatus [...]*” (Russell, 1959, p. 214).

36 Ver: Russell, 1922, pp. 151-153.

37 En 1915, incluso, escribe un texto que, bajo el título *The Ethics of War*, critica duramente los motivos de «mero prestigio» que llevaron a la explosión de dicha guerra.

miento que me rodeaba. El mundo no humano permaneció como un refugio ocasional, pero no como un país donde construir una vivienda permanente (Russel, 1959, p. 212; traducción del autor)³⁸.

Wittgenstein, por su parte, se enfrentaría “cara a cara con la muerte” (*DS*, 15/09/1914) en las trincheras del frente de batalla. Es más, según Wilhelm Blum, fue justo a partir de octubre de 1914, en plena guerra, cuando el concepto de «espíritu» comenzó a aparecer continuamente en sus diarios; ésta es la primer entrada: “Una y otra vez me repito interiormente las palabras de Tolstoi: «¡El hombre es *impotente* en la carne, pero *libre* gracias al espíritu.» ¡Ojalá que el espíritu esté en mí! [...] No tengo miedo a que me maten de un tiro, pero sí a no cumplir correctamente mi deber” (*DS*, 12/09/1914). De ahí que, en principio, se pueda pensar que Wittgenstein usara el concepto de espíritu en “el sentido que tiene en el libro de Tolstoi: es la mismidad del hombre, lo que en él es «eterno» o «divino»” (nota de Blum, *DS*, p. 53). Pero, tal vez, siempre ligado al sufrimiento del cuerpo: “En los períodos de bienestar externo no pensamos en la importancia de la carne; pero si uno piensa en los períodos de penuria, entonces sí que cobra consciencia de esa impotencia. Y uno se vuelve hacia al espíritu” (*DS*, 5/10/1914). Tres días después ahondará en su condición: “Cada hora de bienestar físico es una gracia” (*DS*, 8/11/1914). Qué diferencia con respecto a Russell quien, al ser encarcelado en 1918 por su reiterado activismo contra la guerra, comentara al respecto:

Por intervención de Arthur Balfour, me asignaron a la primera división, de modo que, mientras estaba en prisión, pude leer y escribir cuanto quisiera, siempre y cuando no hiciera propaganda pacifista. La prisión me resultó bastante agradable en muchos sentidos. No tenía

38 Sin embargo, en el mismo artículo que he citado en la nota anterior, a Russell tampoco le faltaron escrúpulos para sostener que, entre otros tipos, la guerras de colonización, «la mayoría de las veces, estaban justificadas»; es decir, apoyó casi sin reticencias «guerras cuyo propósito apuntara a expulsar a toda la población de algún territorio y reemplazarla por otra población invasora de una raza distinta; siempre y cuando la raza que invadiera fuera culturalmente superior» (Russell, 1915, p. 134).

compromisos, ni decisiones difíciles que tomar, ni miedo a las visitas, ni interrupciones en mi trabajo. Leí muchísimo; escribí un libro, *Introduction to Mathematical Philosophy*, una versión semipopular de *The Principles of Mathematics*, y comencé a trabajar en *Analysis of Mind*. (Russell, 1975, pp. 242-243; la traducción es del autor).

No resulta para nada sorprendente que, mientras Russell se afianzaba a la filosofía como su única arma contra las injusticias del mundo —y de ahí, puedo suponer, la fiereza con la que se defiende de sus críticos que la convertían en meras habladurías—; Wittgenstein, en cambio, «se convirtiera en un místico». En el *Obituario* que Russell le dedicara a su muerte, en 1951, podemos leer:

En los días previos a 1914, se preocupaba casi exclusivamente por la lógica. Durante la Primera Guerra Mundial, o quizás justo antes, cambió su perspectiva y se volvió más o menos místico, como se puede ver aquí y allá en el *Tractatus*. Había sido dogmáticamente anticristiano, pero en este aspecto cambió por completo. Lo único que me contó al respecto fue que una vez, en un pueblo de Galitzia, durante la guerra, encontró una librería con un solo libro: *Tolstoy on the Gospels*. Compró el libro y, según él, le influyó profundamente. Del desarrollo de sus opiniones después de 1919, *no puedo hablar* (Russell, 1951, p. 298; la traducción es del autor; énfasis añadido).

De ahí que, para Russell, lo místico no fuera más que una simple hipótesis que se podía seguir lógicamente del aparato desplegado en el *Tractatus*...; mientras que, para Wittgenstein, ciertamente apuntaba hacia algo más. De ahí, también, que el filósofo vienés supiera que escribía para ser «comprendido sólo por quienes estuvieran en simpatía con el espíritu» que guiaba su escritura. Simpatía espiritual que comparten todos aquellos que no se sienten cómodos al interior de la jaula del lenguaje; podría agregar. Hacia el final de su *Lecture on Ethics* de 1929 confiesa:

Ahora veo que estas expresiones sin sentido no lo eran porque aún no hubiera encontrado las expresiones correctas, sino que su sinsentido era su esencia misma. Pues todo lo que quería hacer con ellas era simple-

mente *ir más allá* del mundo, es decir, más allá del lenguaje significativo. Toda mi tendencia, y creo que la tendencia de todos los hombres que alguna vez intentaron escribir o hablar de ética o religión, era arremeter contra los límites del lenguaje. Esta colisión contra las paredes de nuestra jaula es total y absolutamente inútil. La ética, en la medida en que surge del deseo de decir algo sobre el sentido último de la vida, el bien absoluto, el valor absoluto, no puede ser una ciencia. Lo que dice no añade nada a nuestro conocimiento. Pero es un documento de una tendencia en la mente humana que personalmente no puedo evitar respetar profundamente y no la ridiculizaría por nada del mundo (*LE*, pp. 50-51; la traducción es del autor; énfasis en el original).

El lunes 30 de diciembre de 1929, en casa de Moritz Schlick, Wittgenstein sería más directo:

El hombre tiene el impulso de arremeter contra los límites del lenguaje. Piense, por ejemplo, en el asombro de que algo exista. El asombro no se puede expresar en forma de pregunta, ni tampoco hay respuesta para él. Cualquier cosa que podamos decir debe, *a priori*, considerarse solamente como sinsentido. *A pesar de todo, arremetemos contra los límites del lenguaje.* Este hecho lo vio también Kierkegaard y lo describió de forma similar (en términos de arremeter contra la paradoja). *Este arremeter contra los límites del lenguaje es la ética.* Considero esto de la mayor importancia para poner fin a toda la charlatanería sobre la ética (si hay conocimiento en la ética, si existen los valores, si lo bueno puede definirse, etc.). En ética constantemente se trata de decir algo que no concierne ni puede nunca concernir a la esencia del asunto. A priori, es cierto que cualquiera que sea la definición que demos de lo bueno, es un malentendido suponer que la formulación corresponde a lo que realmente queremos decir (Moore). *Pero la tendencia, el arremeter, apunta hacia algo* (citado en: Waismann, 1965, pp. 46-47; énfasis añadido)³⁹.

39 De ahí la sorpresa de Russell con respecto a la actitud del filósofo vienés con respecto a lo indecible: “[...] Wittgenstein encuentra el modo de decir una buena cantidad de cosas sobre aquello de lo que nada se puede decir; sugiriendo así al lector escéptico la posible existencia de una salida, bien a través de la jerarquía de lenguajes o bien de cualquier otro modo. Toda la ética, por ejemplo, la coloca Wittgenstein en la región mística inexpressable. A pesar de eso es capaz de comunicar sus opiniones éticas. Su defensa consistiría en decir que lo que él llama «místico» puede mostrarse, pero no decirse” (Russell, 1922, pp. 151-152).

Esta tendencia de arremeter contra los límites del lenguaje con la que Wittgenstein caracteriza a la ética permitiría comenzar a colorear uno de los aspectos que, para el filósofo vienés, conforman el espectro de lo místico, a saber: *la estética*. Si bien aún habría mucho que investigar para poder sondear la profundidad de la equivalencia que Wittgenstein establece dentro de un paréntesis en el *Tractatus...*⁴⁰ entre la ética y la estética —y que reitera con ciertas puntualizaciones en LE—⁴¹; por el momento cabría sopesar no sólo que ambas se encuentran más allá de las palabras, sino que la estética podría prefigurar o no esta tendencia ética de arremeter contra los límites del lenguaje. Es decir, dentro del ámbito de la estética, bien cabría la posibilidad de una ética; pero no sería algo necesario. Si bien todo el mundo comparte la esfera estética; solamente aquellos que buscan darle una cierta *expresión* podríamos decir que se encuentran éticamente comprometidos con ella.

V

Tras publicar el *Tractatus...*, en 1921, Wittgenstein comenzaría una breve carrera como profesor de primaria en varias provincias de Austria; todo terminaría cinco años después, en 1926, tras el conocido incidente '*Haidbauer*'. Comenzaría entonces a trabajar como jardinero en el monasterio de *Hütteldorf* hasta que, por petición de su hermana, se enfrascara en desarrollar un proyecto arquitectónico en el barrio *Kundmannngasse* de Viena. Wittgenstein entonces le dedicará, junto con Paul Engelmann, dos años al diseño y construcción de la casa que se encuentra en el número 18 de la *Parkgasse*, la ahora conocida como *Haus Wittgenstein*, y que en la actualidad alberga al Instituto de Cultura de Bulgaria.

Según Günter Gebauer, Wittgenstein encontraría en el trabajo arquitectónico “el sistema de símbolos con los que él podía, sin caer en el habla, expresar su silencio” (Gebauer, 1982; citado en:

40 “(Ética y estética son una y la misma cosa.)” (*Tr*, §6.421).

41 “Now I am going to use the term ‘ethics’ in a slightly wider sense, in a sense in fact which includes what I believe to be the most essential part of what is generally called ‘aesthetics’” (*LE*, p. 43).

Bouveresse, 2000, p. 154). Es decir, al auto exiliarse de la filosofía por aquellos años, encontraría en el arte la manera de *expresar* aquellas cosas que su investigación demostró se encuentran allende el lenguaje. El Wittgenstein filósofo le cedía el lugar al Wittgenstein artista. La *Haus Wittgenstein*, entonces, vendría a «mostrar» todo aquello que su filosofía vislumbró; pero que no podía declarar con palabras. David Olson Pook, en un artículo dedicado exclusivamente a lo que circundó el trabajo arquitectónico de Wittgenstein, lo sostiene sin más: “La perspectiva ética y estética de Wittgenstein conforma su arquitectura” (Pook, 1994, p. 55). Perspectiva ética en el sentido de que, dado que ésta «no puede prescribir», se vuelve entonces «una indagación sobre nuestros actos»; es decir, todo aquello no se puede decir, uno solamente tiene la opción de «mostrarlo con las propias acciones» (Pook, 1994, pp. 65 y 68). Y así como con lo ético, lo estético:

Como se mencionó anteriormente, mientras que la ética se centra en la acción correcta, la estética se centra en el arte; o, más precisamente, Engelmann informa que Wittgenstein sostenía que «la esencia del arte en general era conducir a una conclusión positiva», *e.g.*, al buen arte o a la expresión completa. Le explicó esto a Engelmann diciendo: «La idea fundamental de esta perspectiva, en mi opinión, es que el arte siempre debe, en un sentido u otro, conducir a una solución; la obra de arte individual, por lo tanto, es un ejemplo que demuestra dicha solución». [...] La importancia de la ética para la acción reside en la acción misma, y ciertamente lo mismo ocurre con la estética. Pero la estética también se ocupa de un resultado final, o una solución «completa». (Pook, 1994, p. 72; la traducción es del autor).

Cuando uno concibe que «el arte es una solución», entonces, habría que sacar a relucir lo que con ello se implica, a saber: que *le preexiste un problema*. Esto resulta fundamental pues la «solución» estaría en estrecha relación con *la forma o manera en la que se plantea el problema*. Cosa que nos llevaría a la discusión clásica de *Ut pictura poesis* y que Gotthold Ephraim Lessing zanjara en su no menos clásico *Laocoonte. O sobre los límites de la pintura y la poesía*. Baste recordar, para el caso,

que frente a la identificación que se hacía de la pintura y la poesía —aduciendo que la primera es poesía muda, y la segunda, pintura que habla—, Lessing se dedicará a mostrar cómo, por su misma naturaleza, el dominio de la pintura es distinto del de la poesía. Mientras que la potestad de aquella sería lo espacial; la de la poesía se prefiguraría en lo temporal. Y así —más allá de que, en efecto, entre ellas existan relaciones y, sobre todo, intercambios—, a la pintura le sería imposible expresar lo que la poesía logra, y la poesía no podría generar lo que la pintura manifiesta (Lessing, 1766). De ahí que la solución artística de un problema plástico, no pueda ser la misma que de un planteamiento sonoro, o espacial. Puesto que, si bien para Wittgenstein: “El arte es una expresión” (CN, 19/09/1916 —tal y como escribirá en sus *Cuadernos de notas*—); es menester resaltar que: “La buena obra de arte es la expresión perfecta” (CN, 19/09/1916).

De ahí lo significativo del empeño obsesivo con el que Wittgenstein se enfrascó en su quehacer arquitectónico; pues la solución tenía que ser la correcta para poder *expresar* aquello que el filósofo quería mostrar⁴². “La arquitectura es un *gesto*”⁴³; afirma Wittgenstein. “No todo movimiento adecuado del cuerpo humano es un gesto. Como tampoco cualquier edificio adecuado es arquitectura” (CV, §242; énfasis en el original). Un gesto que *expresa un pensamiento*: “Acuérdate de la impresión que produce la buena arquitectura; expresa un pensamiento” (CV, §116). Todo parecería indicar que, en su quehacer artístico, Wittgenstein acepta la concepción de pensamiento de James y que no tan fácilmente podemos encontrar en sus investigaciones. De aquí justo que la diferencia Wittgenstein-filósofo/Wittgenstein-artista permite comprender por qué, en su trabajo filosófico, se encuentra el impulso de estirar los límites del lenguaje; mientras que en su quehacer artístico

42 “Mi casa, para Gretl, es el producto de una decisiva agudeza auditiva, *buenas* maneras, la expresión de una gran *comprensión* (para una cultura, etc.)” (CV, §203; énfasis en el original).

43 Como la música: “Decir de una pieza de Schubert que es melancólica es darle un rostro” (LEPR, §I.10).

carece de dicha tendencia. Por ello el Wittgenstein de los escritos que tienen que ver con la filosofía es distinto de aquel Wittgenstein que se muestra en sus cartas más personales; o en los recuerdos de las personas cercanas a él. Puesto que, si bien no dejó jamás el quehacer artístico —a los treinta años aprendió a tocar el clarinete, por ejemplo—; tras dar por terminado su quehacer arquitectónico regresará de nuevo de lleno a la filosofía: “Para mí, por el contrario, la claridad, la transparencia, es un fin en sí. / No me interesa levantar una construcción, sino tener ante mí, transparentes, las bases de las construcciones posibles” (CV, §30); escribirá en 1930, un año después de regresar a Cambridge a continuar con sus investigaciones filosóficas. Sin embargo, la dimensión estética —como, en general: lo místico—, jamás dejará de ser como un fantasma que recorra sus escritos.

VI

En su texto sobre *El Moisés de Miguel Ángel*, después de anticipar que él mismo no es un conocedor del arte sino un profano, Sigmund Freud confiesa:

Las obras de arte, empero, ejercen sobre mí poderoso influjo, en particular las creaciones poéticas y escultóricas, más raramente las pinturas. Ello me ha movido a permanecer ante ellas durante horas cuando tuve oportunidad, y siempre quise aprehender a mi manera, o sea, reduciendo a conceptos, aquello a través de lo cual obraban sobre mí de ese modo. Cuando no puedo hacer esto —como me ocurre con la música, por ejemplo—, soy casi incapaz de obtener goce alguno. Una disposición racionalista o quizás analítica se revuelve en mí para no dejarme conmovir sin saber por qué lo estoy, y qué me conmueve (Freud, 1914, p. 217).

Generalmente se infiere de este pasaje cercenado que a Freud no sólo no le interesaba la música; sino que, incluso, propició la hipótesis de que pudo haber presentado cierto tipo de «amusia»⁴⁴.

44 Ver: Sánchez & Ramos, 2008.

Cuando es evidente que, sin siquiera tener que hacer uso de alguna herramienta analítica, lo que Freud ahí confiesa es un *conflicto psíquico*; es decir, que no es que la música no pudiera ejercer algún influjo emocional sobre él, sino que, justamente, se dedicaba conscientemente a enfocar su energía psíquica en *desestimar por el juicio* cualquier tipo afectación. Que la música jugó un papel importante en la vida de Freud es algo que en este momento no me detendré a argumentar; pero, y justo como con Wittgenstein, dicho papel también se puede rastrear no en sus textos publicados, sino en su correspondencia personal.

Ahora bien, lo que generalmente se omite citar es la afirmación que sigue a la antes citada confesión:

Por eso he reparado en el hecho en apariencia paradójico de que permanezcan oscuras para nuestro entendimiento justamente algunas de las creaciones artísticas más grandiosas y avasalladoras. Uno las admira, se siente subyugado por ellas, *pero no sabe decir qué representan* [...] No es que los conocedores de arte o los aficionados *no hallen palabras* cuando nos elogian una de esas obras. *Las encuentran sobradas, diría yo.* Sino que ante una de esas creaciones magistrales *cada quien dice algo diverso*, y nada que al simple admirador le resuelva el enigma. Y sin embargo, según yo lo concibo, lo que nos cautiva con tanto imperio no puede ser otra cosa que *el propósito del artista en la medida misma en que él ha conseguido expresarlo en la obra y hacer que nosotros lo aprehendamos*. Sé que no puede tratarse de una *captación meramente intelectual*; es preciso que en nosotros se reproduzca la *situación afectiva, la constelación psíquica* que prestó al artista la fuerza pulsional para su creación. Pero, ¿por qué el propósito del artista no se *podría indicar y asir en palabras* como cualquier otro hecho de la vida anímica? (Freud, 1914, pp. 217-218; énfasis añadido).

Es ciertamente una paradoja que sean justo aquellas cosas que se escapan a nuestro lenguaje las que impulsan a que más cosas se digan sobre ellas; como si por no poder aprehenderlas con palabras, se convirtieran en un manantial de frases y proposiciones. Finalmente, como bien diría Johann Wolfgang von Goethe en su *Fausto*, en el arte “cada cual ve lo que lleva su propio corazón” (Goethe, 1808,

§179). Sin embargo, *stricto sensu*, esa no sería la labor ni del crítico ni del público; utilizar la obra de arte como un espejo está más cerca de la prueba psicológica proyectiva que del espectador comprometido. Por su parte, tampoco sería la del filósofo: “En filosofía, la dificultad estriba en no decir más de lo que sabemos” (*CAM*, p. 76); sentenciará Wittgenstein. Ni la del filósofo, pero tampoco la del artista: “Actualmente, la diferencia entre un buen arquitecto y uno malo estriba en que éste sucumbe a cualquier tentación, mientras que el primero le hace frente” (*CV*, §24). Indudablemente, el *dictum* filosófico de claridad y transparencia se extiende, por transitividad —*mutatis mutandis*— al ámbito de la ética y a su dimensión estética. El juicio y la exigencia de la «expresión perfecta» no deja lugar a dudas. Si bien la obligación ética de la dimensión estética implica su necesaria expresión; el mandato estético al arte apunta a su perfección. En el arte “sólo lo mejor es lo suficientemente bueno” (Goethe, 1816, 3/03/1787; la traducción es del autor); sentenciaría Goethe durante su viaje por Nápoles. Y Wittgenstein lo ejercería a cabalidad.

Referencias

- Adorno, Th. (1937) El estilo tardío de Beethoven. En T. Adorno, *Escritos Musicales IV* (pp. 15-18). España: Akal, 2008.
- Barry, B. (2017) Invisible cities and imaginary landscapes ‘quasi una fantasia’: on Beethoven’s op.131. *The Musical Times*, Vol. 158, No. 1938, (primavera), 5-26. <https://www.jstor.org/stable/44862800>
- Berger, M. (1985) *Guide to Chamber Music*. Third, Corrected Edition. Nueva York: Dover, 2001.
- Bouveresse, J. (2000) *Wittgenstein: La modernidad, el progreso y la decadencia*. México: UNAM.
- Brusadin, A. (2017) Wittgenstein’s Criticism of a “Science of Aesthetics” and the Understanding of Music. En: G. L. Hagberg (Ed.), *Wittgenstein on Aesthetic Understanding* (pp. 281-301). EUA: Palgrave Macmillan, 2017.
- Goethe, J. W. (1808) Fausto I. En J. W. von Goethe, *Fausto. Partes I y II* (pp. 50-395). México: Pinguin Random House, 2013.
- Goethe, J. W. (1816) *Italian Journey*. EUA: North Point, 1982.

- Guter, E. (2017) Wittgenstein on Musical Depth and Our Knowledge of Humankind. En: G. L. Hagberg (Ed.), *Wittgenstein on Aesthetic Understanding* (pp. 217-247). EUA: Palgrave Macmillan, 2017.
- Drury, M. O'C. (1976) Some Notes on Conversation with Wittgenstein. En R. Rhees (Ed.), *Recollections of Wittgenstein*, (pp. 76-96). Oxford University Press, 1984.
- Freud, S. (1914) "El Moisés de Miguel Ángel" En S Freud, *Obras Completas*, Vol. XIII (pp. 213-242). Argentina: Amorrortu, 2006.
- Hagberg, G. L. (2017) Wittgenstein, Music, and the Philosophy of culture. En: G. L. Hagberg (Ed.), *Wittgenstein on Aesthetic Understanding* (pp. 61-95). EUA: Palgrave Macmillan, 2017.
- Heijerman, E. (2005) Three Bars by Wittgenstein. *Muzikologija*, 5, (enero), 393-395. DOI: 10.2298/MUZ0505393H
- Hustwit, R. E. (1994) The Strange Case of Mr Ballard. *Philosophical Investigations* 17:1, (enero), 59-66. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9205.1994.tb00100.x>
- James, W. (1890) *Principios de Psicología*. México: FCE, 1989.
- Kemp, G. (2017) Wittgenstein and the Inner Character of Musical Experience. En: G. L. Hagberg (Ed.), *Wittgenstein on Aesthetic Understanding* (pp.249-280). EUA: Palgrave Macmillan, 2017.
- Kinderman, W. (2006) Beethoven's Last Quartets: Threshold to a Fourth Creative Period? En W. Kinderman (Ed.) *The String Quartets of Beethoven* (pp. 279-322). Urbana y Chicago: University of Illinois Press, 2006.
- King, J. (1981) Recollections of Wittgenstein. En R. Rhees (Ed.), *Recollections of Wittgenstein*, (pp. 68-75). Oxford University Press, 1984.
- Lara, Phillippe de (2003) Wittgenstein : un philosophie musicale? *Rue Descartes*, No. 39, (febrero), 41-55. <https://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2003-1-page-41.htm>
- Lessing, G. E. (1766) *Laocoonte. O sobre los limites de la pintura y la poesia*. México: Herder, 2014.
- November, N. (2021) *Beethoven's String Quartet in C-sharp Minor, Op. 131*. Nueva York: Oxford Academic. <https://doi.org/10.1093/oso/9780190059200.001.0001>
- Poe, E. A. (1846) The Philosophy of Composition. En E. A. Poe, *Essays and Reviews* (pp. 13-25). EUA: The Library of America, 1984.

- Pook, D. O. (1994) Working on Oneself: Wittgenstein's Architecture, Ethics and Aesthetics. *Symploke*, 2(1), (invierno), 48-82. <http://www.jstor.org/stable/40550335>
- Russell, B. (1915) The Ethics of War. *International Journal of Ethics*, Vol. 25, No. 2 (enero), 127-142. <https://www.jstor.org/stable/2376578>
- Russell, B. (1922) Introducción. En L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* (pp. 135-153). España: Alianza, 2007.
- Russell, B. (1951) Obituary. Ludwig Wittgenstein. *Mind*, New Series, Vol. 60, No. 239, (julio), 297-298. <https://sites.ualberta.ca/~francisp/NewPhil448/RussellWittObituary1951.pdf>
- Russell, B. (1959) *My Philosophical Development*. Nueva York: Simon and Schuster.
- Russell, B. (1975) *Autobiography*. Londres y Nueva York: Rutledge, 2010.
- Sánchez M., I.; Ramos Díaz, Norma (2008) Apenas unas notas. La amusia de Freud y la sordera musical del círculo psicoanalítico de Viena. *Revista de Historia de la Psicología*, Vol. 29, No. 3/4, (octubre), 239-247. https://journals.copmadrid.org/historia/archivos/fichero_salida20220923111256439000.pdf
- Schopenhauer, A. (1819) *El mundo como voluntad y representación I*. España: Trotta, 2016.
- Scruton, R. (2003) Wittgenstein et la compréhension musicale. *Rue Descartes*, No. 39, (febrero), 69-80. <http://www.jstor.org/stable/40958797>
- Vygotsky, L. (1934) *Thought and language*. Estados Unidos: MIT, 1986.
- Waismann, F. (1965) Notas acerca de las conversaciones con Wittgenstein. En L. Wittgenstein, *Conferencia sobre ética* (45-50). España: Paidós, 1989.
- Wagner, R. (1870) *Richard Wagner's Beethoven (1870)*. Woodbridge: The Boydell Press, 2014.
- Wittgenstein, L. (1921) *Tractatus logico-philosophicus*. España: Alianza, 2007.
- Wittgenstein, L. (1953) *Investigaciones filosóficas*. México: UNAM, 2003.
- Wittgenstein, L. (1958) *Los cuadernos azul y marrón*. España: Planeta-Agostini, 1994.
- Wittgenstein, L. (1964) *Observaciones filosóficas*. México: UNAM, 1997.
- Wittgenstein, L. (1965) *Lecture on Ethics*. Reino Unido: Wiley Blackwell, 2014.

- Wittgenstein, L. (1966) *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*. España: Paidós, 1992.
- Wittgenstein, L. (1977) *Aforismos. Cultura y Valor*. España: Austral, 2022.
- Wittgenstein, L. (1984) *Cuadernos de notas (1914-196)*. España: Síntesis, 2009.
- Wittgenstein, L. (1985) *Diarios Secretos*. España: Alianza, 2008.



Este libro, que usó tipografía Perpetua tamaño tipo 11, se terminó de diagramar en Editorial Universitaria en el mes de julio de 2025 siendo rector de la Universidad Central del Ecuador el Dr. Patricio Espinosa del Pozo, Ph. D. y Director de la Editorial Universitaria el MSc. Edison Benavides.



WITT GEN STEIN

LUDWIG

Este libro propone una exploración crítica y actualizada del pensamiento de Ludwig Wittgenstein desde múltiples enfoques temáticos y metodológicos. Lejos de reducir su obra a un lugar fijo en dicotomías como realismo/idealismo, empirismo/racionalismo, analítico/continental o sujeto/estructura, este volumen lo presenta como un autor vivo, cuyas ideas permiten interrogar los límites, usos y funciones del lenguaje en contextos filosóficos, sociales y tecnológicos.



filosófica
EDITORIAL