



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE FILOSOFÍA

**“FORMAS DE VIDA Y JUEGOS DE LENGUAJE: EL RETORNO AL LENGUAJE
COTIDIANO. UNA INVESTIGACIÓN SOBRE EL GIRO PRAGMÁTICO
WITTGENSTENIANO”**

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA

VICTOR MANUEL VALLADOLID BRIBIESCA

ASESORA: DRA. MARÍA TERESA MUÑOZ SÁNCHEZ



Ciudad Universitaria, Cd. Mx., 2021



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Índice

Agradecimientos.....	p.4
Introducción.....	p.6
Capítulo 1: ¿Cómo es posible que nuestro lenguaje sea significativo?	p.16
1. La filosofía del <i>Tractatus lógico-philosophicus</i> : el aspecto lógico.....	p.16
1.1 La ontología del <i>Tractatus</i>	p.16
1.2 Significado de un nombre y sentido de una proposición.....	p.19
1.3 Teoría de la representación y lenguaje pictórico.....	p.23
1.4 Conclusiones a partir de la lógica tractariana.....	p.27
2. La filosofía de las <i>Investigaciones filosóficas</i>	p.31
2.1 La importancia de los juegos de lenguaje.....	p.31
2.2 La importancia de la noción formas de vida.....	p.34
2.3 El significado como uso.....	p.35
2.4 Seguir una regla.....	p.36
2.5 Conclusiones a partir de las <i>Investigaciones filosóficas</i>	p.39
Capítulo 2: Juegos de lenguaje.....	p.42
2.1 Juegos de lenguaje: un concepto de bordes indefinidos.....	p.42
2.2 Los parecidos de familia como contrapartida de la filosofía.....	p.45
2.3 El significado como uso dentro de los juegos de lenguaje: una aproximación practico social.....	p.51
2.4 Seguir una regla dentro de los juegos de lenguaje: ¿Normatividad teórica o práctica?.....	p.56
Capítulo 3: Formas de vida.....	p.62
3.1 Formas de vida: un campo de batalla.....	p.62
3.2 Escolio: la vida y las “formas de vida”.....	p.66
3.3 El tema del contexto en el pensamiento del segundo Wittgenstein.....	p.67
Capítulo 4: El pragmatismo.....	p.73

4.1 Lo “práctico” en el pragmatismo.....	p.73
4.2 Convergencias y divergencias entre los pragmatistas.....	p.81
4.3 Wittgenstein: ¿pragmatista?.....	p.85
Capítulo 5: Wittgenstein y el pragmatismo.....	p.87
5.1 La primacía de la práctica.....	p.87
5.2 Crítica a la filosofía. Wittgenstein y los pragmatistas: ataque conjunto	p.94
5.3 El retorno al lenguaje cotidiano.....	p.101
Conclusiones (provisionales).....	p.109
Fuentes consultadas.....	p.113

Agradecimientos

Deseo manifestar mis agradecimientos a las siguientes personas e instancias que hicieron posible este trabajo:

- En primer lugar quiero agradecer a mis padres –Victor y María–, quienes siempre han estado en todo momento de mi vida y a la cual le brindan amor, felicidad y esperanza; a mis hermanos –Omar y Santos– por colmar mi vida de eternas alegrías y recuerdos de innumerables aventuras y sueños. Agradezco también a Ely por brindarme su amor sincero y por haber confiado en mí desde un inicio ante las decisiones que me llevaron a forjar mi vocación en la filosofía.

-Agradezco además a mis abuelos –Santos y Rufina– por ser otro pilar más en todos los años de mi vida y acogerme siempre con gustosa bienvenida en su hogar. También agradezco a mi tía Guadalupe que en determinados momentos fungió como guía en la labor del pensamiento y el conocimiento.

- A mi asesora, la Dra. Mayte Muñoz, por la dedicación, orientación y ayuda que tuvo no solamente sobre mi trabajo, sino también sobre mi vida personal. Le agradezco por todas las conversaciones, comentarios y horas que hicieron posible este trabajo.

-A los miembros del comité tutor: a la Dra. Mónica Gómez y al Mtro. Rogelio Laguna por permitirme participar en el Programa UNAM-DGAPA-PAPIIT IN403017 'Sofística y Pragmatismo' y nutrirme así en las sesiones del mismo. Asimismo agradezco a la Dra. Leticia Flores Farfán por su ayuda constante en todo momento en la elaboración de este trabajo y al Dr. José Ramón Orrantía por su atenta dedicación a mi trabajo, por su paciencia ante los diversos problemas que se presentaron y por los diálogos y enseñanzas que obtuve de él en el Programa 'Sofística y Pragmatismo'.

-Al apoyo recibido del Programa UNAM-DGAPA-PAPIIT IN403017 'Sofística y Pragmatismo'.

-Quiero expresar mi gratitud a mis amigos más preciados de la facultad –Eduardo 1 (Lalanchera), Eduardo 2 (Sócrates), Eduardo 3 (Schelling), Mau y Raúl– por aquellas tantas charlas sobre filosofía, por hacer mi estancia en CU tan dichosa y por mostrarme que las amistades sinceras traspasan las barreras de los lugares. Agradezco también a las tan importantes y cálidas amistades que conocí en la ENALLT: Lis, Gaby, David, Alejandra, Cass y Armando. Mis horas con ellos fueron en todo momento de risas y verdadera amistad.

-Por último, me queda agradecer a nuestra amada universidad, la UNAM, así como a la FFyL, lugares de pensamiento, acción y vida. Les estaré siempre agradecidos por ser el terruño de mi formación humana.

Introducción

El presente trabajo de investigación tiene como objetivo mostrar que una lectura pragmatista de las *Investigaciones filosóficas* es pertinente y aporta nuevas luces a su comprensión. Para llevar a cabo dicho objetivo este trabajo de investigación tiene como hilo conductor la siguiente pregunta a la que pretende dar una posible respuesta: ¿existen en el pensamiento del llamado segundo Wittgenstein elementos que nos permitan afirmar que su nueva concepción sobre el lenguaje tiene características propias de algunas tesis pragmatistas? Se tiene que aclarar que no se trata de decir que Wittgenstein sea un pragmatista más; solamente existe la pretensión de explorar las nociones más importantes que aparecen en la obra mencionada para responder si a través de éstas se podría defender que efectivamente hay un acercamiento con las tesis del pragmatismo.

Se nos puede preguntar: ¿qué relevancia tiene intentar emparentar el pensamiento del llamado segundo Wittgenstein con el pragmatismo? La importancia radica en que si se opta por esta línea de lectura o de estudio del autor austríaco sobre la fase final de su pensamiento se podría alcanzar un nuevo planteamiento de sus últimas tesis. Emparentar el pensamiento de Wittgenstein con el pragmatismo puede originar dos vertientes: una que catalogue cabalmente a Wittgenstein como pragmatista, misma que podría ser considerada como la lectura arriesgada; en cambio, también podemos asumir una interpretación más flexible y no tan comprometedora, la cual sólo asumiría que hay ciertos parecidos entre las tesis del pensamiento tardío de Wittgenstein y algunas tesis pragmatistas. Eso es a lo que queremos llegar en este trabajo: trazar y mostrar los elementos que emparenten el pensamiento del segundo Wittgenstein con algunas de las tesis pragmatistas. En este trabajo de investigación me propongo demostrar que si leemos las *Investigaciones filosóficas* desde una interpretación pragmatista, elucidamos de mejor manera la relación que Wittgenstein establece entre las categorías "formas de vida" y "juegos de lenguaje".

Para cumplir con el objetivo ya señalado nuestra forma de proceder estará dividida en cinco capítulos. En un primer capítulo tendremos una pregunta en específico, a saber: ¿cómo es posible que nuestro lenguaje sea significativo? La pertinencia de iniciar con esta pregunta es que a partir de ella podremos dilucidar los principales puntos, tesis y conceptos tanto del primer como del segundo Wittgenstein, esto es, el Wittgenstein del *Tractatus logico-philosophicus* y el de las *Investigaciones filosóficas*. Para poder brindar una respuesta a dicha pregunta, en la primera obra mencionada nos detendremos en la ontología, la teoría pictórica y

en la manera en que Wittgenstein habla del significado. En la segunda obra señalada exploraremos las nociones más importantes que, consideramos, sirven para dar una respuesta cabal a la pregunta de tesis: “juegos de lenguaje”, “formas de vida”, “significado como uso” y “seguir una regla”. Recordemos que las posturas sobre el lenguaje de Wittgenstein son distintas y por lo mismo necesitamos realizar un rápido bosquejo sobre ambas para así tener con mayor claridad el cambio de un panorama al otro, así como los elementos que nos servirán para desarrollar los capítulos siguientes.

En el segundo capítulo nuestra atención se centrará por completo en la noción de juegos de lenguaje, siendo ésta explorada, detallada y soportada desde otras nociones de repercusión importante que aparecen en las *Investigaciones filosóficas*: “parecidos de familia”, “significado como uso” y el “seguimiento de las reglas”. Consideramos, primeramente, los parecidos de familia dado que a través de dicha noción podemos complementar y aclarar mayormente que dado que en el fondo de lenguaje lo que yacen son las acciones, a través de éstas sólo podemos pensar el lenguaje desde la analogía¹ y no en una esencia ni fundamento del mismo. La noción de parecidos de familia nos sirve para decir sobre el lenguaje ello que una vez dijo Rorty sobre los pragmatistas: “Los pragmatistas [...] no nos decíamos al negocio de las fundamentaciones.”² Así, mediante dicha noción veremos que no es posible hablar de una fundamentación ni de una esencia del lenguaje. La siguiente noción, la que corresponde al significado como uso, es de vital importancia dado que a través de la misma mostraremos las razones por las cuales no se puede hablar de un lenguaje mentalista, individual y privado, sino únicamente compartido, público y regido por las acciones. Por último, nos adentraremos en tratar la cuestión de seguir una regla para permitirnos decir que el lenguaje no es determinado por postulados teóricos, sino que en el yacen solamente las prácticas y las acciones concretas.

El tercer capítulo tiene como objetivo adentrarse en la noción de “formas de vida”. Para poder desarrollar con amplitud esta noción es menester que en este capítulo se aborde el tema del lenguaje como fenómeno propio que acontece en la vida humana; esto permitirá que se estable un vínculo con los temas de la practicidad y de la acción. También, en este capítulo aparecerán otras nociones más que aparecen en las *Investigaciones filosóficas* como lo son la

¹ Entiéndase por analogía como una de las formas en las que se permitirá pensar el lenguaje. Esta forma consiste en no pensar en términos de esencia ni de una única función del lenguaje; antes bien, de lo que se trata es de entender el lenguaje en su multiplicidad y en los parecidos que convergen entre dicha multiplicidad.

²R. Rorty., *Feminismo y pragmatismo*, Presentado en el Ciclo de Conferencias Tanner sobre Valores Humanos en la Universidad de Michigan (7 de diciembre de 1990). Versión castellana de Martha Hernández. Revisado por María Pía Lara. p. 44.

de “contexto” y “criterio”; dichas nociones serán abordadas sólo momentáneamente para que a partir de éstas se pueda explicar con mayor detalle cómo es que fungen los temas de práctica, acción y componente social en las *Investigaciones*. El cuarto capítulo tiene como fin exponer los postulados elementales del movimiento denominado *pragmatismo*. En este capítulo nos detendremos en el estudio de las obras esenciales de los primeros pragmatistas: Peirce, James y Dewey. Sobre todo, en dicho capítulo, nos enfocaremos en exponer la forma en cómo estos pragmatistas entienden el tema de lo *práctico* o la practicidad, y cómo éste figura en el pensamiento de los mismos.

En el último capítulo se abordarán los temas, que pensamos, vinculan al pragmatismo con el pensamiento del segundo Wittgenstein. Estos temas son, a saber tres: la primacía de la práctica, la crítica a ciertos vicios cometidos por la filosofía y el retorno del lenguaje cotidiano. Cabe señalar que en este cuarto capítulo se irán incorporando las nociones que serán abordadas en los capítulos precedentes a éste.

¿Por qué nuestro interés recae precisamente en aquellas dos nociones y no en otras? Pues bien, consideramos que en estas dos nociones se encuentra la médula principal del pensamiento fructífero posterior a su regreso a Cambridge del autor del *Tractatus*. En dichas nociones se encuentra, por una parte, el nuevo enfoque sobre el lenguaje –si nos centramos en los “juegos de lenguaje”– y por la otra, la perspectiva de considerar a las *acciones* como partes constituyentes para comprender al propio lenguaje –esto: atendiendo la noción de “formas de vida”–. Ahora bien, una vez señalado el objetivo, la hipótesis y el desarrollo de este trabajo de investigación, es necesario que se expongan ciertos puntos para una mayor comprensión. Los puntos que a continuación se detallarán son el contexto, vida y algunas de las tesis principales del primer pensamiento de Wittgenstein para que se entienda desde dónde se parte en este trabajo y hacia dónde se quiere llegar; otro punto será el que refiere a la herencia que ha tenido el pensamiento de Wittgenstein en algunos pensadores y autores.

En su regreso a Cambridge en enero de 1929, Wittgenstein emprende no sólo otra forma de vida, sino también de pensamiento. Si bien anteriormente había esbozado un pensamiento con enormes repercusiones para la filosofía, principalmente la del siglo XX, a través de su primera obra, el *Tractatus logico-philosophicus*, en su retorno a Cambridge hay una labor tan importante como la primera: dedicar sus pensamientos al *lenguaje cotidiano*.³ El fruto de más

³ Desde el *Tractatus*, Wittgenstein había escrito sobre el lenguaje, algo que perduró hasta sus últimos escritos y de manera más consolidada en las *Investigaciones filosóficas*. La diferencia entre un periodo y otro radica en que,

de una década de trabajo se hace manifiesto en la segunda obra de gran consideración para la filosofía del siglo que corría: las *Investigaciones filosóficas*.⁴ Esta obra condensa sus últimos pensamientos, sus trabajos conjuntos de años, así como una nueva visión sobre el lenguaje y la filosofía con todo y sus problemas.

Se ha dicho, no sólo en una ocasión, que el acercamiento y las discusiones entabladas con el economista italiano Piero Sraffa condujeron a Wittgenstein a replantear sus concepciones en torno al lenguaje. Los nuevos términos con los que el autor vienés estudia el lenguaje no serán los mismos; aquella rigurosa, esquemática y complicada terminología que había aparecido en el *Tractatus* no será vista en las *Investigaciones*. Además, en esta última obra las nuevas concepciones sobre el lenguaje se prestan para refutar y rebatir algunas concepciones de la primera. En el inicio de su pensamiento Wittgenstein tenía una concepción representacionista y esencialista del lenguaje, es decir, sostenía que la función fundamental del lenguaje era representar el mundo y con esto se definía la esencia del mismo; en su arquitectura identificaba tres elementos principales: mundo, lenguaje y pensamiento. El lenguaje, entendido así, no podría ir más allá de su relación con el mundo y el pensamiento.

En el *Tractatus*, Wittgenstein creía que en las proposiciones del lenguaje debía existir un análisis último y único que determinara el sentido de las mismas; sostenía también la exigencia de objetos simples para determinar el significado que yace en el lenguaje; así, y no menos importante, pensaba en el lenguaje desde una óptica unívoca: algo así como que el lenguaje sería el gran espejo del mundo. En dichas concepciones no había cabida para más tesis o planteamientos: no se podía ver al lenguaje como algo variable y múltiple. El lenguaje tendría la única función de representar la realidad, de ahí la llamada teoría pictórica del lenguaje.

En aquella primera obra el autor postulaba que toda expresión de nuestro lenguaje podía descomponerse en proposiciones elementales o atómicas, esto es, enunciados originarios de los cuales sólo podíamos corroborar su verdad o falsedad yendo al mundo y observar si la *figura* que se había realizado sobre éste concordaba con el *hecho*. Estas tesis dieron pautas para el surgimiento de nuevas formas de reordenar el pensamiento hasta ese momento situado. El Círculo de Viena, por ejemplo, se apoyó en el *Tractatus* para defender y abogar por una

si bien en su primera obra aborda el tema del lenguaje, lo hace únicamente desde la óptica de la lógica, esto es, trabaja en el *lenguaje lógico*, mientras que en su segunda obra de importancia se interesó solamente por el *lenguaje cotidiano*.

⁴ Esta obra de Wittgenstein no estaba terminada para cuando llegó la muerte del filósofo en el año 1951. La fecha de la primera publicación del manuscrito fue en el año de 1953 bajo el nombre de *Philosophische Untersuchungen*; la edición fue realizada G.E.M Anscombe, discípula de Wittgenstein.

concepción científica del mundo; con ello tenían un objetivo: buscar la unificación del lenguaje de la ciencia y la destrucción de la metafísica junto con sus tesis y problemas, catalogados éstos de sinsentidos y, por lo tanto, de pseudoproblemas.

La fuerza del primer pensamiento de Wittgenstein condujo a diversos lectores a intentar consagrar una imagen definitiva del lenguaje. El lenguaje visto desde la lógica no podía errar, no tendría dificultades: mostraría todo con claridad. Sin embargo, ¿esa imagen del lenguaje seguiría imperando en filosofía? El autor de las *Investigaciones* dedicando empeño, trabajando entre una Segunda Guerra Mundial que azotaba a Europa, logró dar vida a una nueva forma de pensar sobre el lenguaje. El nuevo trabajo no es ya sólo una refutación de las viejas concepciones del propio escritor, sino que, por igual, surge ahora la discusión contra las tesis filosóficas que habían estado rigiendo a lo largo de muchos siglos en Occidente.

En esta nueva etapa del pensamiento de Wittgenstein surgen nuevos horizontes a partir de los cuales se puede *repensar* el lenguaje. Así, este nuevo enfoque se verá inmerso en tratar el estudio del lenguaje desde una perspectiva distinta a la que había sido construida a lo largo de la historia de la filosofía occidental. Recordemos cuando Wittgenstein en las *Investigaciones* decía: “Cuando los filósofos usan una palabra — «conocimiento», «ser», «objeto», «yo», «proposición», «nombre»— y tratan de captar la *esencia* de la cosa, siempre se ha de preguntar: ¿Se usa efectivamente esta palabra de este modo en el lenguaje que tiene su tierra natal?— *Nosotros* reconducimos las palabras de su empleo metafísico a su empleo cotidiano.”⁵ (Wittgenstein, 1953) Se alcanza a ver el reclamo de un autor que encuentra en la filosofía occidental un error fundamental: alejar a las palabras, al lenguaje, de su tierra natal –entendiendo ésta como el lugar originario y primario, aquel lugar en el que nos desenvolvemos y desarrollamos a lo largo de nuestras vidas—. Una vez que las palabras son alejadas de su tierra natal se desprenden de cualquier tipo de acción, de sus usos cotidianos, de lo originario: aquello que les permitió su florecimiento. Los filósofos de la tradición han estado sumergidos a lo largo de dos milenios en un lenguaje fuera de toda acción; un lenguaje que sólo se centra en la *esencia*; un lenguaje fuera de todo contexto.

Los viejos planteamientos de Occidente sobre el significado, las palabras, el pensamiento y otras cuestiones referentes al lenguaje serían criticados por Wittgenstein. Ya en las *Investigaciones filosóficas* el escritor exponía una crítica contra lo que sostenía Sócrates en

⁵Vid: L. Wittgenstein., *Investigaciones filosóficas*, versión de Alfonso García Suarez y Carlos Ulises Moulines, Madrid, Ed. Gredos, (2014). p. 113. En adelante me dedicaré a colocar únicamente el número del párrafo.

el *Teeteto*: «Si no me equivoco, he oído de algunos esto: de los *protoelementos* —por así decirlo— de los que nosotros y todo lo demás nos componemos, no hay explicación ninguna; pues todo lo que es en sí y para sí sólo puede *designarse* con nombres; no es posible otra determinación, ni la de que *es* ni la de que *no es*... Pero lo que es en sí y para sí, tiene que ser... nombrado sin ninguna otra determinación. Por ello, es imposible hablar explicativamente de cualquier protoelemento; pues para él no hay otra cosa que la mera denominación; su nombre es todo lo que tiene. Pero como lo que se compone de estos protoelementos es ello mismo un producto complejo, por eso también sus denominaciones se convierten en discurso explicativo con esta combinación; pues la esencia de aquél es la combinación de nombres.»⁶ De este pasaje se desprende la idea de la existencia de nombres genuinos y la idea de elementos simples que conforman la realidad, mismos que solamente pueden ser nombrados. Esta tesis tiene semejanzas con los *objetos* de los que hablaba Wittgenstein en el *Tractatus*: los objetos eran la esencia del mundo y sobre ellos el lenguaje realizaba la tarea de nombrarlos. Así, el lenguaje se fundamentaba en una ontología precedente.

Wittgenstein arremete nuevamente con otra concepción del lenguaje, en este caso una visión de la Edad Media, la dicha por Agustín en las Confesiones:

Según aquéllos nombraban alguna cosa, la iba grabando en la memoria; y cuando, según aquella palabra, movían su cuerpo hacia algún objeto, lo veía y retenía que aquel objeto era designado por ellos mediante el sonido que pronunciaban cuando lo querían mostrar. [...] De ese modo, poco a poco iba deduciendo de qué cosas eran signo las palabras colocadas dentro de frases distintas en su debido lugar y oídas muchas veces; y a través de ellas iba ya enunciando mis deseos con una boca instruida en esos signos.⁷ (San Agustín, siglo V d.C)

El escritor de Viena rechaza la visión agustiniana del lenguaje dado que ésta vendría a mostrar al lenguaje como un elemento esencial que únicamente serviría para la enunciación de objetos: lo único que se puede hacer con las palabras es nombrar objetos.

La mención de Platón y San Agustín en las *Investigaciones filosóficas* da muestra de que el nuevo proyecto de Wittgenstein se encamina no sólo a la reconsideración de su viejo modo de pensar, sino que, siguiendo el mismo camino, el filósofo de lengua alemana se adentra en las viejas concepciones del lenguaje para discutir las, criticarlas, incluso refutarlas. El nuevo

⁶ Citado por Wittgenstein en las *Investigaciones filosóficas*, parágrafo 46.

⁷ San Agustín, *Confesiones*, [trad. Alfredo Encuentra Ortega] Madrid, Ed. Gredos, (2010). pp. 130-131.

pensamiento de Wittgenstein se encamina y toma forma concreta con las nociones denominadas “juegos de lenguaje”, “formas de vida”, “parecidos de familia”, “el significado como uso”, entre otras. Con dichas nociones el nuevo modo de proceder de Wittgenstein tendrá como fin culminar con las tesis filosóficas antiguas del lenguaje, pues cree encontrar en éste, en el lenguaje, tanto la enfermedad de la filosofía, pero por igual su cura.

La nueva forma de pensar de Wittgenstein ve al lenguaje en su implicación con las acciones; de ahí la temprana alusión a esto en las *Investigaciones filosóficas*: “Llamaré también <<juego de lenguaje>> al todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretejido.” (IF §7) ¿En qué periodo de la filosofía, del pensamiento occidental, se hace patente esta forma de mirar al lenguaje en su relación con las acciones? Pensemos en un Herder que al indagar por el *origen* del lenguaje no encuentra en éste más que su mutua codependencia con la razón.⁸ ¿Hay en algún momento la presencia de las actividades? Tomemos, por ejemplo, a Locke que en su magna obra dedica una parte al estudio de las palabras y dice de éstas que son aquellos signos que permiten la comunicación de las ideas aguardadas en las mentes de los hombres.⁹ Nunca se hace la mención de las acciones; en el periodo moderno de la filosofía se suele pensar al lenguaje sólo en cuanto un vehículo que permite la propagación de ideas y pensamientos aguardados en la mente de los sujetos; se llegó a pensar simplemente como una facultad prestada al servicio de la razón.

En el *Tractatus*, Wittgenstein relacionaba al lenguaje sólo con el pensamiento y el mundo; manifestaba que: “el pensamiento es la proposición con sentido” (Wittgenstein, 1921),¹⁰ pero nunca llegó a hacer alusión a las *acciones*. En cambio, en las *Investigaciones* él mismo refutaba dicha tesis cuando sentenciaba lo siguiente: “La paradoja desaparece sólo si rompemos radicalmente con la idea de que el lenguaje funciona siempre de *un solo* modo, sirve siempre para la misma finalidad: transmitir pensamiento –sean éstos luego sobre casas, dolores, lo bueno y lo malo o lo que fuere.” (IF §304) Así, se logra ver otra de las nuevas tesis sostenidas por Wittgenstein: el lenguaje no es únicamente el medio por el cual el pensamiento se propaga; tampoco el lenguaje tiene como finalidad absoluta transmitir pensamientos ni estrictamente solo representar el mundo. El lenguaje es empleado en más eventos de la vida humana.

⁸Vid: J.G Herder., *Ensayo sobre el origen del lenguaje*, [trad. Pedro Ribas], Madrid, Ed. Gredos, (2014). pp. 25-36.

⁹Vid: J. Locke., *Ensayo sobre el entendimiento humano*, [trad. Edmundo O’Gorman], México, FCE, (2018). pp. 391-398.

¹⁰ L. Wittgenstein., *Tractatus lógico-philosophicus*, versión de Jacobo Muñoz e Isidoro Requera, Madrid, Ed. Gredos, (2014). P. 35. Para el resto de las citas sobre esta obra me dedicaré a señalar únicamente el parágrafo.

Estamos, pues, situados en un periodo filosófico en el que el estudio del lenguaje crece con pretensiones considerables; es una época en la que ciencias como la sociología o la antropología, por mencionar sólo algunas, se adentran en el estudio del lenguaje. Éste no es aquel elemento que en tiempos anteriores era considerado como el vehículo de la transmisión de pensamientos; tampoco es visto ya como una facultad de la mente humana que aguarda ideas; no podríamos decir que se trata tampoco de aquello subordinado a la razón. Los tiempos del siglo XX, viéndose agitados por un cambio radical en la forma de vivir y de experimentar a nivel global, traerán consigo una óptica distinta sobre el lenguaje, un nuevo modo de proceder que tomará al lenguaje con mayor importancia para todo tipo de repercusiones: morales, políticas, sociales, científicas o éticas. Se vuelve más cercano el lenguaje; y por dicha cercanía surgen hombre como Wittgenstein que encuentra al lenguaje ahí en lo más propio y originario de los seres humanos: las acciones. La nueva mirada de Wittgenstein no posee sus elementos arraigados en terminología filosófica tradicional con respecto del lenguaje: nombres, pensamiento, esencia, sujeto, mente, objetos, etcétera. Su nueva visión sobre el lenguaje toma a las acciones y a los individuos en sus relaciones sociales como aquellas que nos permiten decir algo más del lenguaje, algo alejado del canon tradicional.

El nuevo planteamiento sobre el lenguaje desarrollado por Wittgenstein a lo largo de sus últimos años de vida dio paso a nuevos problemas, así como alternativas y soluciones en diversas áreas del saber. Tenemos, por ejemplo, cambios en la epistemología: lo referente a la verdad se volcará en otros ámbitos, esto es, la verdad no se pensará únicamente en cuestiones mentalistas, de verificación, representación o incluso empíricas: dicha cuestión se verá inmersa en su relación con las prácticas y el lenguaje. Así, la psicología sufre también golpes en su sistema. Sobre todo, el tema de la mente se verá cuestionado; con los nuevos planteamientos wittgenstenianos ya no se pensará radicalmente el lenguaje y las palabras como imágenes mentales ni como propiedades aguardadas en las mentes de los individuos. El lenguaje se pensará además como aprendizaje y práctica. Podemos señalar también que la figura del sujeto moderno será fuertemente rechazada dado que sólo se puede hablar del lenguaje de forma colectiva. El nuevo y original pensamiento de Wittgenstein repercute en diversas áreas del saber dado que abre nuevas brechas de cuestionamiento y respuesta. Problemas como la verdad, sujeto, mente, mundo, por mencionar algunos, todos ellos importantes para la filosofía y la ciencia, serán repensados y replanteados.

El pensamiento contenido en las *Investigaciones filosóficas* fue asimilado por diversidad de escritores, pensadores y filósofos. Pensemos en hombres como P.F Strawson que haciendo una revisión de la obra mencionada retoma fuertemente las nociones de criterio y contexto para cuestionar las tesis psicologistas; otros hombres como Kripke retomarán el pensamiento del vienes para tratar cuestiones epistemológicas: en el caso del recién mencionado se enfocará en el escepticismo. Por igual, filósofos anglosajones como Renford Bambrough encuentra en la noción de parecidos de familia una alternativa para resolver el problema de los universales; Pierre Hadot, por su parte, discute con el pensamiento de Wittgenstein sobre si se puede hablar de juegos de lenguaje en filosofía. Autores españoles como Isidoro Reguera se adentran en un estudio extenso y completo de la obra en general de Wittgenstein; Alejandro Tomasini, filósofo mexicano, discutirá un sinfín de cuestiones de toda índole (pragmática, matemática, epistémica) a través del pensamiento de las *Investigaciones filosóficas*. En fin, se puede tener una larga lista que continuara, pero basta con mencionar algunos autores, áreas del saber y problemas que se verán influidos por el segundo Wittgenstein.

Con esta breve lista de autores, se muestra la notoria influencia que ha alcanzado Wittgenstein en la posteridad del pensamiento, la historia de la filosofía, así como en algunas ciencias y disciplinas. También es posible indicar a algunos autores que han estudiado el pensamiento de Wittgenstein con relación al pragmatismo: el escritor Vicente Sanfelix Vidarte analiza la relación entre el autor austríaco y el pragmatismo desde la nueva concepción que tiene que ver con el significado, es decir, la del significado como uso; este autor además explora el ámbito social, práctico y activo del pensamiento de Wittgenstein para vincularlo con las tesis propias del pragmatismo; el pensador Miguel Ángel Quintana Paz piensa en una posible relación de estos dos polos –Wittgenstein y pragmatismo– desde la normatividad y la práctica del lenguaje. En la propia UNAM existen algunos profesores, profesoras y estudiantes que siguen aventurándose en este tema. El semestre 2019-2 se dedicó un seminario completo a Wittgenstein y su vínculo con el pragmatismo en el proyecto PAPIIT IN403017 “Sofística y Pragmatismo”, el cual estuvo a cargo de la Dra. Mónica Gómez Salazar y el Mtro. Rogelio Laguna. Este proyecto buscaba una forma de construir lo político bajo una noción de verdad, y con este objetivo se tuvo en consideración a Wittgenstein para pensar en esto a partir de sus nociones más importantes sobre el lenguaje en las *Investigaciones filosóficas*.

Como se puede ver es extensa y vigente la influencia de Wittgenstein, así como la investigación en el campo de su relación con el pragmatismo. Ahora bien, con este trabajo de investigación considero que la relevancia de mi propuesta radica en que a través del estudio desde una óptica pragmatista de las nociones de “juegos de lenguaje” y “formas de vida” se podría llegar a repensar el lenguaje no ya en términos de representación, objetividad o mentalismo, sino que el fenómeno propio del lenguaje se consideraría desde la practicidad y la experiencia propia de los seres humanos y esto, tal vez, cambiaría nuestras visiones sobre significado, evolución y manifestación del lenguaje. Además, considero que el carácter novedoso de esta investigación abriría un nuevo tema de estudio para la corriente pragmatista. Abordar las nociones de “juegos de lenguaje” y “formas de vida”, cómo se hace en esta investigación, permite defender una relación entre el llamado segundo Wittgenstein y el pragmatismo.

Capítulo 1

¿Cómo es posible que nuestro lenguaje sea significativo?

En la filosofía en general de Wittgenstein, ya sea el *Tractatus* o las *Investigaciones filosóficas*, aparece una noción de significado que entre ambas posturas se ve marcada por diferencias considerables. En este primer capítulo de tesis se desarrollarán las dos nociones de significado que aparecen en la filosofía del pensador austriaco para con ello sintetizar y dejar lo más claro posible los principales conceptos manifiestos en sus dos escritos primordiales y así, en los capítulos siguientes de esta investigación, poder enfocarnos únicamente en la filosofía de la segunda obra que se ha mencionado: específicamente lo que atañe a las nociones de juegos de lenguaje y formas de vida. La estructura de este capítulo es la siguiente: la primera parte compete a la filosofía del *Tractatus*; para ello se tendrán en consideración tres elementos que aparecen en dicho texto: la ontología, la cuestión del significado de un nombre y el sentido de una proposición, y finalmente la teoría representativa que aparece en la obra mencionada. Una segunda parte de este trabajo se centrará en la noción de significado que podemos encontrar en la obra tardía del pensador, en las *Investigaciones filosóficas*; y para realizar dicha tarea es menester mencionar que se hablará de las nociones: juegos de lenguaje, seguir una regla, significado como uso y formas de vida. Estas labores se harán con un objetivo compartido: responder a la pregunta ¿cómo es posible que nuestro lenguaje sea significativo?

1. La filosofía del *T.L.P*: el aspecto lógico

1.1 La ontología del *Tractatus*

Los primeros apartados del *Tractatus* corresponden a la ontología que establece Wittgenstein. Los apartados que importan para desarrollar esta postura en este apartado van de las secciones 1 a la 2.01:

1 El mundo es todo lo que es el caso.

1.1 El mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas.

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.

1.13 Los hechos en el espacio lógico son el mundo.

1.2 El mundo se descompone en hechos.

1.21 Algo puede ser el caso o no ser el caso, y todo lo demás permanecer igual.

2 Lo que es el caso, el hecho, es el darse efectivo de estados de cosas.

2.01 EL estado de cosas es una conexión de objetos (cosas).¹¹

Wittgenstein establece que el mundo es todo lo que es el caso, y que lo que es el caso es todo lo que viene determinado por los hechos, no por las cosas; así, el mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas. Ahora, los hechos se caracterizan por darse en el espacio lógico, y por darse en él efectivamente o no; y además por ser un estado de cosas. Un hecho no puede ser sólo un objeto o constituirse sólo por un objeto; un hecho debe estar constituido por un estado de cosas, es decir, diversos objetos en sus mutuas relaciones. De ahí que Wittgenstein diga: “Al igual que no podemos en absoluto representarnos objetos espaciales fuera del espacio, ni temporales fuera del tiempo, tampoco podemos representarnos objeto *alguno* fuera de la posibilidad de su conexión con otros.” (TLP 2.0121) Es necesario que un objeto pertenezca a una conexión con otros.

El mundo es todo lo que son los hechos o los estados de cosas que se dan efectivamente, donde las cosas y objetos no permanecen por sí solos, sino que se muestran en relaciones determinadas con los otros. Sin embargo, pese a que el mundo es todo lo que es el caso y la totalidad de hechos, esto no quiere decir que por ello los hechos sean los principales constituyentes de la realidad o las sustancias de la misma. Las sustancias del mundo son los objetos, porque “el objeto es simple” (TLP 2.02), y por ello, “los objetos forman la sustancia del mundo. Por eso no pueden ser compuestos.” Esta postura puede llegar a ser confusa y generar mal entendidos, pero no es así. Una cosa es que el mundo sea la totalidad de hechos, pero otra cosa distinta es que los hechos constituyan la base última del mundo; esto le está dado sólo a los objetos. Así, los objetos son simples y la sustancia del mundo. Este tema se entiende con mayor nitidez si evocamos estas palabras del mayor especialista mexicano sobre Wittgenstein: “Lo que realmente está diciendo es: desde la perspectiva de la lógica, el mundo se divide en hechos simples y los hechos se componen en objetos y así tiene que ser independientemente de cómo concibamos el mundo y sus objetos.” (Tomasini, 2011)¹²

¹¹ L. Wittgenstein., *Tractatus lógico-philosophicus*, versión de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera Pérez, Madrid, Ed. Gredos, (2014). p. 9. Para el resto de las citas sobre el *Tractatus* me dedicaré a señalar únicamente el parágrafo, por lo cual no me remitiré a colocar más referencias.

¹²A. Tomasini., *Explicando el Tractatus. Una introducción a la Primera filosofía de Wittgenstein*, Grama Ediciones, Buenos Aires, (2011). p. 23.

Esta distinción entre hechos y objetos debe quedar esclarecida, pues el propio Wittgenstein establece las diferencias con fines prácticos. Tiene que ser que los hechos sean el mundo debido a que a partir de ellos es que se pueden elaborar las proposiciones. Las proposiciones deben estar conformadas por un hecho, no por un objeto, pues en el sentido en que Wittgenstein entiende el lenguaje en el *Tractatus* tiene que ver con la representación del mundo por medio del lenguaje. Por ello el mundo debe ser la totalidad de hechos y no de objetos, pues el lenguaje tiene que hablar de hechos, de las conexiones entre las cosas, no de las cosas por sí solas. Si se limitara a hablar de sólo objetos todo resultaría, por así decirlo, caótico. Imaginemos un mundo en el que en lugar de decir: el cielo es azul, el sol calienta, la luna es bella, etcétera, se dijera sólo cielo, sol o luna; parece que sería sumamente difícil entendernos entre nosotros y la comunicación resultaría compleja e incluso no se desarrollaría. Se tiene que hablar por ello de hechos como los constituyentes del mundo, para que así el lenguaje pueda desarrollarse con total naturalidad. Ya vimos que, si el lenguaje sólo intentará desenvolverse usando objetos, la comunicación y el entendimiento entre los hablantes no se darían como normalmente se da.

Se puede decir, sin ningún temor, que: “sólo si hay objetos puede haber una forma fija del mundo” (TLP 2.026); la forma del mundo está determinada por los objetos; y las conexiones entre éstos: los hechos, son los que dotan al mundo de contenido y sentido. Y se puede hablar de los hechos en el sentido de contenido, porque al final son éstos lo que llenan al mundo. Wittgenstein tiene una frase que puede ilustrar y sintetizar este argumento cuando dice: “La substancia del mundo sólo *puede* determinar una forma y no propiedades materiales. Porque éstas sólo vienen a ser representada por las proposiciones, sólo vienen a ser formadas por la configuración de objetos.” (TLP 2.0231) Los objetos sólo son la forma del mundo y no pueden determinar las propiedades materiales; éstas, las propiedades materiales sólo pueden estar contenidas en los hechos o en los estados de cosas y así ser representadas por las proposiciones. Las propiedades materiales son formadas por la configuración de los objetos, y esta configuración de los objetos corresponde simplemente a los estados de cosas: “la configuración de los objetos forma el estado de cosas.” (TLP 2.0272)

Con este desarrollo podemos concluir que la ontología que establece Wittgenstein en el *Tractatus* se caracteriza por los siguientes puntos:

- 1) El mundo es la totalidad de los hechos, pero la sustancia del mundo no son los hechos, sino los objetos.

- 2) Los objetos son simples y los hechos son el darse efectivo de los estados de cosas. Los estados de cosas están compilados por objetos relacionados unos con otros.
- 3) Los objetos son la forma del mundo; los hechos llenan de contenido el mundo y así el lenguaje puede hacer representaciones de ellos mediante las proposiciones.
- 4) El lenguaje no puede hablar sólo de los objetos por sí solos, tiene que haber estados de cosas o hechos para que el lenguaje se pueda desarrollar como naturalmente lo hace.

Ahora bien, se puede preguntar ¿de qué sirve tocar los puntos referentes de la ontología del *Tractatus* respecto de la pregunta central de este capítulo, la cual tiene que ver con la función del significado dentro del lenguaje? Esto permite proseguir en este trabajo con el siguiente apartado.

1.2 Significado de un nombre y sentido de una proposición

Wittgenstein establece en 3.3 que: “sólo la proposición tiene sentido; sólo en la trama de la proposición tiene un nombre significado”; lo cual de entrada ya marca una diferencia: la proposición tiene sentido y el nombre tiene significado. ¿Qué quiere decir que una proposición tenga sentido y qué un nombre significado? Primero busquemos la respuesta a la parte que corresponde al significado de los nombres. Para ello el propio filósofo austriaco nos brinda elementos cuando en 3.203 dice: “El nombre significa el objeto. El objeto es su significado. (<<A>> es el mismo signo que <<A>>.)”

Se asignan los nombres a los objetos mediante el lenguaje. Así mediante la palabra perro se hace referencia al perro; con la palabra árbol se entiende que se trata de un árbol, y no de una nube, por ejemplo. Los nombres son los que tienen significado, y ese significado le corresponde por el objeto de la realidad. Los objetos están en la realidad y mediante el lenguaje se les asigna un nombre cuyo significado es el objeto denotado. De ahí que se vea la mutua correspondencia entre el nombre y el objeto: su significado, y que Wittgenstein por ello haga la precisión de que <<A>> es el mismo signo que <<A>>. El nombre debe ser lo mismo que el objeto: perro (nombre) con perro (objeto); árbol (nombre) con árbol (objeto). Así funciona el que se le asigne un nombre a un objeto y con ello se establezca el significado: “en el

Tractatus, el filósofo austriaco expuso que el significado de los términos consiste en sus referencias, en los objetos por ellos representados.” (López, 2012)¹³

Con todo, el argumento no queda solamente planteado en términos simples como los que hemos puesto, pues tal y como lo expresaba Wittgenstein en 3.3: un nombre tiene significado sólo en la trama de una proposición. Para que un nombre adquiriera propiamente un significado en sentido estricto, debe manifestarse en una proposición. Sería atrevido decirlo, pero el significado sólo se da, sólo se manifiesta si el nombre aparece en una proposición. Siguiendo a Mounce que dice: “Wittgenstein negó en esta obra [en el *Tractatus*] que un nombre tuviese significado excepto en el contexto de una proposición” (Mounce, 2007)¹⁴, se puede esclarecer precisamente lo que ya se ha dicho. Un nombre sólo tendrá significado en sentido estricto en tanto que aparezca en una proposición, es decir, mientras sea usado y aparezca en una expresión de nuestro lenguaje.

Si se tiene el nombre empleado en un simple objeto no se puede entender plenamente su significado; el nombre debe aparecer en una proposición para que su significado se perciba con total claridad. Esto es muy similar a la cuestión entre hechos y objetos como veíamos en la postura ontológica: los objetos son la sustancia del mundo, sin embargo, son los hechos, la totalidad de los hechos lo que es el mundo. Así pasa entre el significado de un nombre por sí sólo y entre el nombre usado ya en una proposición. Si sólo se usan los nombres, por ejemplo, árbol, perro, lápiz, cielo, etc., no se logra ver en qué radica su significado de manera concreta. Se necesita pues, que éstos aparezcan en una proposición para que se vea su significado; por ejemplo, en proposiciones como: el árbol está detrás de la casa o el lápiz se encuentra sobre la mesa, etcétera.

Desde una impresión primera se puede pensar que el significado de un nombre tiene que ver sólo con el objeto simple que se encuentra en la realidad, y esto se puede pensar así porque el propio Wittgenstein lo expresa así en 3.203; sin embargo, es necesario proseguir en la lectura, y no dejarse atrapar o asumir esto de lleno, para comprender hasta la sección 3.3 que la cuestión del significado de un nombre va más allá de su correspondencia con los objetos. Éstos, los nombres tienen que aparecer en una proposición para que su significado se manifieste.

¹³A. Lopez., *Del Tractatus lógico-philosophicus a las Investigaciones filosóficas y la teoría de los juegos lingüísticos de Ludwig Wittgenstein*, Medellín, Colombia, Vol. 20, N. 44, pp. 121-135, (2012). p. 127.

¹⁴ H.O. Mounce, *Introducción al Tractatus de Wittgenstein*, trad. de José Mayoral y Pedro Vicente, Madrid, Ed. Tecnos, (2007). p. 47.

Ahora bien, la cuestión de los objetos y de los nombres es importante para comprender en qué consiste el sentido de una proposición. Para poder hablar sobre el sentido de una proposición es menester que de manera primordial se hable de qué es una proposición. La definición óptima que da Wittgenstein en el *Tractatus* es: “la proposición es una figura de la realidad.” (TLP 4.01) Y en tanto que es una figura de la realidad, y la realidad es el mundo, y si el mundo se compone de estados de cosas, entonces una proposición también: “es la descripción de un estado de cosas.” (TLP 4.023)

También se tiene que hablar, aunque brevemente, de lo que es una proposición elemental. Para esto es menester citar las siguientes palabras de Tomasini: “un rasgo fundamental de proposiciones así es su independencia lógica, esto es, el que su valor de verdad sea totalmente independiente del de cualquier otra proposición.”¹⁵ Esto es lo que se ha entendido en el pensamiento del *Tractatus* como una proposición elemental o atómica, es decir, las proposiciones a las cuales les corresponde un hecho independiente de los otros hechos y proposiciones. Se ha escrito acertadamente respecto de esto: “a cada hecho atómico le corresponde un hecho proposicional atómico.” (Córdoba, 2016)¹⁶

Mediante la proposición obtenemos un reflejo del mundo porque nosotros “nos hacemos figuras de los hechos” (TLP 2.1), y dado que la proposición es la encargada de hacer una descripción de estados de cosas, se puede entrever que el término figura se emparenta con el de proposición: son sinónimos. El hacernos figuras de los hechos se puede entender también como: hacemos proposiciones de los hechos. Con ello podemos seguir la expresión de Mounce: “Una proposición es como una figura porque representa algo en el mundo y lo hace porque está hecha de elementos cada uno de los cuales está por algo en el mundo.”¹⁷

Definiendo qué es una proposición, así como su relación con los hechos y su sinonimia con la figura, se puede proseguir a la cuestión del sentido de una proposición. Con todo, hay que aclarar que a diferencia del significado de un nombre, el sentido de una proposición resulta más complejo y diverso.

El sentido de una proposición viene dicho en el punto 3.1431 del *Tractatus* donde se dice que: “La recíproca posición espacial de estas cosas [mesas, sillas, libros] expresa entonces

¹⁵A. Tomasini., *op. cit.*, p. 35.

¹⁶ L. Córdoba., “Lógica y verdad en el *Tractatus* lógico-philosophicus. La forma lógica como criterio de la verdad” en *Kénosis*, Colombia, Vol. 4, N.6, pp. 57-78, (2016). p. 61.

¹⁷ H.O. Mounce., *op. cit.*, p. 39.

el sentido de la proposición”, y sólo pueden expresar su sentido las proposiciones; los nombres no: “Sólo hechos pueden expresar un sentido; una clase de nombres no puede [3.142].” Si se piensa en una clase de nombres como silla, mesa, escalera, por mencionar algunos, no se puede establecer un sentido, simplemente su significado en tanto que son objetos y son nombrados mediante el lenguaje. En cambio, en una proposición estas cosas aparecen en ciertas relaciones: la silla está detrás de la mesa o la escalera está junto a la silla, por ejemplo. En esto consiste el sentido de una proposición, el que los nombres que intervienen en ella se encuentren en ciertas relaciones; podría ocurrir también que se diga: la mesa está frente a la escalera o la escalera es más alta que la silla. Como se puede entrever, puede haber ciertas relaciones que ya están preestablecidas en las cosas mismas para conformar un estado de cosas, pues tampoco se podría decir: la silla vuela sobre la mesa. Esto no podría ni siquiera ser una proposición ni un hecho en el mundo, pues en la silla no está preestablecida la propiedad de volar. Sobre esto último se han escrito acertadamente las siguientes palabras que brindan mayor claridad: “la totalidad de las posibilidades de combinación de todos los objetos constituyen el espacio lógico o, también, la forma del mundo.”¹⁸

Entonces, como se ha especificado, el que las proposiciones tengan sentido radica en las relaciones en el espacio lógico de las cosas. Wittgenstein mismo postula esto cuando en 3.1432 dice: “No: <<El signo complejo ‘aRb’ dice que ‘a’ está en la relación R con ‘b’>> sino: *Que ‘a’ está en cierta relación con ‘b’ dice que aRb.*” Se trata de que se esté en *cierta* relación y no en una *relación*. La silla puede estar en cierta relación con la mesa como el que esté a su lado, en frente o detrás. Esto corresponde a la recíproca posición espacial. Así, otro ejemplo, puede ser: la luna de la mañana y la luna de la noche. Funge el mismo objeto, pero en ciertas relaciones, en un primer caso en relación con la mañana; en el otro en relación con la noche. Y en ello radica su sentido.

Ahora, para que se comprenda el sentido de una proposición se tiene que corroborar en la realidad que de hecho es así: “sólo cuando los elementos de una proposición han sido, de hecho, correlacionado con el mundo tiene la posibilidad de sentido.”¹⁹ Antes de corroborarse en el mundo, el sentido de la proposición sólo adquiere el carácter de posibilidad, en cambio, una vez que se corrobora en la realidad se puede afirmar el sentido propiamente dicho de la proposición. Por ello el mismo Wittgenstein hablaba de *cierta relación*, en el sentido de

¹⁸A. Tomasini., *op. cit.*, p. 45.

¹⁹H.O. Mounce, *op. cit.*, p. 49.

posibilidad lógica: la luna puede aparecer tanto en el día o en la noche y en ello se inscribe su sentido: puede aparecer de una u otra forma, pero al final se debe de confirmar en el mundo el sentido de la proposición.

Para terminar de clarificar los últimos puntos de este apartado una parte del *Tractatus* funge como herramienta necesaria para que se comprenda con mayor precisión lo que se ha dicho: “El sentido de la proposición es su coincidencia y no coincidencia con las posibilidades del darse y no darse efectivos de los estados de cosas.” (TLP 4.2)

Un segundo punto sobre la cuestión del sentido de una proposición radica en que: “la proposición *muestra* su sentido. La proposición *muestra* cómo se comportan las cosas *si* es verdadera. Y *dice que* se comportan así.” (TLP 4.022) Lo importante sobre esto es preguntar ¿Cómo se manifiesta el sentido de una proposición –ya sabemos en qué consiste su sentido, pero falta saber cómo se da éste? Siendo precisos y fieles a la postura de Wittgenstein: mediante el pensamiento. El pensamiento es la proposición con sentido (TLP 4). Esto es así porque mediante el lenguaje es que se puede expresar el pensamiento: el lenguaje es el vehículo del pensamiento. Y si el lenguaje consiste en la totalidad de las proposiciones²⁰, éstas, las proposiciones deben manifestarse a través del pensamiento. El pensamiento es, pues, aquella herramienta que nos sirve para expresar y hacer comprensibles lo que decimos mediante nuestras proposiciones, es el que dota de sentido a éstas.

Conforme a este punto podemos concluir:

- 1) Las proposiciones tienen sentido, los nombres significado.
- 2) Los nombres sólo tienen significado, propiamente hablando, en tanto que aparecen en la trama de una proposición.
- 3) Las proposiciones tienen sentido de acuerdo a la forma en cómo aparecen los estados de cosas, es decir, en cómo se relacionan los objetos en su aparición en hechos.

1.3 Teoría de la representación y lenguaje pictórico

En 3.221: “A los objetos sólo puedo *nombrarlos*. Los signos hacen las veces de ellos. Sólo puedo hablar *de* ellos, *no puedo expresarlos*. Una proposición sólo puede decir cómo es una cosa, no lo que es.” Esta parte del *Tractatus* de alguna forma enlaza los postulados del apartado

²⁰*Ibidem.*

anterior con éste. Empieza diciendo que a los objetos sólo se les puede nombrar y hablar de ellos; también tiene en consideración la parte de la proposición como aquella figura que nos hacemos de la realidad: estas dos cuestiones, digamos así, son las que retoma de los puntos que se han hecho manifiesto en el apartado pasado; sin embargo, aporta algo nuevo, y es precisamente ello lo que nos sirve para empezar a entrar en los puntos centrales de esta parte de la investigación.

La parte que nos interesa es: *Una proposición sólo puede decir cómo es una cosa, no lo que es*, es decir, que una proposición no puede establecer lo qué es la realidad, los hechos; simplemente dice cómo son, cómo aparecen y se manifiestan las cosas en ciertos estados de cosas, pero nunca que son las cosas mismas. Este argumento nos posiciona en la teoría representativa del *Tractatus*: el que el lenguaje simplemente puede hacer, digamos, una copia del mundo; el mundo le brinda al lenguaje su material: los hechos, para que éste, el lenguaje, mediante la totalidad de sus proposiciones puede hablar del mundo.

La proposición, como se dijo anteriormente, es sinónima del término figura. Prestemos atención ahora a lo que dice Wittgenstein sobre la figura: “La figura es un modelo de la realidad.” (TLP 2.12) Siguiendo la sinonimia, se puede suplantar el término figura por el de proposición; por lo cual se puede decir que la proposición es entonces, un modelo de la realidad. La proposición es un modelo la realidad, más no dice qué es la realidad. Continuando con esta sinonimia, también se puede emplear en 2.11, lugar donde se dice: “La figura representa el estado de cosas en el espacio lógico, el darse y no darse efectivos de estados de cosas.” Prestemos atención sobre todo a la palabra que emplea aquí Wittgenstein: *representa*; y siguiendo la sinonimia, por consiguiente, se puede decir que *la proposición representa* el estado de cosas en el espacio lógico, el darse y no darse efectivos de estados de cosas. Es decir, la proposición representa la realidad; la proposición es la que puede hablar de la totalidad de los hechos.

Surge una especie de enlace entre la figura y el hecho, entre la proposición y el hecho. Lo que se manifieste mediante una proposición debe corresponder en la realidad; si se dice mediante una proposición: ese auto es de color violeta, en la realidad tiene que haber un hecho que precisamente muestre que hay un auto color violeta. Se tiene que mostrar la concordancia; el darse efectivo de ese estado de cosas con la proposición que lo dice. De ahí que se diga que: “La figura está enlazada *así* con la realidad; llega hasta ella (TLP 2.1511)”: la proposición está enlazada así con la realidad y “lo que garantiza la representación de la realidad es precisamente

que el mundo tiene una forma fija y esta forma está dada por su sustancia, esto es, por sus objetos.”²¹

Mounce escribe acertadamente que: “tiene que haber un contacto entre el lenguaje y el mundo que sea anterior a la verdad o falsedad de lo que decimos”²², es decir, que en un primer momento no importan los signos de verdad o falsedad; lo que debe estar presupuesto de manifiesto es que entre lenguaje y mundo debe haber un contacto, y que este contacto es completamente de un carácter representativo, al menos en el *Tractatus*. Por ese contacto entre mundo y lenguaje es que: “las proposiciones del lenguaje figuran o representan el mundo.”²³ Y para complementar esto y que se acepte la sinonimia entre proposición y figura apreciemos esto que se ha escrito anteriormente: “Una proposición es como una figura porque representa algo en el mundo y lo hace porque está hecha de elementos cada uno de los cuales está por algo en el mundo.”²⁴

El lenguaje es así como una pintura de la realidad que debe serle fiel. Lo que ocurra en el mundo el lenguaje debe dibujarlo tal y como se da el caso. Por eso que se le llame teoría pictórica del lenguaje: el lenguaje hace un retrato, una figura del mundo: representa el mundo. Respecto de esta denominada teoría pictórica del lenguaje es necesariamente pertinente que mencionemos las siguientes palabras, mismas que podrían fungir como una conclusión de lo que se entiende cabalmente por teoría pictórica:

La teoría de la imagen del lenguaje permite subrayar que la función que tiene el lenguaje es la de describir la realidad. Esta función de correspondencia que identificamos como lenguaje tiene una funcionalidad descriptivista. Tenemos pues que el lenguaje es una descriptiva de la realidad. Los enunciados proposicionales son imágenes de la realidad, representan la realidad. La posibilidad de que un enunciado proposicional tenga sentido es su capacidad de representar y reproducir estados de cosas. Esta capacidad de representación es posible porque los enunciados proposicionales comparten una estructura común con la realidad. En este sentido, el lenguaje es una imagen o retrato de la realidad y la estructura o forma de la imagen es idéntica a la del estado de cosas representado.²⁵

²¹A. Tomasini., *op. cit.*, p. 27.

²²H.O. Mounce, *op. cit.*, p. 36.

²³*Ibid.* p. 37.

²⁴*Ibid.* p. 39.

²⁵L. Córdoba., *op. cit.*, pp. 67-68.

Ahora, para hacer más concreto este punto, Wittgenstein hace uso de un término: *relación figurativa*. Con dicho término el filósofo de Austria quería que la relación entre mundo y lenguaje quedara establecida de forma nítida. Veamos lo que dice de la relación figurativa: “La relación figurativa consiste en las coordinaciones entre los elementos de la figura y los de las cosas.” (TLP 2.1514) Deben concordar la figura o la proposición con lo que sucede en el estado de cosas o en los hechos. Es una relación porque se da entre el lenguaje y el mundo, entre los hechos y las proposiciones; y es figurativa, porque radica precisamente todo en que la proposición exprese lo que acaece en el mundo.

Una vez que ya se tiene claro que entre lenguaje y mundo debe haber una coordinación, un enlace, una concordancia, es necesario ahora sí adentrarse en las cuestiones que corresponden a la verdad y a la falsedad en cuanto a la teoría de la representación se refiere. Para ello consideremos las secciones del *Tractatus* que van de la 2.221 a la 2.225:

2.221 Lo que la figura representa es su sentido.

2.222 Su verdad o falsedad consiste en el acuerdo o desacuerdo de su sentido con la realidad.

2.223 Para reconocer si la figura es verdadera o falsa, tenemos que compararla con la realidad.

2.224 Por la figura sólo no cabe reconocer si ella es verdadera o falsa.

2.225 No existe una figura verdadera a priori.

Comencemos por el último punto. No existe una figura verdadera *a priori*. ¿Por qué se da este caso? ¿Podemos pensar, entonces, en un sentido *a posteriori* de las proposiciones? En última instancia, aunque dicho con ciertas reservas, parece que es necesario ir primero al mundo, a los hechos, para poder construir una proposición mediante el lenguaje. Ahora, el punto 2.224 parece confirmar lo que recién se dijo, pues por la figura por sí sola no cabe reconocer si es verdadera o falsa, dado que ésta obtiene su material de los hechos: es menester que primero se vaya al mundo y se corrobore que lo que se quiere figurar o decir mediante una proposición sea falso o verdadero. De ahí que en 2.223 se diga que se tiene que ir a la realidad para constatar que es así, que lo que se dice representa de acuerdo a lo que ocurre en el mundo.

Ahora bien, lo más importante de estas secciones que van sobre la verdad y la falsedad dentro de la teoría de la representación es lo que se menciona sobre el sentido de la proposición. Aquí es donde se unen el apartado anterior y éste: el sentido de una proposición con el carácter de representación de la misma. La sección importante de esto es la primera que hemos mencionado: la figura [la proposición] representa su sentido. Las proposiciones del lenguaje

representan su sentido, es decir, que las relaciones como aparecen los objetos en un estado de cosas en el mundo sean tal y como lo dice la proposición que se expresa en el pensamiento. Es por ello que el pensamiento funge como uno de los elementos importantes de toda la arquitectónica que desarrolla Wittgenstein en el *Tractatus*.

El pensamiento es lo que manifiesta el sentido de la proposición, y si el sentido de la proposición también se emparenta con las representaciones del mundo, entonces, en este sentido, el pensamiento es el vínculo que es capaz de representar el mundo y así expresar dicha representación mediante el lenguaje. El vínculo entre lenguaje y mundo, entre proposiciones y hechos es el *pensamiento*. Mediante el pensamiento el hombre es capaz de representar el mundo; le da sentido a lo que se dice de la realidad, y también se encarga de emparentar lenguaje con mundo. Con todo, como último punto, debemos mencionar que el pensamiento está regulado por la lógica: “el pensamiento nunca puede superar el ámbito de lo lógico, el ámbito de lo posible, como tampoco el lenguaje puede superar el espacio lógico de lo figurable.”²⁶

1.4 Conclusiones a partir de la lógica tractariana

Se han desarrollado tres cuestiones que van sobre los postulados del *Tractatus*: la ontología: el sentido de una proposición y el significado de un nombre, y la teoría de la representación y el lenguaje pictórico. Todo esto con un fin: el que se pueda dar una respuesta sino última, sí lo más cercana y fiel posible al pensamiento del Wittgenstein del *Tractatus*. ¿Cómo es posible que nuestro lenguaje sea significativo? Es lo que se intentará responder. Para ello son necesarios los tres elementos que se han desarrollado, pues nos ayudarán a comprender la cuestión última y central de todo el primer trabajo de Wittgenstein: la lógica.

Para empezar, tenemos que hablar de la función de la lógica en el armazón conceptual del *Tractatus*. Dice Wittgenstein sobre ésta: “La lógica llena el mundo; los límites del mundo son también sus límites.” (TLP 5.61) Esta sentencia de principio se puede entender como que la lógica dota de contenido al mundo, sin embargo, no es así. Simplemente llena el mundo, pero con sus límites, es decir, que ella es la estructura del mundo, pues recuérdese que la lógica trata de las *posibilidades*, no de la realidad misma. De ahí que Wittgenstein diga que “la lógica es trascendental (TLP 6.13)”: se encarga de las posibilidades de la realidad, no de la realidad misma. Por ello no tiene que ver con el contenido, sino con la estructura formal del mundo.

²⁶L. Cordoba., *op. cit.*, p. 75.

Ahora, en la lógica también aparecen proposiciones, las proposiciones lógicas. Estas proposiciones se caracterizan por ser tautológicas: “Las proposiciones de la lógica son tautologías” (TLP 6.1), esto es, que se caracterizan por no proporcionar información nueva alguna pues se expresan con las palabras similares que componen lo que hablan. De acuerdo con esto, se puede entender la razón por la cual Wittgenstein diga que estas proposiciones: “son las proposiciones analíticas” (TLP 6.11); aquellas que no extienden el conocimiento y que, por lo tanto, no aportan nada de lo que hablan, pues su predicado está contenido en el sustantivo o nombre de lo que hablan, y por ello, estrictamente, “no <<tratan>> de nada.” (TLP 6.124)

Si se ha señalado que la lógica es el armazón del mundo, y por ello, establece los límites del mismo, así como que en ésta aparezcan proposiciones lógicas, que se caracterizan por ser tautologías y no aportar nada al contenido del mundo, es forzoso que se pregunte: ¿Qué puede brindarnos la lógica para responder a la pregunta central de este trabajo?

Para que el lenguaje sea significativo es necesario que lo que se dice mediante él –la proposición y su sentido a través del pensamiento– tenga correspondencia en el mundo. Esto nos coloca no ya en un plano ontológico de la realidad, sino lógico. ¿En qué descansa que una proposición sea verdadera o falsa? ¿Cómo podemos saber que lo que decimos mediante el lenguaje tenga realmente carácter de verdad o de falsedad? Wittgenstein decía ya que: “su verdad o falsedad consiste en el acuerdo o desacuerdo de su sentido con la realidad.” (TLP 2.222) Si uno dice perro negro, siempre y cuando el objeto no es un perro negro, sino un gato café, entonces, se entiende que lo que dice el hablante mediante aquella proposición no corresponde: no hay conformidad de lenguaje con mundo; la representación que se hace es equívoca. No se puede decir perro negro ahí donde lo que hay es un gato café. Si se dice perro ahí donde hay un gato entonces el lenguaje deja de ser significativo, no corresponde la imagen con la proposición en que aparecen los nombres, los objetos. Por ello, para evitar los errores y la falta de correspondencia entre lenguaje y mundo y saber que precisamente de lo que se habla es lo que ocurre en la realidad, se tiene que “reconocer si la figura es verdadera o falsa, tenemos que compararla con la realidad.” (TLP 2.223)

Si la realidad no corresponde con el lenguaje, si la figura²⁷ no corresponde con los hechos, entonces no hay una comunión acertada entre lenguaje y mundo. Esta primera postura de Wittgenstein está vinculada con la referencia y la denotación (identificar el significado con

²⁷ Ya se ha explicado y desarrollado en este capítulo que Wittgenstein habla de proposición y figura como sinónimos.

la realidad objetiva, asignar un nombre a cada uno de los objetos a la realidad), así como también de la postura esencialista del lenguaje, la cual establece que el lenguaje sólo tiene una única función: la de representar el mundo.

Bien se ha establecido que para que el lenguaje sea significativo debe de comprenderse de nombres que sean usados en las proposiciones que adquieren un retrato del mundo, y en cuanto a la función de la lógica entre el entramado de lenguaje y mundo, funge de forma elemental para que se pueda entender el que nuestro lenguaje sea significativo. Esclarezcamos esta cuestión. Para ello nos sirve contundentemente esto que se ha escrito: “La concepción filosófica sobre la naturaleza de la relaciones entre el lenguaje y la realidad requiere no sólo el análisis del carácter de aquél, sino también la comprensión de lo que en realidad hay que nos permite hablar de ella”²⁸, es decir, que para entender que el lenguaje sea significativo no basta sólo con la relación entre mundo y lenguaje por sí solos, sino que hace falta un tercer elemento que funge de manera primordial: la lógica.

Para comprender de manera más adecuada lo referente a la función de la lógica dentro de la relación entre el lenguaje y el mundo, debemos de exponer aquello que Wittgenstein denominó: *forma lógica*. Para llegar a la cuestión de la forma lógica, el autor del *Tractatus*:

Distingue entre estructura figurativa, forma figurativa y relación figurativa. La estructura figurativa consiste en la disposición concreta de los elementos que componen la figura. El hecho de que puedan disponerse de ese modo es lo que permite la forma figurativa, mientras que la relación que une a la figura y lo figurado es la relación figurativa. Hay algo común a todas las figuras, sea cual sea su forma de figuración, y a todos los estados de cosas figurados: la forma lógica.²⁹

La *estructura figurativa* está dada en los *hechos* del mundo; la *forma figurativa* vendría a ser la *proposición*; y la *relación figurativa* entre las dos anteriores es la *forma lógica*. En este sentido se tiene que comenzar a entrever que la lógica será el elemento que podrá conjuntar lenguaje y mundo, y con ello, se pueda hablar así de significado.

Es necesario hablar de lógica y de forma lógica, porque al final, como dice Holthoefer: “sólo la captación de la forma lógica permite comprender la relación interna en que se encuentran la proposición y el hecho”³⁰, es decir, que, si la forma lógica permite comprender

²⁸J. Holthoefer., *El Tractatus de Wittgenstein: pensar, decir y mostrar* en Filosofía del lenguaje. Recuperado de: <https://es.scribd.com/document/61206853/Pensar-Y-Mostrar-Ludwig-Wittgenstein> p. 1.

²⁹*Ibíd.* p. 3.

³⁰*Ibíd.* p. 7.

la relación entre proposición y hecho, la lógica se encargará de comprender la relación entre mundo y lenguaje. La lógica, tal y como se ha mencionado desde el inicio de este nuevo apartado, es trascendental porque se atiene a las posibilidades, no a la realidad misma, además de que es la que establece los límites del mundo. Si bien, es la lógica la que se encarga de establecer los límites del mundo, ¿Qué le garantiza ésta, entonces, al lenguaje? Si establece los límites del mundo, por ende, debe también establecer los límites del lenguaje. De ahí que Wittgenstein profundice esto con lo que dice en *Tractatus* 2.18: “Lo que cualquier figura, sea cual fuere su forma, ha de tener en común con la realidad para poder siquiera –correcta o falsamente– figurarla, es la forma lógica, esto es, la forma de la realidad.”

La forma lógica antecede al lenguaje y su relación con el mundo. Y sin embargo, pese a que no dice nada del mundo, ni las proposiciones tautológicas tampoco agregan nada a éste, la lógica sí se encarga de dibujar los límites del mundo, y con ello de establecer los límites del lenguaje y de lo pensable. Cabe hablar, ahora, sólo del pensamiento por sí mismo dentro en el *Tractatus* para comprender cómo el lenguaje puede ser significativo.

Para exponer esta última parte es necesario empezar de lo más elemental a lo más complejo. Nos viene a la mente lo que Wittgenstein decía en 4: “El pensamiento es la proposición con sentido”; y recordemos que 1) sólo en la proposición, los nombres, los portadores de significado, adquieren su significado plenamente; se debe hacer uso de esos nombres en una proposición para que el significado se haga patente. Luego, 2) sólo en las proposiciones hay sentido, éstas son aquellas que pueden figurar los hechos que componen el mundo, y 3) que el lenguaje se representa el mundo mediante las proposiciones. Debemos preguntar, antes de proseguir: ¿Qué función tiene la lógica detrás de todos estos elementos: la proposición, la representación y la ontología del *Tractatus*? Pues bien, que la lógica es la que modela todo este entramado. Para empezar, es la que pone los límites del mundo y se detiene en las posibilidades del mismo. Y siendo así, por lo tanto, también es la que se encarga de definir los límites del lenguaje, y con ello, de lo pensable.

Wittgenstein establece una relación entre la lógica y el pensamiento cuando en 3 dice: “La figura lógica de los hechos es el pensamiento.” En el pensamiento es donde se manifiestan las proposiciones con sentido y además se hace patente el significado de los nombres dado su uso. En conclusión, se puede hablar de que el lenguaje sea significativo en la medida en que representa los hechos del mundo mediante las proposiciones dotadas de sentido mediante el pensamiento, el cual es la forma lógica de los hechos. Sobre este punto, ya como último, es

interesante observar la propuesta nueva que ha establecido Wittgenstein en el campo del pensamiento occidental, pues si bien la tradición filosófica había recorrido el camino en el que se le asignaba al mundo una imagen ontológica, cualquiera que ésta fuera, Wittgenstein por su parte, trata el mundo y con ello el lenguaje desde el punto de vista lógico. Tal como lo expreso él en la entrada del 4-8-1916 en su *Diario filosófico (1914-1916)*: “Sí, mi trabajo se ha extendido de los fundamentos de la lógica a la esencia del mundo.” (Wittgenstein, 1960)³¹ Es decir, que se puede hablar del lenguaje significativo en tanto que el lenguaje representa el mundo, y el mundo viene delimitado por la lógica. Por ello, en esta primera postura filosófica de Wittgenstein, se puede hablar del significado del lenguaje sólo desde la lógica.

2. La filosofía de las *Investigaciones filosóficas*

De momento se tiene sólo la postura del primer Wittgenstein. Ahora, la forma en que el segundo Wittgenstein atiende la significación del lenguaje es de suyo más compleja y rica en cuanto a concepciones nuevas que incluye se refiere. Para empezar, el segundo Wittgenstein no dará la misma importancia y centralidad a las posturas que refieren a la denotación y la referencia dentro del lenguaje; abandona la posición representacionista del lenguaje, y a la vez también rechaza su vieja postura ontológica que aparecía en el *Tractatus*. El segundo Wittgenstein al desprenderse de dichas cuestiones incluye una nueva visión sobre el significado dentro del lenguaje. El significado tiene ahora que ver con el uso de las palabras. Esto de entrada parece muy superficial, pero no se debe de comprender así, pues están en juego diversas cuestiones importantes de la segunda filosofía de Wittgenstein.

2.1 La importancia de los juegos del lenguaje

Entre las tantas cuestiones que se encuentran en la nueva visión del significado una esencial es la llamada: *juegos de lenguaje*. Es muy conocido el primer apartado con el que inician las *Investigaciones filosóficas*: la postura de Agustín en torno al lenguaje. Agustín decía que de pequeño él oía como los mayores nombraban las cosas y posteriormente se movían hacia ellas; las personas se entrenaban en ello y se movían después con naturalidad hacia las cosas que en el lenguaje se expresaba, pues encontraban en las cosas el signo –o el referente– de aquello que entonaban mediante palabras. Ahora bien, dice Wittgenstein encontrar en ello “una determinada figura de la esencia del lenguaje humano.”(IF §1) Es importante detenerse en esta

³¹ L. Wittgenstein., *Diario filosófico (1914-1916)* en Wittgenstein III, trad. Jacobo Muñoz Veiga, Madrid, Ed. Gredos, (2014). p. 102.

sentencia. Dice Wittgenstein que lo que escribe San Agustín en *Confesiones* (I, 8) es una determinada figura de la esencia del lenguaje humano. Preguntemos: ¿una determinada figura? ¿Acaso hay más? ¿Ésta sólo es una entre tantas? Esta determinada figura tiene que ver con que “las palabras del lenguaje nombran objetos.”(IF §1) Parece que sí, nombramos objetos mediante las palabras y nos movemos hacia ellos.

Con en el caso de los ejemplos que hemos puesto en el apartado anterior decíamos que mediante el lenguaje se emiten las palabras perro café, árbol alto, etcétera, y con ello sabemos que nos referimos a una parte de la realidad. Sin embargo, encuentra Wittgenstein que esta función no es la única que le corresponde al lenguaje. Entonces, ¿el lenguaje tiene tantas funciones? Sí. Aclaremos esto poco a poco. Si Wittgenstein se quedara con la postura agustiniana del lenguaje se estaría remitiendo a una especie de denotacionismo y de esencialismo: el lenguaje cumple como función el referirse a los objetos de la realidad, y esa es la única que tiene: es su esencia. Wittgenstein no rechaza que el lenguaje no cumpla esta función, sería una torpeza el suponer que no sea así, pues gracias a la referencia del lenguaje sobre los objetos podemos desarrollarnos y vivir en la forma en como lo hacemos normalmente. Imagínese, por ejemplo, sentados en la mesa a alguien que diga: pásame la sal por favor, y el otro, suponiendo a alguien que se encuentra al otro extremo de la mesa y tiene la sal cerca, debe saber qué es la sal y qué significa para poder cumplir la función de pasarle al otro la cosa que es solicitada. Con esta imagen se puede ver con claridad que el hecho de nombrar y referir objetos es una de las funciones del lenguaje, sin embargo, no es la única. Lo que sí rechaza Wittgenstein es que ésta sea la única función del lenguaje. El lenguaje no es algo establecido definitivamente que sirve para cumplir sólo una función única; el lenguaje es algo vivo que está en constante movimiento.

La única función del lenguaje no es el referirse a las cosas. Es más, no todas nuestras palabras de nuestro lenguaje tienen que corresponder con objetos de la realidad. Piénsese en palabras como ¡hola!, ¡adiós!, ¡ven! O ¡anda!, por ejemplo. Estas palabras en ningún sentido tienen una correspondencia con un objeto en la realidad. Así, no se puede hablar de lenguaje sólo en clave de denotación y referencia, pues el lenguaje cumple demás funciones y, las palabras del mismo lenguaje no corresponden todas a objetos. Para ya no afrontar dichas cuestiones de lenguaje, la denotacionista, la esencialista y demás, sino para superar éstas, Wittgenstein habla de juegos de lenguaje. El filósofo nos dice: “Llamaré también <<juegos de lenguaje>> al todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretejido.” (IF §7)

Wittgenstein en ningún momento establece una definición propia de los juegos de lenguaje; da una serie de ejemplos para comprender de qué van estos. No era su intención fundar una teoría compleja ni un armazón completo del lenguaje, busca mostrar que el lenguaje tiene diferentes usos y que hay tantos lenguajes así como tantas formas en las que los seres humanos los hablamos. Así, mediante el lenguaje mentimos, anhelamos, ordenamos, preguntamos, etcétera. No sólo nos referimos a los objetos.

Juegos de lenguaje es una importante noción del segundo Wittgenstein que sirve para entender en qué consiste el significado de las palabras. Ahora, la noción juegos de lenguaje tiene que ver con el sentido cotidiano del propio lenguaje, pues son tan múltiples los juegos de lenguaje que podemos dilucidar tantos como:

Dar órdenes y actuar siguiendo órdenes, describir un objeto por su apariencia o medidas, fabricar un objeto de acuerdo con una descripción (dibujo), relatar un suceso, hacer conjeturas sobre el suceso, formar y comprobar una hipótesis, presentar los resultados de un experimento mediante tablas y diagramas, inventar una historia; y leerla, actuar en teatro, cantar a coro, adivinar acertijos, hacer un chiste; contarlo. Resolver un problema de aritmética aplicada, traducir de un lenguaje a otro, suplicar, agradecer, maldecir, saludar, rezar. (IF §23)

Todos estos ejemplos que nos da Wittgenstein sobre los juegos de lenguaje son sólo algunos de los tantos juegos de lenguaje que se pueden presentar; podríamos pensar en muchos otros. Y con todo y esto, se puede pensar que hay algo que los emparenta: ¿Qué? Primero, resulta obvio que todos son diversas figuras que aparecen en el lenguaje; segundo, que todos éstos son actividades. Los juegos de lenguaje están unidos con las actividades que en él se llevan a cabo. Recuérdese que los juegos de lenguaje no son sólo el todo formado por el lenguaje, sino también a las acciones que con él se entretienen. Podríamos decir que a cada actividad le corresponde un juego de lenguaje.

Sin las actividades que desarrolla el ser humano, pensar en juegos de lenguaje sería casi imposible, sino que imposible. El lenguaje debe relacionarse, pues, con las actividades humanas; y la tarea de, por ejemplo, referirnos a los objetos mediante el uso de los nombres, es sólo una de las tantas funciones que tiene el lenguaje y que se pueden hacer con él. El establecer la correspondencia entre un objeto y una palabra es sólo uno de los tantos juegos de lenguaje, pues con el lenguaje también se puede mentir, prometer, proponer, por mencionar sólo algunas.

Estos juegos de lenguaje caracterizados ya por ser diversos, así como por entretrejerse en actividades, también tienen el carácter de adentrarse en el lenguaje cotidiano: “cuando hablo de lenguaje (palabra, oración, etcétera), tengo que hablar el lenguaje de cada día”(IF §120), es decir, que estos juegos de lenguaje no pueden salir del lenguaje cotidiano, pues las actividades con las que se entretrejen corresponden a actividades que se realizan con naturalidad, constancia y regularidad: actividades del día a día. Si se habla de juegos de lenguaje que fungen como las diversas modalidades del lenguaje cotidiano, se debe suponer que el lenguaje cotidiano es el que usamos para llevar nuestra vida común y corriente, la vida de los hombres. Con esto se incluye una noción más de vital importancia en el segundo Wittgenstein: *formas de vida*.

2.2 La importancia de la noción formas de vida

Las formas de vida como noción tardía en el pensamiento de Wittgenstein es uno de los elementos centrales de su nueva postura. ¿Qué entender por formas de vida? Siguiendo los postulados del hasta ahora Wittgenstein de las *Investigaciones*, se puede asumir que las formas de vida corresponden a las actividades que realiza el hombre; y ¿cómo son estas actividades? ¿Cómo se llevan a cabo? De forma colectiva. Es elemental señalar que estas actividades y juegos de lenguaje de los que ya se ha hablado tienen también el carácter de desarrollarse en colectividades, no en individualidades. Las formas de vida son colectivas porque son aquellas en las que se mueven los hombres en conjunto. Regresaremos a este punto más tarde. Por lo mientras atendamos la cuestión de formas de vida en su carácter más básico.

Se pregunta ¿es óptimo pensar en formas de vida como aquellas actividades en las que se mueve el hombre? ¿Por qué no pensar las formas de vida en un carácter biológico, antropológico, económico, político? Bien todas estas podrían entrar, pero de lo que se trata es de algo muy primitivo, de lo que hace el hombre en su cualidad más sencilla: actuar. Ya después vendrán cuestiones políticas, económicas o antropológicas, etcétera. Lo importante es pensar en estas, de entrada, como simples actividades cotidianas, rutinarias: las del día a día. No es erróneo pensar las formas de vida como las actividades que desarrolla el hombre, pues Wittgenstein nos da pautas para pensar en ello cuando expresa: “E imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida.” (IF §19) Si dice aquí que imaginar un lenguaje tiene que ver con una forma de vida, y si ya anteriormente se había mencionado que los juegos de lenguaje correspondían al entretrejido con las actividades, se puede bien pensar que formas de vida corresponde con las actividades; se emparentan las formas de vida con las actividades.

Ahora bien, lo que se ha expuesto hasta ahora de la nueva filosofía de Wittgenstein: juegos de lenguaje y formas de vida, bien se puede plantear la pregunta: ¿cómo dichas nociones nos ayudan a comprender que un lenguaje sea significativo? De entrada, se puede tener una respuesta un tanto laxa que no daría por completo con una argumentación bien concreta. De momento sólo se puede decir que, si hay tantos juegos de lenguaje como formas de vida, entonces tenemos que el lenguaje no posee una única esencia, sino lenguajes heterogéneos o múltiples, posee juegos de lenguaje. Por ello no se puede pensar ya en lenguaje significativo como el que sólo corresponde con el nombre, es decir, con el nombrar los objetos y que esto corresponda con la realidad al ser usados en una proposición. Ya no es posible esto, pues esa tarea del lenguaje, una de las tantas que tiene, la de nombrar objetos, sólo es una entre el gran entramado del mismo. Así, la antigua concepción de significado wittgensteniana queda obsoleta y ya no tiene sentido ni siquiera volver a pensar en dichos términos. Si ya se sabe que el lenguaje no posee un sentido esencialista, sino diverso, entonces la cuestión del significado se tiene que plantear en un tono diferente.

2.3 El significado como uso

Wittgenstein dice en las *Investigaciones Filosóficas*: “el significado de una palabra es su uso en el lenguaje.” (IF §43) ¿Qué se quiere decir con estas palabras? ¿establece una diferencia notable en todo lo que se ha trabajado en la primera parte de este capítulo? En principio hay que señalar que lo que se ha trabajado sobre la noción de juegos de lenguaje funge aquí de manera considerable, pues se trata –aunque el propio Wittgenstein no lo diga de forma explícita– de hablar de juegos de lenguaje y no de una visión puramente esencialista del lenguaje. Entonces, podríamos decir apoyándonos con las palabras de Wittgenstein que: el significado de una palabra se determina a partir de su uso en los “juegos de lenguaje”. Como quiera que sea, hablar de lenguaje o de juegos de lenguaje, lo que tiene realmente propósito es hablar sobre la cuestión del uso.

El *uso* es una de las partes importantes en la nueva postura que incluye Wittgenstein en sus concepciones de las *Investigaciones*, y como se ha señalado, tiene una relación fuerte con el significado. La nueva postura del significado tiene que ver en cómo aparecen las palabras dentro de un juego de lenguaje. Ahora, la distinción es que si en el *Tractatus* el significado de los nombres que aparecían en una proposición tenía que ver únicamente en cuanto a que había una relación de mundo y lenguaje en la cual se jugaban la referencia y la representación, en las *Investigaciones* esos elementos ya no aplican. Las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein

asumen una postura más extensa del significado; se trata de cómo son usadas las palabras en los diversos y distintos juegos de lenguaje y en dicho uso encontrar el significado que poseen las palabras. Es decir, que el significado puede moverse dependiendo de en los juegos de lenguaje en que aparece; el significado no es, por lo tanto, algo fijo, definido o inamovible.

Pongamos un ejemplo que sirva para aclarar lo dicho. Voy por la calle con un par de amigos y de pronto nos topamos con un conocido, al que no tolero por distintas razones, se acerca, nos saluda y nos presume sus proyectos, nos dice que estudia en una Universidad privada, etcétera. Mis amigos y yo prestamos atención, lo escuchamos y después de la charla nos retiramos mientras el prosigue con su camino. Después de que veo que se aleja digo yo: ¡Qué hombre tan inteligente!” a lo cual mis amigos responden con risas y carcajadas. ¿Cómo aparece aquí el significado de la palabra inteligente? En este caso aparece en su uso mostrando una actitud de burla. Y, no obstante, la misma palabra, inteligente puede aparecer en otros casos distintos como al decir: mi abuelo fue muy inteligente de joven, pues amasó una enorme fortuna, o al decirle a una mujer: eres bella e inteligente. Se puede ver que en estos casos la palabra inteligente aparece de forma distinta, se usa de forma diferente: en la primera aparece en el sentido de respeto o admiración y, por ello, con la palabra inteligente intento mostrar esa admiración hacia cierto hombre; en el segundo puede entenderse que la palabra inteligente aparece en el sentido referido a cuestiones normales de nuestra vida como el caso de que se le diga a una mujer que es inteligente –siendo así o no– por el simple de hecho de querer ligarla y de hacerla sentirse bien o alagada en una charla.

Como se puede ver, en los ejemplos anteriores, la palabra inteligente no corresponde con que mediante ella tenga que aparecer en la realidad algo que es precisamente inteligente o alguien con esa cualidad. La palabra inteligente aparece en su uso para expresar burla, admiración o coqueteo. Esto quiere decir que no aparecen únicamente un tipo de oraciones o de frases que se puedan estructurar con una única función de las palabras. La palabra inteligente se usa no sólo para referirse a una persona que cumpla con esa cualidad, sino que se usa para burlarse, ligar, admirar, etcétera. Así pues, el significado de las palabras no se agota a un caso en específico o a determinadas oraciones y funciones; el significado se puede modelar y cambiar en los distintos juegos de lenguaje en que aparecen las palabras.

2.4 Seguir una regla

Para Wittgenstein el significado no tiene que ver únicamente con el vínculo entre el nombre y el objeto y la correspondencia con el lenguaje mediante la proposición; el significado ahora se establece atendiendo al uso de las palabras en los diversos juegos de lenguaje en los que aparecen. Empero, teniendo estas cuestiones ya un tanto esbozadas, es óptimo preguntar antes de proseguir: ¿Qué es lo que permite que los juegos de lenguaje tengan el sentido necesario para poder ser jugado por los hablantes y con ello comprender el significado de las palabras? Para dar respuesta a esto es necesario abordar una cuestión más que aparece en el pensamiento tardío de Wittgenstein: la noción de *seguir una regla*.

En las *Investigaciones filosóficas* Wittgenstein habla del lenguaje como una herramienta que nos sirve para diversas cosas; por lo mismo pone en palabras lo siguiente: “Entender un lenguaje significa dominar una técnica.” (IF §199) Se alcanza a entrever la nueva postura del lenguaje en tanto herramienta, pues al igual que con las herramientas diversas como un martillo, un cerrojo, una ménsula, podemos colocar cuadros, colocar repisas, etcétera, es decir, hacer algo, así pasa con el lenguaje, es una herramienta que nos posibilita dominar una técnica para con ello hacer multiplicidad de cosas como maldecir, contar, confesar o insultar. La cuestión que nos viene de pronto es esta: ¿Cómo se aprende una técnica en el sentido lingüístico para así entender que se dice mediante los juegos de lenguaje o el lenguaje mismo? Para responder a ello tenemos que remitirnos a una noción que aparece en el segundo Wittgenstein: el *adiestramiento*.

Dicha noción aparece en los primeros apartados de las *Investigaciones* al momento en que Wittgenstein establece que: “El aprendizaje del lenguaje no es aquí una explicación, sino un adiestramiento.” (IF §5) Es decir, que aprendemos a usar las palabras en determinados juegos del lenguaje por un adiestramiento en el que nos vemos inmersos. Antes de proseguir cabe preguntar ¿cómo es que se da este adiestramiento? El adiestramiento cumple con la caracterización de darse socialmente en un grupo de hablantes y no por la propia tarea individualista del sujeto. Los hablantes que aparecen en los ejemplos anteriores funcionan aquí como los elementos que posibilitan el que se entienda un primer acercamiento de lo que va la cuestión de seguir una regla. Atendamos sólo el primer ejemplo que pusimos: voy con mis amigos por la calle y nos sale al encuentro un conocido que detesto, platicamos brevemente con él y después de separarnos profeso: ¡Qué hombre tan inteligente!, a lo cual mis amigos responden con risas y burlas. El que mis amigos reaccionen con burlas y risas al momento de que yo profeso: “¡Qué hombre tan inteligente!” sobre el hombre al que no tolero, delata ya que

los juegos de lenguaje se desarrollan de forma colectiva, pues está involucrada la presencia de otros. Lo esencial de esta noción de adiestramiento es que ésta es una parte imprescindible al momento de hacer uso de las palabras en determinados juegos de lenguaje, pues si hubiera una ausencia de ésta, ciertas expresiones, frases u oraciones no serían comprensibles entre los hablantes. Si previamente nosotros (mis amigos y yo) no nos hubiéramos vistos involucrados –por el adiestramiento– en el caso de pronunciar la palabra inteligente en el sentido de burla, no podríamos profesar risas ni carcajadas. Pero dado que ya hemos sido adiestrados por nuestras relaciones con los demás hablantes, podemos comprender que la palabra inteligente usada en ese caso denota burla.

El tema del adiestramiento que ha sido tratada recientemente brinda suficiente material para comprender con mayor precisión la cuestión de seguir una regla, pues gracias al adiestramiento en el que nos hemos visto inmersos con anterioridad es como se puede definir una conducta en los hablantes al hacer uso de las palabras en el lenguaje. La cuestión de seguir una regla va precisamente de eso, de que los hablantes pueden seguir una regla porque ya han sido adiestrados previamente en ciertas actividades sociales. Así yo puedo profesar la palabra inteligente para mostrar respeto o admiración sobre la fortuna que amasó mi abuelo en un pasado: alguien con anterioridad (mis padres), por ejemplo, me han dicho que aprenda a respetar a mis abuelos, y al entonar la palabra inteligente quiero mostrar ese respeto hacia él, o también puede el caso de que haya estado en conversaciones donde se dice que los hombres de grandes fortunas son personas inteligentes; y con ese tipo de adiestramiento una persona puede así profesar la palabra inteligente en el juego del lenguaje de la admiración o el respeto.

Dice Wittgenstein que: “Una regla está ahí como un indicador de caminos” (IF §85); esto es que seguir una regla es como seguir un indicador de caminos. Para comprender mejor que se quiere decir con eso de un indicador de caminos remitámonos a lo que profesa el propio filósofo en secciones más adelante: “he indicado también que alguien se guía por un indicador de caminos solamente en la medida en que haya un uso estable, una costumbre.”(IF §198) Esto es que, entonces, se puede seguir una regla sólo en tanto que las reglas son estables y que por dicha estabilidad los hablantes pueden seguirlas y entenderlas. Ahora, para saber que dichas reglas son estables y que pueden seguirse viene ya determinado con anterioridad por el adiestramiento que los hablantes tenemos en ellas. Si yo no supiera que al decir que alguien es inteligente con pretensiones de burla, no lo haría, pero dado que sé que al pronunciar esa palabra en esa circunstancia puede ocasionar burla debido a que mis amigos saben ya

previamente de su uso en ese contexto. Sé de antemano que ocasionará risas porque eso ha tenido estabilidad en casos pasados que he presenciado; además de que he sido adiestrado ya en eso.

2.5 Conclusiones a partir de las *Investigaciones filosóficas*

A partir de las nociones que se han trabajado hasta este punto en lo referente a la última de Wittgenstein, nuestra pretensión es responder a esta pregunta: ¿cómo es posible que nuestro lenguaje sea significativo? Si bien lo que se abordó respecto del *Tractatus* consistió en mostrar que el lenguaje es significativo desde el punto de vista en que la lógica establece los límites del mundo, y con ello, los límites del lenguaje, es decir, que nuestro lenguaje es significativo si lo que se dice mediante el lenguaje no rebasa o pretende superar las fronteras que pone la lógica. En aquel aspecto se podía ver que nuestro lenguaje es significativo si se inscribe y se mira desde el aspecto de la lógica.

Pues bien, dicha visión sobre el significado del lenguaje ha cambiado, en las *Investigaciones filosóficas* ya no ocurre eso. Nuestro lenguaje es significativo en tanto que las palabras aparecen en los juegos del lenguaje; y desde esta perspectiva, se puede hablar que el significado no es algo estático delimitado por algo, como lo puede ser por la lógica, sino que el significado es algo dinámico, algo que puede variar y cambiar dependiendo de cómo aparezcan usadas las palabras en los distintos juegos de lenguaje. Esto es, en tanto que ya no se habla de límites dentro del lenguaje por la ausencia de la lógica, el significado no puede ser tampoco delimitado, sino que se pueden tener diversos modos de significar las palabras dependiendo del uso que hagan con ellas los hablantes sociales.

Ahora bien, que se diga que el significado no es estático, sino algo dinámico que puede variar conforme los usos que se hagan de las palabras, corresponde señalar que el lenguaje puede ser significativo desde los diversos juegos de lenguaje; sin embargo, esto no quiere decir que ya cualquier juego o pretensión de juego nuevo que cree alguien es significativo. ¿Por qué es así? ¿No se dice, acaso, que el lenguaje puede ser significativo desde los distintos juegos de lenguaje? Bien, es así: el significado del lenguaje cambia y es válido en los distintos juegos de lenguaje, pero no se puede ser el caso de que cualquier sujeto –individual– se cree sus propias palabras y les dé las significaciones que él quiere o cree óptimas.

La cuestión del significado en las *Investigaciones* si bien depende de los juegos de lenguaje, también depende de las formas de vida. Nuestro lenguaje no puede ser significativo si no nos inscribimos en ciertos tipos de prácticas y acciones que sean compartidas y sociales. Por eso, el lenguaje de un sujeto individual no podría adquirir significado, ya que, le podríamos preguntar: ¿en dónde son usadas las palabras que dices? ¿Quiénes además de ti hacen uso de ellas? El autor que pretende crear un lenguaje significativo no tendría manera de responder, ya que, encontraría sus palabras como propias y no como compartidas.

Se ha dicho que: “una investigación filosófica acerca de la naturaleza del lenguaje pensará el Wittgenstein de la época tardía, debe desarrollarse teniendo a la vista la enorme variedad de situaciones en las que los seres humanos lo usamos”³², es decir, que desde esta postura se puede entrever que el que nuestro lenguaje sea significativo depende de los distintos usos que hagamos de él por la variedad de formas de vida en las que los hombres participamos. Pero es esto también: son juegos de lenguaje y formas de vida compartidas, no privadas o individuales. Desde el primer Wittgenstein, el del *Tractatus*, podemos pensar bien en un lenguaje significativo individual, pues recuérdese que para el pensador del *Tractatus*: “el sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo” (TLP 5.632), esto es, que mientras dicho sujeto haga uso adecuado de la lógica y no viole sus fronteras, lo que diga puede tener significación no importando si los demás comparten eso o no. Pero bien, esto no es así en el pensamiento tardío; para el Wittgenstein de las *Investigaciones*, no hay la posibilidad de la existencia de un sujeto, ni se podría pensar mucho menos en el sujeto como límite del mundo y como no perteneciente del mundo. Lo que hay en el segundo Wittgenstein son hombres que comparten formas de vida y con ello juegos de lenguaje. Son los hombres los que sí pertenecen al mundo y a la vida, y en ésta encuentran relaciones con los otros, relaciones prácticas que los posibilita entrar en un uso de lenguaje.

También es importante señalar que debido a la necesidad de las formas de vida y los juegos de lenguaje para hablar del lenguaje significativo, es igual de menesteroso hacer la mención de la normatividad de las reglas. Si bien el lenguaje es algo compartido, éste también debe ser regulado por las reglas para así no violar lo que se establece y se dice entre los agentes sociales que hacen uso de él. Así pues: “el lenguaje, como los juegos, es una actividad reglada, es decir, una actividad guiada por reglas”³³; esto de antemano también advierte que dichas

³² D. Pineda., La filosofía del lenguaje del último Wittgenstein (i): el argumento contra la posibilidad de un lenguaje privado. Recuperado de: <http://www.ub.edu/filosofia-del-llenguatge/dossiers/TEMA09-CAST.pdf> p. 3.

³³ *Ibid.* p. 5.

reglas aparecen dentro de la comunidad lingüística, y por ello mismo, tampoco se podría hablar de un lenguaje significativo desde el punto de vista de una interioridad subjetiva, pues éste no tendría que seguir ninguna regla, y bien podría decir lo que fuera sin ningún tipo de normatividad. No se puede, entonces, hablar de un lenguaje significativo individual, sino que el lenguaje sólo es significativo desde que es compartido por una comunidad lingüística.

Ahora, estos elementos nos permiten comprender que la importancia del significado del lenguaje no es sólo lógica, sino práctica; esto quiere decir, que, para poder hablar de un lenguaje significativo, lo que importa en última instancia son las actividades compartidas por los hombres. Podemos aclarar esto con las palabras siguientes: “el lenguaje adquiere su significado en cuanto que la actividad lingüística se entrelaza con la praxis vital humana.”³⁴ (Arregui, 1984) Estas palabras además de aclaratorias son por igual importantes debido a que nos muestran que el lenguaje es significativo sólo desde que éste se enlaza con las prácticas humanas, con las actividades humanas. Por eso hablamos no sólo de la necesidad de los juegos de lenguaje, sino también de las formas de vida. Y con esto gustamos concluir lo siguiente:

- 1) La convención del lenguaje en el Wittgenstein tardío señala que éste es significativo sólo si se considera que es compartido por un público y se manifiesta en un aspecto social.
- 2) A diferencia del *Tractatus*, donde el lenguaje era significativo desde la lógica, en las *Investigaciones filosóficas* el significado en el lenguaje depende de la praxis humana.
- 3) Es necesario hablar de las nociones: juegos de lenguaje, formas de vida y la normatividad para entender la posibilidad del lenguaje significativo.
- 4) El significado no es algo único y estable, sino que es variable y movable.

³⁴ J. Arregui., *Acción y sentido en Wittgenstein*, España, Ediciones Universidad de Navarra, (1984). p. 128.

Capítulo 2

Juegos de lenguaje

En el primer capítulo de esta investigación se ha realizado una exposición de los principales postulados de las dos obras principales de Wittgenstein: el *Tractatus* y las *Investigaciones*; esto con el fin de que a través de dichos postulados se pueda entender la cuestión sobre el significado –uno de los principales puntos a tratar en filosofía del lenguaje–. Ahora bien, lo que se desarrolló en dicho capítulo nos permitirá tener criterios sobre lo que se expondrá en este segundo capítulo. Si bien se abordó la cuestión de los juegos de lenguaje en el anterior capítulo, dicho tratamiento sobre el tema fungió simplemente como uno de los elementos que nos ayudarían a responder a la pregunta sobre el significado del lenguaje en el segundo Wittgenstein. Sin embargo, en este segundo capítulo dicho tema, los juegos del lenguaje, se tocará con mayor precisión y análisis para que funja como una de las piezas esenciales para así dar respuesta a nuestra pregunta de tesis: ¿existen en el pensamiento del llamado segundo Wittgenstein elementos que nos permitan afirmar que su nueva concepción sobre el lenguaje tiene características propias de las tesis pragmatistas? Dicho esto, nuestro objetivo en el presente capítulo es abordar de lleno la noción de los juegos de lenguaje dado que es considerada, según nuestro criterio, como una de las principales fuentes del segundo Wittgenstein que efectivamente nos llevaría a señalar que hay ciertos elementos pragmatistas en su nuevo modo de pensar.

Para cumplir nuestro propósito, este capítulo se enfocará primeramente en una exposición de los *juegos de lenguaje*, entendida ésta como una noción de bordes indefinidos; después se abordarán las cuestiones referentes a los parecidos de familia y cómo mediante ésta se ataca la concepción esencialista del lenguaje; posteriormente nos detendremos en la parte que corresponde al significado como uso y en el tema de seguir una regla para mostrar que es erróneo hablar de lenguajes y significados privados y así, mediante esto, mostrar que el lenguaje es de índole social. Finalmente se construirá una conclusión que conjunte cada uno de los puntos señalados para así tener una primera respuesta a nuestra pregunta de tesis.

2.1 Juegos de lenguaje: un concepto de bordes indefinidos

Empezamos este apartado con esta pregunta: ¿cómo disponerse a hablar sobre los juegos de lenguaje, siendo ésta una noción que no parece tener una definición precisa en la obra de Wittgenstein? Dicha problemática surge en el momento que Wittgenstein dice esto: “Hablas de todos los juegos de lenguaje posibles, pero no has dicho en ninguna parte qué es lo esencial

de un juego de lenguaje y, por tanto, del lenguaje. Qué es común a todos esos procesos y los convierte en lenguaje, o en partes del lenguaje.” (IF §65) El filósofo austriaco parece aceptar que no ha dado ninguna definición o terminología sobre los juegos de lenguaje. Podríamos decir, no ha teorizado en absoluto sobre ella; simplemente ha hablado de ellos.

Wittgenstein no establece una determinación sobre la noción de juegos de lenguaje; no ha teorizado sobre ella ni le ha dado un término propio. Y si sucede eso ¿podría pensarse que hay un sinsentido, que son palabras vacías dado la falta de una terminología precisa? Recuérdese que una de las molestias de Wittgenstein era preguntar por la *esencia*. Para él preguntar por la esencia, detenerse en ella sería regresar a los confines de la *metafísica*. Pues bien, al no dar una definición sobre lo qué son los juegos de lenguaje, parece que la esencia se ve desvanecida; y bien puede pensarse que es precisamente lo que quería Wittgenstein. Entonces, siguiendo esto parecen cobrar validez estas palabras: “We are not to think of language-games as the “essence of language.” (Le Roy Finch, 1977)³⁵

Si no se procede a pensar los juegos de lenguaje como esencia, es decir, que no hay fundamentos ni principios sobre éstos, ¿qué nos queda esperar de ellos? Para dar una respuesta tenemos estas palabras de Wittgenstein evocadas en una de sus obras m: “Has de tener presente que el juego de lenguaje es, por decirlo de algún modo, algo imprevisible. Quiero decir: no está fundamentado. No es razonable (ni irracional). Está allí –como nuestra vida.”³⁶ (Wittgenstein, 1969) Y dado que está allí como nuestra vida, se nos advierte: “¡Considera el juego de lenguaje como lo *primario*!” (IF §656)

Considerando los juegos de lenguaje como lo primario; y anteponiéndolo a una esencia, definición o fundamentación del propio lenguaje, ¿cómo debemos ver entonces al lenguaje? Resultan interesantes algunas palabras que se han dicho con anterioridad: “Wittgenstein states that he is interested in language as a phenomenon and not as a means to a particular end”³⁷, las cuales parecen no errar en ningún sentido, pues el propio Wittgenstein deja mostrarlas cuando dice: “Nuestro error es buscar una explicación allí donde deberíamos ver los hechos como ‘protofenómenos’. Es decir, donde deberíamos decir: *éste es el juego de lenguaje que se está jugando.*” (IF §654) Esto es, que debe verse el lenguaje como un fenómeno más que acontece

³⁵ H. Le Roy Finch., *Wittgenstein –the later philosophy: An exposition of the “Philosophical Investigations”*, Humanities Press, USA, (1977). p. 70.

³⁶L. Wittgenstein., *Sobre la certeza* [Trad. de Josep Lluís Prades y Vicent Raga], Ed. Gredos, Madrid, (2014). p. 313. Para el resto de las citas de esta obra me dedicaré a señalar únicamente el parágrafo, por lo cual no me remitiré a colocar más referencias.

³⁷ H. Le Roy Finch., *op. cit.*, p. 77.

en nuestra vida, así como el salir del sol o el crecer de las plantas, es decir, como algo dado: lo dado. No debe buscarse, pues, una explicación ahí donde todo se muestra. En la vida se muestra el lenguaje y eso se constata a través de los diversos usos con los que el ser humano se mueve con naturalidad y regularidad.

Y sólo podemos llegar a ver al lenguaje como juegos de lenguaje y como un fenómeno más en tanto que sólo dispongamos de la mirada y no del pensamiento –o de la explicación–: “¡No pienses, sino mira!” [IF §66] Debemos mirar al lenguaje como lo que es, como un fenómeno más que aparece en nuestras vidas, y por ello mismo, a los juegos de lenguaje se les tiene que ver simplemente como eso, como fenómenos que circundan nuestra vida diaria: “Language-games are not part of any theory about language but are *one way of looking at language as a phenomenon*.”³⁸

Ahora bien, respecto de esto, de ver al lenguaje no como una esencia, sino como un fenómeno más que circunda en nuestras vidas, nos permite por lo mismo mirarlo en una multiplicidad de aspectos, y por ello, tenemos que decir de él, del lenguaje, que: “es un nombre colectivo, sin una definición precisa y única, que engloba todos los posibles juegos lingüísticos.”³⁹ (Reguera, 2002) Esto es importante para el pensamiento del último Wittgenstein, pues uno de los ejes centrales es que el lenguaje es una multiplicidad de lenguajes, o siendo más fieles, una multiplicidad de juegos de lenguaje. Y si el lenguaje es una multiplicidad es porque el fenómeno del lenguaje se tiene que ver de forma múltiple, ya que: “sólo es posible interesarse por un fenómeno en una variedad de maneras.” (IF §108)

No existe “el lenguaje”, sino una multitud de juegos de lenguaje, y para reforzar su punto de vista, Wittgenstein hace ver que tampoco hay nada que pueda ser llamado ‘El Juego’⁴⁰ (Tomasini, 2003); e incluso para reafirmar y dar más peso a la ausencia de una definición o esencia del lenguaje, el filósofo austriaco establece lo siguiente: “Para nosotros el lenguaje no se define como una institución que cumple con un propósito determinado. No, para nosotros, más bien <<el lenguaje>> es un nombre colectivo”⁴¹ (Wittgenstein, 1967); entendiendo por esa colectividad la multiplicidad de juegos de lenguaje. Así pues, el lenguaje no “sirve para un propósito esencial. El lenguaje no es una herramienta que sirve para un propósito, sino una

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ I. Reguera, *Ludwig Wittgenstein. Un ensayo a su costa*, EDAF, Madrid, (2002). pp. 247-248.

⁴⁰ A. Tomasini., *El pensamiento del último Wittgenstein*, Ed: Edere, Ciudad de México, (2003). pp. 33-34.

⁴¹ L. Wittgenstein., *Zettel* [trad. de Octavio Castro y Carlos Ulises Moulines], Ed. Gredos, Madrid, (2014). p. 401. Para el resto de las citas de esta obra me dedicaré a señalar únicamente el párrafo, por lo cual no me remitiré a colocar más referencias.

colección de herramientas que sirven para una variedad de propósitos”⁴² (Fann, 1969) que permiten así a los hablantes desarrollar, por igual, una variedad de actividades.

Con todo lo hasta ahora expuesto podemos decir que la noción de juegos de lenguaje no es definible dado que carece de bordes o límites establecidos; además de que con ello nos trasladamos al punto en que no se piensa al lenguaje como una esencia y representación, sino como una herramienta que nos sirve para una multiplicidad de propósitos: contar un chiste, hacer una hipótesis, cantar en coro, etc..., es decir, que en última instancia el lenguaje no posee aquella esencia agustiniana en la cual se pensaba al lenguaje como la capacidad única de nombrar, pues el lenguaje viene a ser un fenómeno más de entre aquellos que se manifiestan en nuestra vida. Lenguaje y “juegos de lenguaje” desde esta nueva óptica wittgensteniana no tienen esencia, son fenómenos que simplemente acontecen en nuestra vida; son *lo dado* a los cuales hay que mirar y no pensar, reflexionar o explicar.

Ahora bien, si de la noción de juegos de lenguaje entendemos que: “el lenguaje no es nada concreto, definible, delimitable, es decir, descriptible como un todo”⁴³ –que no hay una esencia de él– es forzoso que establezcamos la pregunta: ¿qué hay en éstos que nos permita hablar de los mismos en cuanto a sus comparaciones, diferencias, propósitos, utilidades y demás? Para responder a esta pregunta nos servimos de las palabras de Tomasini: “Wittgenstein descubre que lo que realmente existe es una red de actividades unidas entre sí a la manera en que se parecen unos a otros los miembros de una familia. Son estos parecidos de familia los que nos permiten utilizar la misma palabra para referirnos a todos ellos.”⁴⁴ Estas palabras parecen concordar de manera sumamente precisa con aquello que Wittgenstein dijo ya una vez:

Nuestros claros y simples juegos de lenguaje no son estudios preparatorios para una futura reglamentación del lenguaje [...] Los juegos del lenguaje están más bien ahí como objetos de comparación que deben arrojar luz sobre las condiciones de nuestro lenguaje por vía de semejanza y desemejanza. (IF §130)

2.2 Los parecidos de familia como contrapartida de la filosofía

La noción de *parecidos de familia* es una de las más importantes que aparecen en las *Investigaciones filosóficas*. Es mencionada unas cuantas veces en dicha obra y el autor no da una definición de ella, mismo que ha llevado a variedad de autores a entenderla o interpretarla

⁴² K. Fann., *El concepto de filosofía en Wittgenstein* [Trad. de Miguel Ángel Beltrán], Tecnos, Madrid, (2003). p. 92.

⁴³ I. Reguera., *op. cit.*, p. 244.

⁴⁴ A. Tomasini., *op. cit.*, p. 34.

de distintas formas. Pensemos en autores, por ejemplo, como Renford Bambrough que piensa que mediante dicha noción Wittgenstein resuelve el problema y conflicto de los universales traído desde la Edad Media y disputado por realistas y nominalistas⁴⁵; está también el caso de Haig Khatchadourian que se dedica a jugar con la cuestión de los nombres y objetos a través del análisis de los parecidos de familia.⁴⁶

Así como estos casos, sólo por mencionar algunos, existen una infinidad de propuestas, ya sea de carácter interpretativo, analítico, propositivo y demás en torno a la noción de parecidos de familia. Con todo, lo que nosotros desarrollaremos radicará en ver como mediante dicha noción muchos de los marcos conceptuales y esquemáticos en los que la filosofía se ha apoyado sufren, de alguna forma, un fuerte golpe.

Dicha noción aparece por primera vez en el apartado 65 de las *Investigaciones filosóficas*:

Aquí topamos con la gran cuestión que yace tras todas estas consideraciones.— Pues podría objetarse ahora: “¡Tú cortas por lo fácil! Hablas de todos los juegos de lenguaje posibles, pero no has dicho en ninguna parte qué es lo esencial de un juego de lenguaje y, por tanto, del lenguaje. Qué es común a todos esos procesos y los convierte en lenguaje, o en partes del lenguaje. Te ahorras, pues, justamente la parte de la investigación que te ha dado en su tiempo los mayores quebraderos de cabeza, a saber, la tocante a la *forma general de la proposición* y del lenguaje.” Y eso es verdad.— En vez de indicar algo que sea común a todo lo que llamamos lenguaje, digo que no hay nada en absoluto común a estos fenómenos por lo cual empleamos la misma palabra para todos, —sino que están *emparentados* entre sí de muchas maneras diferentes. Y a causa de este parentesco, o de estos parentescos, los llamamos a todos «lenguaje». Intentaré aclarar esto. (IF §65)

De entrada, parecería que Wittgenstein nos dará una explicación o una definición de lo que quiere decir por parecidos de familia, pero al igual que con los juegos de lenguaje esto no sucede. Lo que el autor hace es simplemente hablar sobre un *fenómeno* —en este caso el del juego— y su multiplicidad para que se pueda así comprender o, al menos, tener más cercanía sobre esta noción. Así expone el fenómeno del juego dentro de los parecidos de familia:

Considera, por ejemplo, los procesos que llamamos «juegos». Me refiero a juegos de tablero, juegos de cartas, juegos de pelota, juegos de lucha, etc. ¿Qué hay común a todos ellos? — No digas: «*Tiene que haber algo común a ellos o no los llamaríamos 'juegos'*» — sino *mira* si hay algo común a todos ellos.— Pues si los miras no verás por cierto algo que sea común a *todos*, sino que verás semejanzas, parentescos y por cierto toda una serie de ellos. Como se ha dicho: ¡no pienses, sino mira! Mira, por ejemplo, los juegos de tablero con sus variados parentescos. Pasa ahora a los juegos de cartas: aquí encuentras muchas

⁴⁵Cfr. B. Renford., “*Universals and family resemblances*” in *Modern studies in philosophy. Wittgenstein. The Philosophical Investigations* [Edited by George Pitcher], Macmillan, Great Britain, (1968), pp. 185-204.

⁴⁶Cfr. K. Haig., “*Common names and “family resemblances”*” in *Modern studies in philosophy. Wittgenstein. The Philosophical Investigations* [Edited by George Pitcher], Macmillan, Great Britain, (1968), pp. 205-230.

correspondencias con la primera clase, pero desaparecen muchos rasgos comunes y se presentan otros. Si ahora pasamos a los juegos de pelota, continúan manteniéndose varias cosas comunes, pero muchas se pierden.– ¿Son todos ellos ‘*entretenidos*’! Compara el ajedrez con el tres en raya. ¿O hay siempre un ganar y perder, o una competición entre los jugadores? Piensa en los solitarios. En los juegos de pelota hay ganar y perder; pero cuando un niño lanza la pelota a la pared y la recoge de nuevo, ese rasgo ha desaparecido. Mira qué papel juegan la habilidad y la suerte. Y cuán distinta es la habilidad en el ajedrez y la habilidad en el tenis. Piensa ahora en los juegos de corro: Aquí hay el elemento del entretenimiento, pero ¡cuántos de los otros rasgos característicos han desaparecido! Y podemos recorrer así los muchos otros grupos de juegos. Podemos ver cómo los parecidos surgen y desaparecen. Y el resultado de este examen reza así: Vemos una complicada red de parecidos que se superponen y entrecruzan. Parecidos a gran escala y de detalle. (IF §66)

Podemos entender muy bien cómo se dedica Wittgenstein a *mirar* la multiplicidad de lo que ocurre en un fenómeno. En este caso el fenómeno del juego es mirado desde distintos puntos: el entretenimiento, el azar, el ganar y el perder en los mismos, etcétera. Ahora bien, lo interesante es señalar que hay cosas que en unos aparecen y se mantienen, y en otros desaparecen; unos juegos comparten ciertas cosas con otros y difieren con otros en otras más. Sin embargo, una vez expuesto estos primeros acercamientos a la noción de parecidos de familia se deben plantear las siguientes interrogantes: ¿qué relevancia tiene incluir esta nueva noción en la presente investigación? así como ¿qué relación tienen los parecidos de familia con los juegos de lenguaje? Antes de intentar dar respuesta a estas cuestiones conviene citar un apartado más de las *Investigaciones*:

No puedo caracterizar mejor esos parecidos que con la expresión «parecidos de familia»; pues es así como se superponen y entrecruzan los diversos parecidos que se dan entre los miembros de una familia: estatura, facciones, color de los ojos, andares, temperamento, etcétera, etcétera –Y diré: los 'juegos' componen una familia. (IF §67)

Intentando responder a nuestra primera cuestión respondemos que la relevancia de la noción de los parecidos de familia nos permitirá tener un mayor acercamiento a la noción de juegos de lenguaje. Ahora, en cuanto a la relación entre éstos: parecidos y juegos lo desarrollaremos dentro de poco, pero, al menos, podemos dejar claro de una vez que ambas nociones sirven para mostrar que no hay algo así llamado como la esencia del lenguaje ni la definición última de las palabras.

Regresando a la última cita de las *Investigaciones*, nos llama la atención que se concluya diciendo que los *juegos* componen una familia. Siguiendo este esquema podemos decir nosotros que: los *juegos de lenguaje* componen una familia. ¿Qué quiere decir esto? Que entre los juegos de lenguaje encontraremos parecidos, semejanzas, parentescos, como se le quiera decir, y de esto podemos decir: hay precisamente sólo eso dentro de la multiplicidad del lenguaje: parecidos, no una esencia.

Antes de llegar de lleno a la crítica y postura contraria respecto de la esencia, es importante detenernos primero en el término: *común*. Para ello: “es importante percatarse de que una de las razones por las cuales Wittgenstein está interesado en demostrar que no hay algo *común a todos los lenguajes*, y con ello que ‘lenguaje’ es indefinible, es que está luchando en contra de la idea de que es inteligible hablar de un lenguaje ideal o lógicamente perfecto.”⁴⁷

El propio Wittgenstein rechaza que haya algo común en el lenguaje, pues si se piensa de esta forma se regresaría al esquema esencialista, y debido a ello hay que optar por hablar sólo de parecidos o semejanzas dentro del lenguaje. Él mostraba su oposición a lo común en el lenguaje cuando expresaba lo que ya hemos señalado anteriormente:

Considera, por ejemplo, los procesos que llamamos «juegos». Me refiero a juegos de tablero, juegos de cartas, juegos de pelota, juegos de lucha, etc. ¿Qué hay común a todos ellos? –No digas: <<*Tiene que haber algo común a ellos o no los llamaríamos 'juegos'*>> – sino *mira* si hay algo común a todos ellos.–Pues si los miras no verás por cierto algo que sea común a *todos*, sino que verás semejanzas, parentescos y por cierto toda una serie de ellos. [IF §66]

Esto cumple lo que bien advertían Gordon Baker y Peter Hacker: “If we look carefully at various games, we see that the dogma is false that they *must* have something in common.”⁴⁸ (G.P Backer y P. Hacker, 1980)

No hay ni debe haber nada en común dentro del lenguaje; sólo parecidos entre ellos como lo hay así entre los juegos: unos comparten el entretener, otros en los que consista en ganar y perder, etcétera. No cabe aquí detallar más ejemplos sobre los parecidos de familia, sino adentrarnos en cuál es su función y el objetivo de Wittgenstein mediante los mismos. Se ha dicho que: “Wittgenstein’s aim is to dethrone a prevalent pictures having philosophical reflection on the meaning or concept-words”⁴⁹; esto es, que como ya lo hemos mencionado anteriormente, el objetivo de Wittgenstein es destronar los marcos conceptuales y esquemas con los que ha trabajado la filosofía, mismos que para algunos autores como Backer y Hacker recibirían el nombre de dogma. Así pues, la finalidad de Wittgenstein es terminar con este dogma, con el dogma de que hay algo común que atraviesa todo el lenguaje.

⁴⁷A. Tomasini., *op. cit.*, p. 33. [Las cursivas son mías.]

⁴⁸G.P Backer and P. Hacker., *Wittgenstein: understanding and meaning (vol. 1)*, Ed: The Camelot Press, England, (1980). p. 325.

⁴⁹*Ibid.* p. 327.

Pensar en ese dogma podría hacerse desde distintas aristas, pero podríamos pensar en uno en particular, uno al que el propio Wittgenstein ataca: el dogma o esquema agustiniano. El significado viene establecido por los nombres, es decir, que ese nombrar es lo común que debe de atravesar todos los significados dentro del lenguaje. El propio Wittgenstein fue partidario de este dogma; para ello es fácil recordar el *Tractatus*: “El nombre significa el objeto. El objeto es su significado. (<<A>> es el mismo signo que <<A>>.)”[TLP 3.203] No hay otras posibilidades de salir de ese esquematismo de significado. El significado radica en los nombres de los objetos y sólo en eso.

Dicho esquema en el que se entiende el significado de una forma trae consigo que el lenguaje se entienda, por igual, solamente en un sentido: el lenguaje es una representación o un espejo del mundo. Surge pues, en todo esto, el método inductivo, el cual consiste en establecer una ley a partir de la observación de los hechos particulares. Esto pasa con Agustín: establece una inducción en el momento en que concluye que el lenguaje sólo sirve para nombrar; lo mismo acontece con Wittgenstein en tanto que en el *Tractatus* adquiere una visión unitaria del lenguaje. Con todo, esto termina en las *Investigaciones filosóficas*; parece como si el autor vienés siguiera aquella máxima de Goethe:

No es reproable pensar en analogías: la analogía ofrece la ventaja de que no concluye ni pretende, en el fondo, nada definitivo; nociva es, en cambio, la inducción, que tienen a la vista un objetivo preconcebido y, al intentar aproximarse, arrastra consigo errores y verdades.⁵⁰ (Goethe, 1833)

Si bien el Wittgenstein del *Tractatus* y autores como San Agustín seguían el método inductivo para concluir algo en específico del lenguaje y con ello mismo establecer su esencia, el Wittgenstein posterior se sirve de la analogía, siguiendo a Goethe, para no concluir ni pretender nada definitivo. Así pues, con la noción parecidos de familia es lo que se logra: ver el lenguaje, o mejor dicho, los juegos de lenguaje, en su analogía y no concluir ni decir nada definitivo sobre el lenguaje mismo, esto es, no pretender una esencia del mismo.

Wittgenstein parece sumido en la cuestión de la *analogía*, contraria a la de *análisis*. Para decir esto nos guiamos a partir de lo dicho por Hacker y Backer: “the remarks on family resemblances are a sweeping challenge to the orthodox conception of definition as analysis.”⁵¹ Si se procede mediante el análisis del lenguaje se procede a realizar un examen detallado del mismo, así como encontrar sus cualidades o características y así llegar a una

⁵⁰ J. W Goethe., *Máximas y reflexiones*, Ed: Edhasa, Barcelona, (1999). p. 134.

⁵¹ G.P Backer and P. Hacker., *op. cit.*, p. 329.

conclusión que nos permita decir *qué es él*. En cambio, si se parte del método analógico, esto es, adentrándose en la multiplicidad de formas en las que aparece el lenguaje en la vida misma como fenómeno, sólo se puede encontrar que dentro de estas multiplicidades se presentan parecidos o semejanzas; unas aparecen aquí y allá, otras desaparecen; y con esto a lo que se llega es que mediante las analogías de la diversidad fenoménica en que se presenta el lenguaje, no se puede llegar a definir nada.

Y siendo así, el que no se llegue a una definición concreta que pueda darnos el significado exacto de una palabra, encontramos entonces que tampoco se puede hablar de una esencia. Por ello son muy acertadas las palabras que dijo en su momento Anthony Manser sobre Wittgenstein: “He then goes onto introduce the notion of a ‘family resemblance’. The point of the notion is to justify his refusal to give a *definition* of lenguaje, to say what its ‘essence’ is”⁵² (Manser, 1967), esto es, siendo fieles a Wittgenstein y sus comentaristas, lo que se procede a hacer mediante la noción de parecidos de familia es reforzar y mostrar nuevamente que sobre el lenguaje no hay una esencia ni, por lo tanto, una definición y significado último en las palabras. La noción de parecidos de familia: “es introducida por Wittgenstein en lugar de la vieja noción de definición. Para este no existe un conjunto de notas que caractericen de forma inequívoca el significado de una palabra”⁵³ (Bertrán, 1972), esto quiere decir, que mediante esta nueva visión del lenguaje y del significado Wittgenstein se aleja de la dogmática visión esquemática del significado, misma de la cual él participó.

Hasta este punto hemos hablado de que mediante la noción de parecidos de familia Wittgenstein arremata contra la vieja concepción de definición, es decir, establece que no hay nada común en las palabras que se usan en el lenguaje. Sin embargo, antes de continuar con nuestra investigación es menester preguntar ¿qué pasa dentro de los juegos de lenguaje para que se pueda hablar así únicamente de parecidos y semejanzas en el lenguaje y no de algo común o fijo? Si se ha dicho que el lenguaje no es uno ni posee una esencia, sino que es múltiple, esta caracterización de multiplicidad no es el fin, tampoco, del lenguaje. Esto quiere decirnos que sobre los juegos de lenguaje se puede decir algo más: “Esta multiplicidad no es algo fijo, dado de una vez por todas; sino que nuevos tipos de lenguaje, nuevos juegos de lenguaje, como podemos decir, nacen y otros envejecen y se olvidan.” (IF §23)

⁵² A. Manser., *Games and family games*, en Revista Philosophy, Vol. 42, No. 161 Jul, (1967), pp. 210-225. p. 219.

⁵³ M. Bertrán., *Wittgenstein o la naturaleza colectiva del lenguaje*, en Teorema: Revista internacional de filosofía, Vol. 2, No. 6, Jun, (1972), pp. 101-112. p. 103.

La multiplicidad de juegos de lenguaje no se agota en ellos, pues con el tiempo unos aparecen, otros mueren, algunos más envejecen, otros tantos se olvidan, etcétera, etcétera. Y ahora, dado que esa multiplicidad cambia, es entonces conveniente también hablar de la multiplicidad del significado o como lo expresaba de forma más clara Wittgenstein en *Sobre la certeza*: “Cuando cambian los juegos de lenguaje cambian los conceptos y, con éstos, los significados de las palabras.” (SC §65)

Mediante la noción de parecidos de familia, misma que no agota la definición de las palabras permite reforzar la caracterización de multiplicidad del lenguaje y esto a su vez permite hablar de una noción de significado distinta a la de la mayor parte de la tradición.

2.3 El significado como uso dentro de los juegos de lenguaje: una aproximación práctico-social

Wittgenstein dice en las *Investigaciones* sobre el significado: “el significado de una palabra es su uso en el lenguaje.” (IF §43) Podríamos decir que el que el autor vienes haya visto al significado de esta forma es debido a las consecuencias de mirar al lenguaje como juegos de lenguaje, y no como algo único, definible e inamovible. Ver de esta forma al lenguaje trae cambios en cómo aparece ahora la cuestión del significado.

El *significado* se determina a través del *uso*. Pensemos, por ejemplo, en cómo es usada una pelota. Puede ser usada para jugar distintos juegos deportivos como lo es fútbol o tenis, pero también para lanzarla hacia arriba o para jugar quemados, etc. Así, el uso permite una variedad de posibilidades y, por lo tanto, hablar del significado como uso permite hablar de una noción de significado inagotable. Ahora bien, lo importante es también constatar que con dicha definición de significado Wittgenstein se opone a la que había abordado en el *Tractatus*.⁵⁴ El significado no se agota a los nombres mediante los cuales podemos hacer referencia al mundo o a la realidad, ahora: “el significado de las expresiones no residiría ya en su capacidad de figurar algo de la realidad, sino que permanecería ligado a cuestiones derivadas del uso de las palabras en la vida cotidiana, del habérselas con el mundo a través de las palabras.”⁵⁵ (Carrasco-Campos, 2014)

⁵⁴ Dicha noción ha sido ya expuesta en el primer capítulo de tesis.

⁵⁵ Á. Carrasco-Campos., “El valor pragmático de los juegos de lenguaje y sus reglas” en *Ludwig Wittgenstein. Aportaciones teóricas para el estudio de la comunicación interpersonal*. Anuario Electrónico de Estudios en Comunicación Social "Disertaciones", 7(2), Artículo 2. (2014). p. 39.

Retomando lo último tenemos en consideración que el significado de las palabras tiene que ver ahora en cómo hacemos uso de las palabras en la vida cotidiana, en nuestro mundo en que naturalmente nos movemos. Y si hablamos de nuestra vida cotidiana, de nuestro estar en el mundo moviéndonos de manera regular, encontramos que lo que mayormente ocurre en éste es que actuamos; en nuestra vida cotidiana estamos actuando constantemente; y una vez tratado al lenguaje como lo dado, podemos emparentar a éste como otra de nuestras *actividades* que circundan nuestra vida. El lenguaje es una actividad más; el lenguaje tiene que ver con las acciones. Sobre esto toma vital importancia regresar una vez más a aquella famosa frase de las *Investigaciones*: “Llamaré también <<juego de lenguaje>> al todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretelado.” (IF §7) El lenguaje no tiene que ver sólo consigo mismo, sino con las acciones, con las acciones del ser humano

Wittgenstein mira al lenguaje en su relación y función con las acciones humanas. No es gratuito que incluso en las palabras escritas y dejadas por Wittgenstein poco antes de su muerte aparecieran éstas: “es nuestra *actuación* la que yace en el fondo del juego del lenguaje.” (SC §204) El pensamiento del último Wittgenstein, tanto el de las *Investigaciones*, como el de *Sobre la certeza* o incluso el propio *Zettel*, resaltan la necesidad de la acción humana para poder hablar de lenguaje. Ahora, también hay que hacer precisiones nítidas sobre en qué sentido se habla aquí de acciones humanas: lo notable es que Wittgenstein encuentra en el lenguaje un componente social. Así, si se habla de las acciones como la base o el fondo del lenguaje debe de ser en cuanto se hable de acciones en sus determinados contextos sociales.

Si retomamos las palabras de otro filósofo del lenguaje, en este caso Mauthner, encontraremos mayores argumentos para constatar lo que estamos diciendo: “Sólo como factor social será una realidad el lenguaje”.⁵⁶ (Mauthner, 1901) Wittgenstein también considera al lenguaje en su realidad y ámbito social, pues éste menciona que: “imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida.” (IF §19) Sí, se ha dicho que un lenguaje tiene que ver con una forma de vida, pero ¿qué entender por una forma de vida? De momento sólo hablaremos muy breve sobre dicha noción.⁵⁷ Decimos esto: “las formas de vida son una estructura social, objetiva, independiente de los individuos aislados, que se les impone y que rige su modo de pensar y actuar.”⁵⁸ Sobre estas últimas palabras debemos tomar a

⁵⁶ F. Mauthner., *Contribuciones a una crítica del lenguaje* [Trad. José Moreno Villa], Ed: Herder, España, (2001). p. 45.

⁵⁷En el tercer capítulo de esta tesis nos dedicaremos a ahondar con mayor rigor en dicha noción. Por el momento sólo sirve hacer mención y uso de dicha noción para fines prácticos.

⁵⁸ A. Tomasini., *op. cit.*, p. 22.

consideración dos aspectos que nos permitirán entender cómo es que aparece la noción de significado en el nuevo pensamiento de Wittgenstein:

- 1) Las formas de vida son una estructura social
- 2) Las formas de vida son independientes de los individuos aislados

Ambos puntos van conectados; del uno se llega al otro. Es importante señalar respecto del primer punto que tanto Wittgenstein como Mauthner encuentran en el lenguaje un componente social. Mauthner dice que sólo a través del aspecto social el lenguaje será una realidad, será un fenómeno como tal de la realidad; Wittgenstein dice que, a éste, al lenguaje le corresponde una forma de vida, que como ya hemos visto se caracterizan por ser estructuras sociales.

Llegado a este punto si bien hemos partido de la nueva noción de Wittgenstein sobre el significado: el significado de una palabra es su uso en el lenguaje, ¿qué tiene de importancia haber hablado del aspecto social, así como del ámbito de las acciones en torno al significado? Bien, hablar de significado implica hablar de lenguaje, luego, hablar de lenguaje implica hablar de las acciones, y por último, hablar de las acciones implica hablar del aspecto social. Podemos ver que nuestros argumentos no son palabras sueltas al aire sin ton ni son; son antes que nada palabras que construyen un camino. Este punto final del camino es hablar de la nueva noción de significado en Wittgenstein y con ello así poder aportar un mayor peso a la noción de parecidos de familia y constatar, de esta forma, que el lenguaje no posee una esencia ni una definición última para así observar que al igual que el lenguaje no se agota a una definición o esencia, el significado tampoco culmina en algo único; el significado tiene que ver con el uso que se haga de las palabras.

El significado ahora tiene que ver con su uso; y este uso tiene que ver en cuanto al aspecto social dado que éste permite al significado encontrar su terreno. ¿Cómo entendemos, por ejemplo, la palabra verde? Podrías decir: veo algo verde o eso de ahí es verde o verde es este color, etcétera. Pero ¿se cumple esto por siempre y para todo espacio del mundo? Estaríamos tentados a decir que sí, el verde es ese color que todos comprendemos y nombramos como verde, sin embargo, uno se asombra cuando se entera de que hay una tribu africana para los que no existe ni siquiera la palabra verde, y por lo tanto, no forma parte de su vida y realidad; o que hay una palabra japonesa que sirve tanto para designar el color verde como el azul, pero: ¿Cómo?! Tú los entiendes y ves como colores distintos, verde es esto y azul otro, ¿cómo encontrar una palabra para ambos? No nos detengamos en este ejemplo, pasemos a otro: ¿cómo entiendes la palabra número? Puedes decir: un número es el 1 o el 2 o todos los naturales, pero

también es un número 3.15 o también es un número la dirección de la casa de mi novia, etcétera. Aquí parece que no puedes dar una definición cabal y última de lo que es número. Y estarías asombrado de saber que incluso existe una tribu amazónica para la cual no existe la palabra número; dicha tribu trabaja sólo con las palabras muchos o pocos para suplantar la palabra número. Pues bien, con estos ejemplos te percatas de que no existe algo así como un significado preciso que te diga a cabalidad qué es la palabra. Entonces ves que el significado depende de cómo se usen las palabras. El lenguaje tiene que ver con el uso de las palabras y cómo aparecen éstas en las distintas instancias, contextos, épocas, etcétera, teniendo en cuenta el aspecto social; y debido a esto: “el significado debe ser asociado, más allá de la referencia, a los usos del lenguaje y, por ello, a las prácticas, los contextos y las intenciones comunicativas.”⁵⁹

Entonces, ¿qué pasaría si alguien, si un solo individuo nos viene a hablar de que él comprende el significado de una palabra de tal modo? ¿Dirías que tiene razón? ¿Se podría hablar de significado desde este punto, desde el individual? Siguiendo a Wittgenstein, él negaría rotundamente esto. Y no sólo él, sino inclusive otros pensadores como Mauthner expresaran lo siguiente: “pero como el lenguaje sólo tiene existencia entre los hombres, es social, no puede existir tampoco en un individuo solo.”⁶⁰ Se ve, entonces que, si no puede existir el lenguaje como fenómeno de un individuo, no se podría hablar si quiera de significado. Si no se habla de lenguaje no se habla de significado.

En las *Investigaciones filosóficas*, Wittgenstein se opone rotundamente a aceptar que existe algo así como el lenguaje privado. Dice esto:

Si digo de mí mismo que yo sé sólo por mi propio caso lo que significa la palabra 'dolor' — ¿no tengo que decir eso también de los demás? ¿Y cómo puedo generalizar ese único caso tan irresponsablemente? Bien, ¡uno cualquiera me dice que él sabe lo que es dolor sólo por su propio caso!— Supongamos que cada uno tuviera una caja y dentro hubiera algo que llamamos «escarabajo». Nadie puede mirar en la caja de otro; y cada uno dice que él sabe lo que es un escarabajo sólo por la vista de su escarabajo. — Aquí podría muy bien ser que cada uno tuviese una cosa distinta en su caja. Sí, se podría imaginar que una cosa así cambiase continuamente. — ¿Pero y si ahora la palabra «escarabajo» de estas personas tuviese un uso? — Entonces no sería el de la designación de una cosa. La cosa que hay en la caja no pertenece en absoluto al juego de lenguaje; ni siquiera como un algo: pues la caja podría incluso estar vacía. — No, se puede 'cortar por lo sano' por la cosa que hay en la caja; se neutraliza, sea lo que fuere. Es decir: si se construye la gramática de la expresión de la sensación según el modelo de Objeto y designación', entonces el objeto cae fuera de consideración por irrelevante. (IF §293)

⁵⁹ Á. Carrasco-Campos., *op. cit.*, p. 37.

⁶⁰ F. Mauthner., *op. cit.*, p. 55.

¿Cómo puede tener significado el que yo exprese que yo solo sé lo que significa la palabra dolor? Teniendo en cuenta estos argumentos, no se puede tener por existente un lenguaje individual y privado, y con ello, mucho menos, un significado privado. ¿Se puede decir que existe la posibilidad de un lenguaje que sea significativo porque así lo quiere, desea, siente, piensa, etcétera, un individuo único? Nuestros ejemplos de número y verde nos permiten mostrar que dichos cambios de significado dependiendo del uso de la palabra no radicaban en un individuo único y aislado, sino de un grupo o comunidad social. No es que un hombre africano haya decidido no tener la palabra verde como no significativa o que un japonés haya querido encontrar una palabra que designe verde o azul, así como tampoco hay un hombre amazónico que negará los números. ¡No! No es así, todo esto, los significados o incluso la propia negación de significados tiene que ver en cuanto al establecimiento, acuerdo, decisión, o lo que sea, que se haya dado en un grupo social debido al compartimiento de las mismas formas de vida.

Aquel que pensara que puede inventar un significado por sí mismo y que sólo él entiende está inmerso en un gran lío. Que alguien diga que tiene un dolor que únicamente él sabe, que él entiende y nadie más, es pretender hablar de un lenguaje privado, aquel que a palabras de Normal Malcolm: “by a “private” lenguaje is mean tone that not merely is not but *cannot* be understood by any one other than the speaker. The reason for this is that the words of this language are supposed to “refer to what can only be known to the person speaking; to his immediate private sensations”.”⁶¹ (Malcolm, 1968) Así sólo el hombre que siente dolor cree estar cierto que sólo él sabe lo qué es y significa el dolor, y que por lo tanto, sólo el comprende. En esto radica hablar de un lenguaje privado, mismo que se tendría que caracterizar por ser aislado y único. No obstante, eso se dice que es, o mejor dicho que pretende ser un lenguaje privado, mas no es así. No puede haber algo así como un lenguaje privado, y por ello: “el lenguaje privado se presenta como un absurdo: no hay posibilidades del lenguaje privado debido a que el significado de los términos del lenguaje tiene un carácter público y social.”⁶² (Muñoz, 2009)

Tal y como se ha dicho, que sólo como factor social será realidad el lenguaje; y así tal y como lo ha dicho el propio Wittgenstein: que hablar de un juego de lenguaje significa hablar de una forma de vida, misma que se caracterizan por ser una estructura social, equivale a decir

⁶¹ N. Malcolm., “*Wittgenstein’s Philosophical Investigations*”, in *Modern studies in philosophy. Wittgenstein. The Philosophical Investigations* [Edited by George Pitcher], Macmillan, Great Britain, (1968), pp. 65-103. p. 66.

⁶² M. Muñoz., *La crítica wittgensteniana al lenguaje privado*, en *Claves del pensamiento*, Vol. 3, No. 5 Jun, (2009), México. p. 7.

que el lenguaje sólo existe como realidad social. Es más, sólo se puede hablar de forma definitiva del lenguaje si se habla de su aspecto social; si nos desprendemos de ello no existiría en lo mínimo un lenguaje o tan siquiera el lenguaje. Los juegos de lenguaje no serían posibles si no hubiera a la base formas de vida socialmente compartidas. Hablar y entender un lenguaje, o en este caso, regresando a la importancia de esta investigación: hablar y entender un juego de lenguaje significa hablar también de una forma de vida. Así: “hablar un lenguaje es compartir, ser parte de unas formas de vida que son aceptadas, son lo dado.”⁶³ El lenguaje, los juegos de lenguaje, es eso que está allí en nuestra vida como fenómeno, como entre todos los otros; es por ello, en tanto que está allí en nuestra vida, lo dado. Nos comprendemos porque compartimos formas de vida y juegos de lenguaje creados, establecidos y seguidos por hablantes sociales y públicos, no por una voz autoritaria que haya decidido que así tendría que funcionar o significar tal y cual palabra.

El significado en tanto uso no se agota a que se entienda literal: como uso y ya, esto es, que entonces cualquier hombre aislado e individual dijera lo que quisiera o le viniera a la cabeza para establecer el significado de las palabras. Sí, el significado de las palabras tiene que ver con el uso, pero no hay que descuidar la palabra uso; el uso radica en su aspecto social, compartido y público. Los hombres en tanto que compartimos formas de vida –estructuras sociales– podemos movernos, sea en lo que sea, en el lenguaje, pues hay que recordar que las formas de vida y la actuación o acciones que residen en éstas yacen en el fondo del lenguaje. Nos comprendemos en tanto formas de vida y juegos de lenguaje. La comprensión es, pues, algo social, no algo fijo y establecido por un solo individuo. El significado tiene que entenderse no como uso así porque sí; debe entenderse como *uso público y compartido*. Sólo en la vida –entendida en su aspecto compartido socialmente– tienen significado las palabras.

2.4 Seguir las reglas dentro de los juegos de lenguaje: ¿normatividad teórica o práctica?

No queremos saber sobre la esencia del lenguaje, pero sí sobre las reglas que aparecen en los diversos juegos de lenguaje. Para hablar correctamente de reglas, en este apartado, es necesario tener en consideración la repercusión de la práctica. Si bien al final del apartado anterior relacionamos los juegos del lenguaje con las acciones y prácticas sociales mediante la cuestión

⁶³*Ibíd.* p. 11.

del significado, ahora toca hablar sobre lo referente al seguimiento de las reglas para corroborar con mayores argumentos que el lenguaje es una cuestión práctica-social.

Antes de continuar, se quiere dejar claro que el tratamiento sobre el seguimiento de las reglas no se detendrá en el problema de la paradoja wittgensteniana sobre el problema de seguir una regla.⁶⁴ Creemos que dichas problemáticas surgidas por la paradoja son importantes y de gran repercusión sobre la recepción del trabajo del segundo Wittgenstein, sin embargo aquí se tratará el seguimiento de las reglas desde el enfoque práctico, y con ello, social, y que con esto se permita ver que dicha noción, la de seguir una regla, no es unívoca y no se agota a su paradoja o sobre problemas de escepticismo o de epistemología. Sólo podemos agregar que, gracias a la cuestión de la práctica, el problema del escepticismo dentro del seguimiento de las reglas se disuelve o incluso se vuelve superfluo; para ello tenemos estas palabras que nos permitirán alejarnos del problema del escepticismo y adentrarnos en nuestras cuestiones de interés: el aspecto práctico y social dentro del seguimiento de las reglas: “Es el trasfondo de creencias, prácticas y acciones lo que desmiente el escepticismo radical.”⁶⁵ (Kalpokas, 2008)

Dentro de la práctica se resuelve el problema del escepticismo. Pero como se ha dicho anteriormente, detenernos en esto no es nuestro interés; sin embargo, nuestro interés sí se centra en la cuestión de las prácticas y las acciones. Wittgenstein expresa en las *Investigaciones filosóficas* que: “«seguir la regla» es una práctica.” (IF §202) Una vez que se pone esto en cuestión, la pregunta es que si bien no podemos responder a la pregunta ¿qué son las prácticas o las acciones humanas?, sí tendríamos la capacidad de responder a la pregunta: ¿cuáles son

⁶⁴Dicha problemática en torno a la paradoja de seguir una regla fue nombrada por el propio Wittgenstein en IF §201. Sin embargo, Kripke fue el que se adentró en dicha paradoja con mayor problematización: Tengo la confianza de que al sumar $68+57$ la suma debe dar como resultado 125, sin embargo, viene un escéptico. “Tal escéptico pone en cuestión mi certeza acerca de mi respuesta, en su sentido que acabo de llamar «metalingüístico». Sugiere que, quizá, según utilicé el término «más» en el pasado, ¿la respuesta que hace un momento me propuse dar a « $68 + 57$ » debiera haber sido «5»! Por supuesto, la sugerencia del escéptico es obviamente disparatada. Mi respuesta inicial a la misma podría consistir en recomendar a mi contendiente que vuelva a la escuela y aprenda a sumar. Pero dejémosle que continúe: después de todo, señala, si tengo ahora tanta confianza en que, según utilicé el término «más», mi intención fue la de denotar 125 con « $68 + 57$ », ello no puede ser por razón de haberme dado a mí mismo explícitamente instrucciones al efecto de que 125 es el resultado de realizar la suma en este caso particular. Por hipótesis, no hice tal cosa. Pero, naturalmente, la idea es que, en este nuevo caso, debo aplicar exactamente la misma función o regla que tantas veces apliqué en el pasado. Mas, ¿cómo saber cuál era esta función? En el pasado me di a mí mismo sólo un número finito de ejemplos instanciadores de esta función. Todos ellos, hemos supuesto, envolvían números más pequeños que 57. Por tanto, en el pasado tal vez utilicé «más» y «+» para denotar una función que llamaré «cuas» y simbolizaré mediante «(+»)». [...]El escéptico sostiene (o finge sostener) que estoy ahora malinterpretando mi propio uso previo. Mediante «más», señala, siempre quise decir cuas.” En S. Kripke., *Wittgenstein. A propósito de reglas y lenguaje privado*, Trad. Jorge Rodríguez Marqueze, Madrid, Ed: Tecnos, (2006). pp. 22-23.

⁶⁵ D. Kalpokas., *Peirce, Wittgenstein y Davidson: coincidencias anti-escépticas*, Universidad de Buenos Aires, en Areté, Revista de filosofía, Vol. XX, #2, (2008), 217-232. p. 231.

los elementos que nos permiten hablar de una práctica humana? Es fácil: los mismos humanos. Ahora, ¿cómo aparece el ser humano en la práctica: de forma aislada, individual, acompañada, pública? El ser humano dentro de sus prácticas y acciones viene acompañado por los otros. Piénsese en la más básica de las acciones: el comprar fruta en el mercado, por ejemplo. Bien se ve que para ello es necesario aquel que compra la fruta, pero no sólo él, sino que necesita del otro, del vendedor, del que le señala la buena fruta, la más rica, etcétera. Se ve que, entonces, las prácticas humanas no pueden ser aisladas ni individuales, sino compartidas, acompañadas, públicas, y con ello, sociales.

Ahora tratemos: ¿de qué sirve hablar de las acciones para adentrarnos en la cuestión sobre el seguimiento y la normatividad de las reglas? Expongamos un par de ejemplos. Para empezar, un niño que desea jugar a las canicas debe entender que hay ciertas reglas. Si no llega a seguir estas reglas no podrá jugar; los otros niños lo encontrarán como fastidioso, molesto y no apto para jugar. Sucede, por ejemplo, cuando se juega al fútbol entre familia y en un momento llega el típico infante de cuatro años que quiere tomar la pelota con las manos en lugar de jugar con los pies; los demás se disgustan y no encuentran el juego ya en su ritmo natural. En este caso el pequeño no estaría siguiendo las reglas dado que tomaría la pelota con las manos y no con los pies: ya no puede seguir el juego así.

Lo que se intenta mostrar con estos ejemplos, es la necesidad de la intervención de la comunidad lingüística y de acción para entender de qué va el seguimiento de las reglas. Dejemos de lado, por un momento, la cuestión de las reglas en los juegos de canicas o fútbol y traslademos nuestros planteamientos al lenguaje. Al hablar de los juegos de lenguaje, es necesario incluir el seguimiento de las reglas, dado que éstas son las que permitirán que los hablantes puedan jugar e intervenir en los juegos de lenguaje. Así, tenemos que: “la significatividad solo ocurre dentro de un juego de lenguaje que funciona bajo ciertas reglas. Este juego de lenguaje y sus reglas son establecidas por una comunidad de hablantes y actualizadas en el uso concreto por hablantes concretos”⁶⁶ (Castro, 2017); la comunidad de hablantes siguiendo y haciendo uso de las reglas son aquellos que precisamente permitirán hablar así de juegos de lenguaje. Sólo hay juegos de lenguaje en tanto que haya reglas y hablantes que se apropien de ellas y las sigan. Sólo hay juego de canicas en tanto que sólo haya niños que jueguen a él siguiendo las reglas que se establecen.

⁶⁶ J. Castro., “La significatividad. Continuidad y ruptura en Wittgenstein. Entre el Tractatus y las Investigaciones Filosóficas”, En Versiones 2º época, n° 11, enero-junio, (2017). Medellín. ISSN: 2464-8026, pp. 88-100. pp. 91-92.

Si hubiera la carencia de hablantes o agentes sociales, no se podría hablar en lo mínimo de reglas: “no hay normas si no están, de algún modo, entre los agentes sociales; y no están entre los agentes sociales si no actúan, de algún modo, entre ellos.”⁶⁷ (Quintana, 2010) Se ve la necesidad, pues, de hablar, primero del agente en la determinación de la regla; después, es menester que este agente intervenga de forma social, es decir, que aparezcan agentes sociales que se determinen y conformen en las prácticas y acciones compartidas.

Se ha venido diciendo que Wittgenstein no nos da una definición de lo que son los juegos de lenguaje; más sí nos da ejemplo y elementos que sirvan de ello. Hablamos aquí de reglas para comprenderlos. Sin embargo, siendo estrictos con la fidelidad del seguimiento del pensamiento del escritor vienés, tenemos que preguntar, forzosamente, ¿por qué es importante aquí hablar del seguimiento de las reglas para poder comprender lo que son los juegos de lenguaje? Porque “es nuestra *actuación* la que yace en el fondo del juego del lenguaje” (SC §204); y es en nuestras acciones donde aparece el seguimiento de las reglas. El seguimiento de las reglas y los juegos de lenguaje se relacionan, se enlazan desde las prácticas; por ello es adecuado seguir estos términos que se han planteado: “a lo que llamamos normativamente <<comprender la norma>> es a esa *acción* que la aplica en la práctica.”⁶⁸

Con esto, se necesita “reconocer que entender un término general no consiste en comprender una teoría, sino que coincide con la habilidad para usarlo en diferentes circunstancias”⁶⁹ (Mouffe, 2003), es decir, que los términos de los que hacemos usos a través de las palabras vienen determinados por las práctica, además de que en dicha práctica alcanzaremos a ver la normatividad de las reglas.

Para aclarar lo anterior, retornemos al ejemplo del juego de canicas. Los niños le explican al nuevo jugador las reglas y le mencionan una de ellas: no puedes matar a los otros jugadores o contrincantes sin antes haber sacado canicas del círculo. Atendamos aquí a como aparece la palabra *matar*: ¿se puede pensar en el uso de la palabra matar en esta circunstancia como la acción propiamente hablando se entiende, esto es, matar en el sentido de terminar con la vida de algo o de alguien? ¿Por qué el niño no pregunta sobre la palabra matar, sobre qué quiere decir en el juego de canicas dicha palabra? El niño no lo necesita, pues conforme el

⁶⁷ M. Quintana., “¿Era Wittgenstein pragmatista, los pragmatistas son wittgensteinianos, o ni una cosa ni la otra?: Sobre reglas, verdades y acciones sociales” en *Δαίμων*, Revista Internacional de Filosofía, Suplemento 3, (2010), 275-292 ISSN: 1130-0507. p. 285.

⁶⁸ M. Quintana., *op. cit.*, p. 279.

⁶⁹ Ch. Mouffe., “Wittgenstein, la teoría política y la democracia.” En: “Phrónesis”, revista de filosofía y cultura democrática Año 3 - N° 9 – Verano (2003). p. 7.

juego avanza e interviene en él, entiende que al seguir las reglas del juego, también entiende que la palabra matar no es la acción de quitar la vida a alguien o algo, sino que aparece en el juego simplemente como el haber golpeado la canica de un jugador con la suya y así eliminarlo del juego, es decir, que el jugador de la canica golpeada ya no puede seguir jugando en esa ronda. El niño comprende las reglas del juego de las canicas así como las reglas del apareamiento de las palabras, en este caso la palabra matar, en tanto que se hace en el uso y la práctica de las palabras. No necesita que se le teorice sobre la muerte para entender como aparece la palabra matar en el juego de canicas; entiende la regla matar y hace uso de ella mediante la intervención en la práctica. Por dicha razón es importante y esclarecedor lo que dice Wittgenstein sobre las reglas: “una regla está ahí como un indicador de caminos” (IF §85), esto quiere decir, que las reglas no necesitan ser teorizadas, sino que son simplemente eso: algo que nos indica cómo actuar: en este caso, nos indica como jugar a canicas y cómo entender las palabras que aparecen en esta práctica. Siguiendo esto, se puede entender que: “Cuando sigo la regla, no elijo. Sigo la regla *ciegamente*.” (IF §219)

Que la regla sea un indicador de caminos tiene que ver en cuanto a nuestras prácticas, no en cuanto a teorías. Y si pensamos en cómo son nuestras prácticas, podemos comprender mejor las cuestiones sobre el seguimiento de las reglas. Para ello hay que servirnos de lo que dice Wittgenstein: “he indicado también que alguien se guía por un indicador de caminos solamente en la medida en que haya un uso estable, una costumbre” (IF §198) y también de esto otro: “seguir una regla, hacer un informe, dar una orden, jugar una partida de ajedrez son *costumbres* (usos, instituciones).” [IF §199] Esto quiere decir que si bien “el seguimiento de reglas involucra prácticas y esas prácticas son “formas de vida” compartidas”⁷⁰ (Saharrea, 2014), entonces “esas formas de vida [...] brindan el marco de objetividad necesario y garantizan la autoridad para la comunidad.”⁷¹ El seguir una regla tiene un componente objetivo práctico y no subjetivo; no es lo que quiera o crea conveniente el sujeto de acción; no es lo que quiera el niño hacer de forma propia en el juego de canicas. Si se trata de seguir una regla se debe tener en consideración que las reglas ya están dadas y que nosotros simplemente nos encargamos de seguirlas ciegamente, y por eso, objetivamente, no subjetivamente. Si fuera el caso que la regla se sigue a partir de lo que uno quiera, anhele, cree conveniente, encuentre mejor, etcétera, entonces no se estaría hablando propiamente de seguir una regla.

⁷⁰ J. Saharrea., “Seguir una regla: ¿se trata siempre de un caso de conocimiento?” En *Praxis*, Filosófica Nueva serie, No. 39, julio-diciembre (2014): 93 – 109. p. 100.

⁷¹ *Ibidem*.

Una regla aparece en el marco de la práctica, sí, pero en prácticas objetivas construidas por los agentes sociales y colectivos, no por un sujeto único que lo haya querido así. Una regla:

Nos conduce en virtud de cierta objetividad que está constituida por las prácticas expresadas en formas de vida de una comunidad. Prácticas que son características de nuestro ingreso a ella. Ingresar a la comunidad es adquirir esa base objetiva que nos permite la aplicación de ciertos conceptos y hace que coincidamos de una forma asombrosa en los usos de conceptos y en los juicios.⁷²

Seguir una regla, entonces, nos relaciona no sólo con los juegos de lenguaje en el sentido en que nos permite adentrarnos correctamente en éstos, sino que por igual, tiene enlaces con las cuestiones de nuestras formas de vida dado que sólo podemos seguir las mismas si nos vemos inmersos en prácticas y acciones colectivas; además de que estas prácticas por el hecho de la intervención de otros agentes sociales nos permiten entender que el establecimiento de las reglas es de manera objetiva y colectiva, no subjetiva. Y a causa de ello coincidimos en los conceptos, palabras y significados, y con todo esto, de los juicios. El niño que entra en el juego de canicas entiende siguiendo las reglas cómo jugar a las canicas y así qué significa matar dentro del juego; concuerda en los términos y significados que adquieren las palabras en esa circunstancia y así en los juicios. Eso le permite adentrarse en el juego tanto lingüístico como práctico, tanto en el juego de las canicas como en el juego del lenguaje de las canicas.

⁷²*Ibidem.*

Capítulo 3

Formas de vida

En el pensamiento de Wittgenstein aparecen temas tan ricos y fructíferos como los que se han trabajado en el capítulo anterior. Otro de los tópicos que florecen en su último pensamiento es el que corresponde a las “formas de vida”. Si bien es un tema que aparece pocas veces y no es aclarado del todo por el filósofo austríaco, en éste se encuentra una de las principales raíces de la nueva concepción sobre el lenguaje desarrollada por nuestro autor en sus últimas obras. Este tema es tan relevante e importante como el de los “juegos de lenguaje”, “los parecidos de familia”, “seguir una regla”, etcétera; en éste se conjugan elementos que tienen relevancia para la comprensión del segundo Wittgenstein. Por todo esto, en este breve capítulo el objetivo consiste en analizar el tema de las “formas de vida”, así como el tema del “contexto” –temas que en conjunto permitirán comprender cómo es que el autor entiende las prácticas humanas y cómo el lenguaje se manifiesta en ellas– abordado por Wittgenstein sobre todo en las *Investigaciones filosóficas* y en su obra *Sobre la certeza*.

3.1 “Formas de vida”: un campo de batalla

Escribe Wittgenstein en las primeras páginas de *Investigaciones filosóficas* lo siguiente: “Imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida.” (IF §19) Algunos párrafos más adelante brindan algunos elementos sobre lo que se puede pensar en cuanto a las “formas de vida”. Dice el autor: “La expresión “juegos de lenguaje” debe poner de relieve aquí que hablar el lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida.” (IF §23) Las formas de vida, como se puede entrever, forman un componente esencial para comprender lo que ocurre dentro del lenguaje.

Julián Marrades, catedrático de la Universidad de Valencia, expone un importante punto sobre lo que se entendería como la noción “formas de vida”. Este autor entabla una discusión sobre cuál es la forma correcta de entender dicha noción; según él, los especialistas y estudiosos sobre Wittgenstein se han dedicado a entender y debatir dicha noción en dos sentidos: el cultural y el biológico. Sin embargo, debido a que Wittgenstein no ofrece una claridad sobre lo que es una “forma de vida”, los estudiosos no pueden llegar a una definición cabal. Lo que se pretende mostrar en este breve capítulo no es cuál es la acepción correcta, la biológica o la cultural; tampoco existe la pretensión de proponer una nueva acepción o interpretación. Lo que se intentará mostrar es que, primero: Wittgenstein da nacimiento a este término a partir de la importancia que comienza a tener el término vida en los últimos años de

su vida y obra; y segundo: no importando el sentido en que se tome dicha noción, ya sea cultural o biológica, Wittgenstein entenderá dicha noción como actividades y prácticas colectivas a partir de las cuales los distintos lenguajes se conforman.

Como ya se ha mencionado arriba, Wittgenstein asume que las “formas de vida” son actividades y que imaginarlas significa imaginar distintos juegos de lenguaje. Se asume, entonces, que con estas palabras Wittgenstein entiende las “formas de vida” como prácticas en las que se tejen los juegos de lenguaje. Ahora bien, en las *Investigaciones filosóficas* este autor dice lo siguiente: “¿Dices, pues, que la concordancia de los hombres decide lo que es verdadero y lo que es falso? -Verdadero y falso es lo que los hombres *dicen*; y los hombres concuerdan en el *lenguaje*. Ésta no es una concordancia de opiniones, sino de forma de vida.” (IF §241) En la misma obra hace otra alusión a las formas de vida: “¿Puede esperar sólo quien puede hablar? Sólo quien domina el uso de lenguaje. Es decir, los fenómenos del esperar son modos de esta complicada forma de vida.” (IF II, XI)

Los hombres concuerdan en el lenguaje por las formas de vida y no por las opiniones. Esto siguiendo a Wittgenstein. Ahora, el fenómeno de la espera sólo se hace presente a hombres que viven en ese determinado fenómeno; bien podría existir una tribu lejana y desconocida por los antropólogos que no tuvieran en su léxico la palabra esperar; y eso sería debido a que en sus vidas no practican dicha actividad. Podríamos pensar, por ejemplo, en la tribu recolectora de Tanzania, los Hadza, que simplemente vagan por el Gran Valle del Rift y si algún miembro de la tribu muere no le dedican ni funeral ni entierro. Podría pensarse que esta tribu no posee la actividad de la espera, pues para enterrar a alguien hay que esperar y cavar un agujero; para dedicarle funeral hay que esperar de pie y rezar por él. En fin, así como el ejemplo que da Wittgenstein sobre el perro,⁷³ así podría pensarse sobre alguna tribu que no practicara la espera y, por lo tanto, no hicieran uso de esa palabra.

Con lo anterior, se asume que las “formas de vida” corresponden a un ámbito puramente cultural; determinadas actividades sólo se presentan en determinadas tribus, pueblos, latitudes, etcétera. Ahora bien, también se ha pensado en esta noción en su aspecto puramente biológico. En las *Investigaciones filosóficas* Wittgenstein dice lo siguiente: “Lo que hay que aceptar, lo

⁷³ Al inicio de la segunda parte de las *Investigaciones filosóficas*, Wittgenstein aborda una pequeña discusión sobre si los animales pueden estar esperanzados; en esto toca la imagen del perro: si en éste se puede manifestar el fenómeno de la espera o no.

dado –podríamos decir– son *formas de vida*.” (IF II, XI) Y en obras posteriores extiende dicha concepción:

En lugar de lo inanalizable, de lo específico, de lo indefinible: el hecho de que actuemos de tal y cual manera; por ejemplo, que *castiguemos* ciertas acciones, *establezcamos* un estado de cosas de tal y cual manera, que *demostremos órdenes*, que rindamos informes, que describamos colores, que nos interese por las sensaciones de otras personas. Lo que debe aceptarse –podría decirse–, lo dado, son los hechos de la vida.⁷⁴ (Wittgenstein, 1980)

Las formas de vida simplemente hay que aceptarlas, no hay que justificarlas o definir las, no hay que dar razones de ellas ni mucho menos fundamentarlas; simplemente hay que aceptarlas como lo dado. Esto hace pensar que se trata de una concepción biológica debido a la falta de razones, causas y justificaciones sobre las “formas de vida”. Es decir, se pensaría también en dicha noción de forma biológica porque corresponde a un evento primitivo e instintivo del ser humano. Y no se trata de que los estudiosos sólo lo piensen por mera intuición o interpretación, sino debido a que Wittgenstein da pautas para pensar en ello cuando en *Sobre la certeza* dice lo siguiente:

Me gustaría considerar tal seguridad, no como algo parecido a la precipitación o a la superficialidad, sino como (una) forma de vida [...] Pero ello significa que quiero considerarlo como algo que yace más allá de lo justificado y de lo injustificado; como, por decirlo de algún modo, algo animal. (SC §§ 358-359)

Las “formas de vida” yacen más allá de lo justificado, de posibles razones y de fundamentos metafísicos; éstas son algo animal, algo puramente biológico. Ahora, la discusión que surge entre si se debe considerar las formas de vida como algo biológico o cultural no debería generar mayor problema, pues al final ambas posturas comparten algo en específico, y que aparece dentro de la concepción de Wittgenstein, esto es, que las “formas de vida” son actividades, y además son actividades en las que se manifiestan los distintos juegos de lenguaje. Sean biológicas o no, culturales o no, lo que está presente siempre en cualquier acepción o forma en cómo se comprendan las “formas de vida”, es que siempre estará la presencia de actividades. Incluso aquí se conjugan ambas concepciones, la biológica y la cultural. Las formas de vida son actividades que emprenden los humanos de manera cultural sin estar justificadas dichas formas diversas de culturas. ¿Por qué no entierran a sus muertos los Hadza ni dedican velorios a los fallecidos? ¿Por qué sí lo hace, en cambio, el hombre occidental? ¿Qué visión del mundo

⁷⁴ L. Wittgenstein., *Observaciones sobre la filosofía de la psicología. Volumen I*, UNAM-IFF, México, (1997). p. 116e.

es más correcta? Son formas de culturas distintas, y cada una de las actividades que surgen en estas culturas están más allá de las justificaciones o fundamentaciones. Así actúan y ya. Así lo creen y ya.

Los Hadza no entierran a sus muertos y así simplemente actúan; los occidentales sí lo hacen y así simplemente actúan. Cuando Wittgenstein decía que se sigue la regla ciegamente, puede aquí agregarse que así se actúa: ciegamente. Al final, sea cultural o biológico, lo que está siempre presente son las actividades y prácticas humanas. Esto último lo podemos reafirmar con estas palabras que escribe acertadamente Julián Marrades: “Más concretamente, una forma de vida designa, para Wittgenstein, un entramado fáctico de relaciones entre conducta lingüística, conducta no lingüística y situaciones en el mundo, en cuyo marco se desarrolla un juego de lenguaje.”⁷⁵ (Marrades, 2014) Lo que se conjunta para hacer comprensible una “forma de vida” es tanto el lenguaje que hablan los individuos en sociedad, así como las actividades y prácticas que yacen debajo de nuestro lenguaje. (“Es nuestra actuación la que yace en el fondo del lenguaje.”(SC §204)).

La noción de “formas de vida” encuentra una intimidad y relación tan estrecha con la noción de “juegos de lenguaje”. ¿Por qué se piensa esto? Porque el propio Wittgenstein nos da las pautas necesarias; recuérdese cuando en el párrafo 23 de las *Investigaciones filosóficas* daba una lista de los que son ejemplos de juegos de lenguaje: dar órdenes y actuar siguiéndolas, describir un objeto por su apariencia o por sus medidas, fabricar un objeto de acuerdo a una descripción, etc. Así como en dicha obra propone una lista de juegos de lenguaje, en obras posteriores como en *Observaciones sobre la filosofía de la psicología* aparecen ejemplos de lo que son las “formas de vida”:⁷⁶ castigar ciertas acciones, establecer un estado de cosas de tal y cual manera, dar órdenes, rendir informes, describir colores, etc. Lo que se alcanza es que lo que es un juego de lenguaje es una forma de vida y viceversa. Se entrelazan fuertemente los juegos de lenguaje, las formas en las que usamos el lenguaje con las formas en cómo vivimos y actuamos.

⁷⁵ J. Marrades., “Sobre la noción de “Formas de vida” en Wittgenstein” en *Agora, Papeles de filosofía*, (2014), Vol. 33, No. 1: pp. 139-152. p. 146.

⁷⁶ Es conveniente resaltar que, en dicha obra, Wittgenstein no usa propiamente el término *Lebensform* -que los especialistas han traducido como formas de vida- sino que emplea el término *Tätsachen des Lebens*, esto es, hechos de la vida. Sin embargo, pese a las distinciones terminológicas cabe resaltar que los estudiosos de Wittgenstein asumen ambas terminologías como sinonimias; al fin lo que quiere Wittgenstein quiere resaltar es que tanto se trate de hechos de la vida como formas de vida, de lo que se trata es de hablar de las actividades humanas con las que se entretienen los juegos de lenguaje.

3.2 Escolio: la vida y las “formas de vida”

Ahora, una vez que se han trazado las distinciones sobre las dos concepciones que se han generado sobre las formas de vida, así como el intento en esta investigación por unir las, es momento de que abordemos la importancia y consideración del término vida que comienza a aparecer en el pensamiento tardío de Wittgenstein y que configura, de alguna forma, la noción de “formas de vida”, así como el tema del contexto.

Algo que podría resultar interesante e inclusive curioso es el peso que comienza a tener la *vida* en cuanto a la relación de ésta con el lenguaje. Ya en el *Tractatus logico-philosophicus* dicho término o palabra aparecía haciendo referencia a su sinonimia con el mundo: “el mundo y la vida son una y la misma cosa.” (TLP 5.621) En dicha obra la vida simplemente se entendería como la totalidad de los hechos o lo que es el caso; y al lenguaje le correspondería hacer proposiciones que refirieran a los eventos que acontecen en ésta. Sin embargo, surge un giro en el modo de tratar dicho término en el pensamiento posterior de Wittgenstein.

Escribía Wittgenstein en el año 1943 esta sentencia que brinda claridad sobre este tema: “El lenguaje es justamente un fenómeno de la vida.”⁷⁷ (Wittgenstein, 1962) En años posteriores escribe también que: “Sólo en el flujo de la vida tienen significado las palabras.”⁷⁸ (Wittgenstein, 1982) y “Las palabras tienen significado sólo en el curso de los pensamientos y la vida.” (Z §173). Lo que se pone de relieve con todas estas citas es que el término vida es el que comienza a tener menciones considerables en las obras últimas del autor austríaco. También, hay que agregar que no se trata sólo de menciones, sino de repercusiones; se puede intuir que el término vida tiene sus últimas repercusiones en la noción de “formas de vida”. Si bien Wittgenstein hace varias menciones sobre la vida, parecen quedar éstas un tanto oscuras. Sin embargo, cuando aparece la noción “formas de vida” se comprende un poco más cómo es que figura dicho término. La vida a la que se refiere Wittgenstein es sobre todo a la vida social, práctica y biológica.

Lo anterior se conjunta perfectamente en estas palabras de Wittgenstein: “El lenguaje, quiero decir, remite a un *modo* de vida. Para definir el fenómeno del lenguaje hay que describir una praxis, no un proceso extraordinario *del tipo que sea*.”⁷⁹ Esto es, la noción de “formas de

⁷⁷ L. Wittgenstein., *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática* (Versión de Isidoro Reguera), Ed: Alianza, Madrid, (1987). p. 295.

⁷⁸ L. Wittgenstein., *Últimos escritos sobre filosofía de la psicología. Volúmenes I y II*, Ed: Tecnos, Madrid, (2002). p. 202.

⁷⁹ L. Wittgenstein., (1987), *op. cit.*, p. 282.

vida” conjunta las prácticas y el lenguaje en tanto fenómeno de la vida. Para poder formular este nuevo concepto, se podría suponer, Wittgenstein parte de la vida y encuentra en ésta la única que se puede entender como garante de producir significados.

Decía Wittgenstein que “Sólo es posible interesarse por un fenómeno en una variedad de maneras.” (IF §108) Pues bien, para entender el fenómeno en innumerable variedad es posible si se remite a la vida. El estudio del fenómeno del lenguaje comienza a atraer nuestra atención si lo atendemos en su variedad, en su multiplicidad de apariciones, y dicha multiplicidad o variedad sólo se percibe en nuestras vidas, en nuestras “formas de vida.” El término vida aparece en distintas instancias del pensamiento posterior al *Tractatus logico-philosophicus*: cuando escribe sobre las matemáticas, cuando realiza observaciones sobre la psicología; también en los escritos cuando trata el tema de la duda y las creencias, así como en sus notas sueltas. Así, dicha palabra, podría decirse, rondó durante mucho tiempo los principales pensamientos de Wittgenstein. Con todo lo que hasta este punto se ha expuesto, la noción de formas de vida se entendería en estos sentidos:

1) La noción de formas de vida es un tema que se origina a partir de la importancia del término y fenómeno *vida* para Wittgenstein.

2) Con dicha noción, Wittgenstein hace alusión a las prácticas y actividades humanas que se relacionan con los diversos juegos de lenguaje.

3) Esta noción se debe entender en un sentido social, pragmático, biológico y cultural.

3.3 El tema del contexto en el pensamiento del segundo Wittgenstein

En *Sobre la certeza* retomaba Wittgenstein una de las máximas de Goethe: “En el principio era la Acción.”⁸⁰ Cabe mencionar que dicha máxima de Goethe es llevada hasta los últimos límites del pensamiento de Wittgenstein, ya que, el nuevo enfoque sobre el lenguaje tiene que ver propiamente con las acciones, las actividades y las prácticas humanas. Ahora bien, entendiendo que el autor austríaco asumió dicha máxima para llevarla hasta sus últimos escritos y pensamientos, también es necesario apuntar que a dicha máxima le faltaba algo más. No se trata de las acciones por sí solas, sino también de en qué tiempos, espacios, historias, latitudes,

⁸⁰ Wittgenstein cita esta frase del Fausto de Goethe en *Sobre la Certeza* §402.

y demás aparecen éstas. Es pues, en este punto cuando aparece y cobra importancia la noción de “*contexto*”.

La acción es el principio; en el principio fue la acción, pero la acción o las acciones sin contexto quedan vacías, como flotando en el aire. Así, si el lenguaje, si las palabras se entienden en su relación con las prácticas, por ende, también tienen que entenderse en la función que desempeñan en un contexto determinado. Con todo esto, se plantea la siguiente pregunta: ¿qué relación tiene la noción “formas de vida” con la de “contexto? Que un contexto se refleja y determina por las “formas de vida”. Las palabras de Mauricio Beuchot cobran relevancia sobre estos temas: “Y los juegos de lenguaje sólo cobran sentido dentro del contexto de las formas de vida que reflejan. Porque los juegos del lenguaje se dan en una comunidad de hablantes, y éstos dependen de sus formas de vida para *dar sentido* a sus expresiones.”⁸¹ (Beuchot, 2015)

El autor mexicano expone de forma adecuada la forma en cómo funge el contexto dentro del nuevo pensamiento de Wittgenstein. Asume que sólo por y en los contextos las expresiones y usos de los distintos juegos de lenguaje cobran sentido. Así, otros autores y especialistas en el pensamiento de Wittgenstein retoman estas cuestiones hasta ahora trabajadas. Tomemos, por ejemplo, las palabras de Witold Jacorzynski: “la oración sin contexto es una oración incompleta.”⁸² (Jacorzynski, 2011) Así, una oración sin contexto resulta incompleta, no adquiere un sentido propio y su significado queda flotando en el aire. De ahí la importancia no sólo del contexto, sino por igual de las “formas de vida”, pues al fin los contextos lingüísticos se desenvuelven y comprenden únicamente por las “formas de vida” de los hablantes.

El tema del “contexto” es tan importante dado que se podría pensar que a partir del mismo se conjugan y relacionan de forma más estrecha las nociones de “formas de vida” y “juegos de lenguaje”. Estas palabras dichas se entienden mayormente con este considerable aporte por parte de los especialistas de la obra de Wittgenstein:

Sin embargo, la literatura científica utiliza *Lebensform* sobre todo como un concepto explicativo. Pero este no es el caso de Wittgenstein, porque la forma de vida no es para él un concepto explicativo, sino un recurso metodológico de su «morfología comparada». Él lo utiliza para describir el contexto de diferentes juegos de lenguaje y para enseñarnos que

⁸¹ M. Beuchot., *Ludwig Wittgenstein. Analogía y parecidos de familia*, Ed: Herder, México, (2015). pp. 70-71. (Las cursivas son mías).

⁸² W. Jacorzynski., “La filosofía de Ludwig Wittgenstein como una nueva propuesta para la antropología y las ciencias sociales” en *Sociológica*, año 26, #74, sep-dic (2011), pp. 177-204. p. 189.

nuestro pensamiento es un reflejo de nuestras actividades; muestra que pertenecemos a ciertas formas de vida.⁸³ (Padilla y Gaffal, 2013)

La noción de “contexto” sirve para comprender de forma más clara el vínculo estrecho entre “formas de vida” y “juegos de lenguaje”. En *Zettel* aparecen estas palabras: “En efecto, los conceptos no son para que se les use en una ocasión única.” (Z §568) ¿Qué quieren manifestar estas palabras? Con el nuevo pensamiento de Wittgenstein ya se ha asumido que a todo juego de lenguaje le corresponde una forma de vida, y que son los actos los que yacen debajo de las palabras –como se dice en *Sobre la certeza* §204–, pero la cuestión no termina ahí. No se manifiestan nuestras acciones y se usan las palabras en bruto; las acciones y las palabras aparecen en determinadas y precisas instancias de nuestras vidas.

Tomemos, por ejemplo, el empleo de la palabra *cuidado*. ¿En qué casos la usamos? ¿Acaso en un solo evento de nuestras vidas o en diversos? La palabra *cuidado* puede aparecer en esta situación: nos encontramos en la ciudad y comienza a temblar; las personas corren presas del pánico y del temor; me inclino sobre la misma conducta y comienzo a correr. A lo lejos veo a una persona que en estado de alteración no se percató de que un cable de luz le caerá encima; a esto yo grito: ¡Cuidado!. Aquí la palabra aparece en un evento bien específico de nuestras vidas: el de alertar a una persona que corre peligro de morir o resultar dañado. Pongamos otro caso de la misma palabra: me encuentro con algunas amigas y amigos en un bar; pasada la media noche algunos de mis amigos deciden regresar a sus hogares. Yo les manifiesto en la despedida lo siguiente: con cuidado. Aquí la palabra no aparece en el sentido de alertar a alguien sobre su vida; la palabra adquiere matices distintos: significa: sean precavidos en su regreso a casa. En este evento de nuestra vida no significa que nuestros amigos estén a punto de morir o sufrir un grave daño; simplemente les deseo un bien y que regresen con bien a sus casas. Así, una niñera podría decir: yo me dedico al cuidado de niños. Este uso tiene otro sentido y significado diverso. Estos casos demuestran que el uso de cada palabra, esto es, los distintos juegos de lenguaje, aparecen en formas de vida distintas, así como en contextos diversos.

Con estos ejemplos se entiende de manifiesto la frase que se ha retomado de *Zettel*, esto es, que las palabras y conceptos no se usan en una única ocasión. En esto dicho es donde se puede entrever ver cómo es que aparece la noción de “contexto” en Wittgenstein: los juegos de

⁸³ J. Padilla., y M. Gaffal., “Formas de vida y juegos de lenguaje: una introducción” en *Formas de vida y juegos de lenguaje*. (Editores: Jesús Padilla y Margit Gaffal). Ed: Plaza y Valdes, Malaga, (2013). pp. 26-27.

lenguaje y formas de vida se relacionan y entretienen, pero a cada uno le corresponde un contexto que los acompañe. Cobran interés estas palabras:

Frente a la concepción formal del lenguaje en su filosofía anterior en *Investigaciones* nuestro filósofo defenderá una visión dinámica y contextual de este, partiendo de las expresiones u oraciones de la vida cotidiana; es decir, de esa totalidad de lenguajes y acciones entretendidos socialmente que articulan diversos actos lingüísticos primitivos o juegos de lenguaje.⁸⁴ (Bentolia, 2018)

El interés radica en tanto que manifiesta un hecho considerable: la noción de “contexto” no apareció en el *Tractatus logico-philosophicus* debido a que en dicha obra la visión del lenguaje aparecía de forma unitaria y cerrada; no se podía pensar en aquel escrito en que las palabras tuvieran distintos usos y significados. Con la noción de “contexto” se complementan las nociones de “juegos de lenguaje”, “formas de vida” así como la de “significado como uso”. Si se ha dicho que el significado se determina por el uso, podría agregarse que el uso de las palabras se determina por el “contexto”. Entonces, el “contexto” cobra también importancia para entender los significados distintos de las palabras.

Peter Winch, asiduo lector de Wittgenstein, decía lo siguiente sobre la relación del contexto y el significado: “Toda la sustancia del argumento de Wittgenstein reside en que no son esas prácticas por sí mismas las que justifican la aplicación de categorías como lenguaje y significado, sino el *contexto social* donde se llevan a cabo tales prácticas”.⁸⁵ (Winch, 1958) Lo que se pone en juego es lo que se hace con las palabras; todos pueden enunciar palabras como dolor, cuidado, pensar, etcétera, pero no se trata de usar las palabras por sí y ya, sino de forma determinada. Por eso: “un uso aislado del lenguaje no está solo; únicamente es inteligible dentro del contexto general en el cual se emplea el lenguaje”.⁸⁶

No son las prácticas por sí mismas las que justifican el empleo de las palabras y no son tampoco por sí mismas las que determinan el significado. Las prácticas y acciones van acompañadas del contexto, de contextos determinados que les propicien la diversidad de significados por la diversidad de usos. Jacorzynski decía lo siguiente sobre la noción de contexto:

En la obra tardía de Wittgenstein, el contexto no puede definirse de manera precisa. En algunas situaciones el contexto se refiere a las conexiones entre diferentes elementos que

⁸⁴ H. Bentolia., “Importancia del lenguaje y del método filosófico en el segundo Wittgenstein” en Revista colombiana de filosofía de la ciencia, vol. 18, núm. 36, Bogotá, (2018), pp. 89-102. p. 95.

⁸⁵ P. Winch., *Ciencia social y filosofía*, Ed: Amorrortu editores, Buenos Aires, (1990). p. 38.

⁸⁶ *Ibid.* p. 41.

el analista puede sacar a relucir; en otras consiste en denominar el entorno real de las acciones.⁸⁷

Estas palabras de Jacorzynski contienen dos elementos acertados sobre lo que podría decirse desarrolla Wittgenstein sobre el “contexto”. Primero, el contexto consiste en denominar el entorno real de las acciones, esto es, ver los *determinados* casos o eventos en los que aparecen las palabras. Cuando Wittgenstein analiza el sentimiento del “si” escribe lo siguiente: “más bien hay que verlo en otro contexto, en el de las circunstancias particulares en las que se presenta”. (IF II, VI) Se relaciona directamente con lo que dice Jacorzynski: el “contexto” tiene que ver con el entorno real de las acciones, es decir, con las circunstancias precisas en las que aparece.

Ahora bien, la segunda acepción de la noción de “contexto” tiene que ver con el análisis efectuado sobre las conexiones entre diferentes elementos. Para ejemplificar tomemos el siguiente pasaje de las *Investigaciones filosóficas*:

¿Son las palabras “Tengo miedo” la descripción de un estado anímico?

Digo: “Tengo miedo”, el otro me pregunta: “¿Qué fue eso? ¿Un grito de temor; o quieres comunicarme cómo te sientes; o es una consideración sobre tu estado presente?” –¿Podría darle yo siempre una respuesta clara? ¿No podría dársela nunca?

Podemos imaginarnos cosas muy diversas, por ejemplo: “¡No, no! ¡Tengo miedo!”

“Tengo miedo. Desgraciadamente, tengo que admitirlo.”

“Todavía tengo un poco de miedo, pero ya no tanto como antes.”

“En el fondo, sigo teniendo miedo, aunque no me lo quiero confesar.”

“Me atormento a mí mismo con toda clase de pensamientos de temor.”

“Tengo miedo –¡ahora que debería ser valiente!”

A cada una de estas proposiciones le corresponde un determinado tono de voz, a cada una un contexto distinto. (IF II, IX)

En este pasaje Wittgenstein efectúa una reflexión sobre los distintos usos que podría tener la expresión: <<tengo miedo>>. Así, cada empleo de dicha expresión aparece en un juego de lenguaje distinto, y también en una forma de vida determinada y diferente. La expresión tengo miedo puede aparecer en distintas instancias de la vida con sus propias acepciones. Depende del significado de la expresión tanto la “forma de vida” como del “contexto”, así como el tono de voz. Recuérdese nuestro ejemplo de la palabra cuidado: en un caso la palabra aparecía

⁸⁷ W. Jacorzynski, *op. cit.*, p. 188.

entonada mediante un grito; en los otros el tono era normal, el que usualmente usamos para hablar.

En un caso la expresión tengo miedo tiene un significado, en otro distinto adquiere otro significado dispar. Por ejemplo, supóngase el caso en que ante un problema amoroso nuestra pareja nos diga: tengo miedo de perderte. ¿Aparece la expresión en el mismo sentido en el que, por ejemplo, después de mirar una película de horror decimos: tengo miedo por las noches? En un caso la expresión significa que el miedo nace de que la persona querida ya no esté más tiempo con nosotros, mientras que en el segundo caso significa no tener miedo por perder algo, sino por la supuesta, irreal y posible a aparición de un fantasma, por ejemplo. Además, el tono de voz aparecería de distinta forma: en el primero bien podrían entonarse estas palabras con lágrimas en los ojos y suspirando al entonar dicha expresión; en el segundo el tono de voz es distinto porque las palabras se expresarían temblando o titubeando.

Lo que se pone de manifiesto es que el significado de nuestras palabras se determina bien por su uso, pero también por el contexto en que son usadas. Se ponen en juego diversas cosas: las “formas de vida” –acciones y prácticas–, “los juegos de lenguaje” –palabras y expresiones–, el tono de voz, el ambiente, etcétera. Por ello, son distinguidas estas palabras que ha expresado un autor sobre el trabajo de Wittgenstein: “El juego de lenguaje, o contexto de aplicación del concepto, de donde proviene toda significatividad, es una unidad estrecha entre lenguaje, pensamiento, acción y realidad, algo que caracteriza una <<forma de vida>>”.⁸⁸ (Botero, 2003) Así, se concluye lo siguiente sobre la noción abordada:

1) La noción de “contexto” permite obtener una comprensión mayor de por qué las nociones de “juegos de lenguaje” y “formas de vida” se entrelazan.

2) A partir de dicha noción se entiende que las acciones y las palabras deben aparecer en determinados eventos, momentos, realidades, tiempo, etcétera, de nuestras vidas para no quedar vagando en el vacío.

3) Con dicha noción se fortalece el “significado como uso”, es decir, los contextos son indispensables para que las palabras adquieran ciertos usos, y así, significados.

⁸⁸ J. Botero., “La caridad empieza por casa” en *El giro pragmático en la filosofía*, (Compiladores: Samuel Cabanchik, Federico Penelas y Verónica Tozzi), Ed: Gedisa, Barcelona, (2003). p. 97.

Capítulo 4

El pragmatismo

Antes de entrar en detalle sobre los posibles puntos de convergencia entre Wittgenstein y el pragmatismo es necesario que primero ahondemos en los postulados de los principales pragmatistas: Peirce, Dewey y James. Realizaremos dicha tarea atendiendo el tema de lo “práctico”, ya que lo consideramos como el principal pilar o elemento que sostiene el pensamiento de los diversos pragmatistas que se han mencionado arriba. Si bien cada uno de éstos se mueve en campos propios (ya sea el de la religión o la ética –por parte James– o inclusive el de la educación, la moral o la ciencia –por hombres como Dewey–), todos comparten este elemento: el de lo “práctico”. Además es menester que se esclarezca qué entiende cada uno de los pragmatistas mencionados por lo “práctico” debido a que sobre este tema es donde encontraremos resonancias de una posible relación con el pensamiento de Wittgenstein.

4.1 Lo “práctico” en el pragmatismo

William James asumió en determinado momento que el fundador del pragmatismo fue Charles Peirce. Por su parte, Dewey cree encontrar en James al pragmatista por antonomasia. El propio Peirce llegó a cambiar el nombre de su doctrina debido a que creía que sus lectores se habían distanciado por completo de lo que el intentó expresar. Su doctrina sufrió el cambio de nombre de “pragmatismo” a *pragmaticismo*. Entonces, ya resulta difícil qué entender por pragmatismo y cómo vincular a estos tres pensadores dentro del mismo marco de pensamiento. El pensamiento de uno se separa tanto del de los otros; pero así como hay separaciones, también hay puntos donde convergen. Lo primero que se tiene que hacer es exponer las distintas acepciones sobre lo “práctico” por cada uno de estos tres pensadores para posteriormente abordar los posibles puntos de contacto en los que se puedan asemejar sus postulados.

Peirce, el más viejo de estos tres pensadores, estableció su *máxima pragmática* en el año 1878 en un breve escrito que lleva por nombre *Cómo hacer claras nuestras ideas*. La tarea principal de Peirce en este escrito, junto al titulado *La fijación de la creencia*, es exponer el papel de la creencia en el ser humano. Dice Peirce: “nuestras creencias guían nuestros deseos y moldean nuestras acciones.” (Peirce, 1877)⁸⁹ Peirce antepone la creencia a la duda. Sobre esta última especifica: “La duda es un estado incómodo e insatisfactorio, del que pugnamos por liberarnos y pasar al estado de creencia; mientras que éste último es un estado tranquilo y

⁸⁹ Ch. Peirce., “La fijación de la creencia”, en *Mi alegato a favor del pragmatismo*. Ed: Aguilar, Argentina (1971). p. 30.

satisfactorio que no anhelamos evitar, ni cambiarlo por una creencia en otra cosa.”⁹⁰ La duda, por sí misma, implica un estado de tinieblas (si acepta dicha expresión), además de ser aquella que pone fin al reposo del pensamiento. Fijar una creencia significa que el pensamiento se encuentre en reposo. Lo que la duda hace es, justamente, poner en cuestión nuestras creencias. Para Peirce las creencias son un elemento muy importante en el aspecto de la vida humana. La importancia reside en estas palabras que expresa el propio autor estadounidense: “La esencia de la creencia es el establecimiento de un hábito; y las diferentes creencias se distinguen por los modos diferentes de acción a que dan lugar.” (Peirce, 1878)⁹¹

Siguiendo las palabras anteriores de Peirce se entiende que las creencias son las que posibilitan la fijación de hábitos. Pensemos en uno tan común y elemental, el referente a la tradición católica. Una persona que cree en Dios tendría dicha creencia: creer en Dios. Ahora, a partir de dicha creencia podría fijarse o establecerse algunos hábitos como asistir a misa todos los domingos o rezar cada día a una hora determinada. Así, la creencia es contraria a la duda en tanto que ella posibilita la acción. El pensamiento es puesto en movimiento debido a la duda. Por su parte, la creencia pone en marcha a la acción. Esto último lo expresa Peirce de esta forma: “La creencia es una regla para la acción.”⁹² Este último punto es lo que nos lleva a pensar cómo es que figura lo “práctico” en el pensamiento de Peirce.

En ningún momento de los dos escritos que hasta ahora se han mencionado el propio Peirce llega a definir qué es lo práctico o cómo entiende lo práctico. Sin embargo, tomando en cuenta sus definiciones sobre creencia, hábito y duda, podemos dilucidar algunos puntos referentes al tema de lo “práctico.” Hemos visto que para Peirce la creencia es una regla de acción, así como la esencia del hábito. También hemos podido observar que la creencia es la que se antepone a la duda. La creencia nos dispone a actuar y así, a desenvolvemos en el nivel de lo “práctico”.

Ahora bien, nuestras creencias, acciones y hábitos también tienen que ver con efectos sensibles. Sobre todo cuando Peirce habla de los efectos sensibles de las cosas es donde mejor podemos entender su concepción sobre lo “práctico”. Para Peirce un objeto por sí mismo no significaría nada si no se pusiera a trabajar en el plano de la experiencia y producir ciertos efectos sensibles. Dice el filósofo estadounidense: “Únicamente deseo señalar cuán imposible

⁹⁰ *Ibíd.* p. 31

⁹¹ Ch. Peirce., “Cómo hacer claras nuestras ideas”, en *Mi alegato a favor del pragmatismo*. Ed: Aguilar, Argentina (1971). p. 65.

⁹² *Ibíd.*

es que tengamos una idea en nuestra mente que se relacione con algo que no sea los concebidos efectos sensibles de las cosas. Nuestra idea de algo *es* nuestra idea de sus efectos sensibles.”⁹³ El propio Peirce cita un ejemplo de esto dicho. Lo aplica a la palabra “fuerza”. Escribe el autor: “La idea que la palabra “fuerza” suscita en nuestra mente no tiene otra función que afectar nuestras acciones, y estas acciones no pueden tener referencia a la fuerza de otro modo que a través de sus efectos.”⁹⁴ Peirce no define lo que son los denominados *efectos sensibles*, pero con una lectura un tanto detenida se puede entrever que los efectos sensibles refieren a lo que producen las cosas o las creencias en las prácticas humanas.

Peirce se opone a una forma de entender el mundo desde un aspecto vacío o superficial. Para él el mundo, así como nuestras creencias, acciones o hábitos tienen que calar en lo hondo de la vida. No se puede entender las cosas o la realidad desde simples esquemas o sistemas. Se tiene que ver la carne y no sólo los huesos. Por esto, el pensador pragmatista dice lo siguiente: “Pero el mero hecho de presentar una proposición en forma interrogativa no estimula a la mente a una lucha por la creencia. Ha de haber una duda real y viva, y sin esto toda discusión es ociosa.”⁹⁵ Se trata, pues, de un interrogar que tenga efectos sensibles en nosotros; se trata también de una duda viva y real que nos incline a pensar de forma viva y real. Si es un simple interrogar por interrogar o un simple dudar por dudar las cosas no alcanzan los efectos sensibles que nos disponen a entrar en el plano de lo “práctico.” Entonces, resumiendo y juntando todos los puntos señalados, se tiene que lo “práctico” en el pensamiento de Peirce tiene que ver con las creencias y las dudas vivas y reales, mismas que nos disponen a actuar ya sea de una forma u otra.

A diferencia de Peirce, James y Dewey especificarán con mayor propiedad que se entiende por “práctico”. Debemos señalar que establecer qué entienden los pragmatistas por práctico no es una labor nada sencilla debido a las divergencias del pensamiento de los autores, así como también dificulta dicha tarea el hecho de que algunos autores, como lo es el caso de Peirce, no expongan con letra por letra qué es lo “práctico”. John Dewey manifiesta que una de las principales tareas para los pragmatistas es definir lo “práctico”. Dice Dewey: “En todo caso, he llegado a la conclusión de que lo que el movimiento pragmático necesita precisamente hoy es tener presente de manera clara y consecuente la diferencia entre estos problemas y lo

⁹³ *Ibíd.* p. 69.

⁹⁴ *Ibíd.* p. 79.

⁹⁵ *Ibíd.* p. 34.

que en cada uno quiere decirse con <<práctico>>.” (Dewey, 1908)⁹⁶ Con estas palabras se aprecia lo complicado de definir el término “práctico”. Pese a la dificultad que presenta este problema, tenemos a pensadores como Dewey que son más explícitos y claros. El propio Dewey nos brinda una definición de lo “práctico”. Dice el autor norteamericano: “el factor práctico [...] lo constituye la naturaleza valiosa o no de esas consecuencias: son buenas o son malas, deseables o indeseables, o bien son *nada*, indiferentes, en cuyo caso la creencia y la controversia vana y convencional, meramente verbal.”⁹⁷

Las últimas palabras de Dewey nos pueden dar ciertas señales de lo que entiende por “práctico”. Su concepción de “práctico” remite al valor de las consecuencias de los objetos, es decir, la forma en que influyan o sean recibidas por el ser humano. Lo “práctico” tiene que ver, entonces, con cuestiones de bueno o malo, deseable o no deseable. No obstante, lo “práctico” no se agota en cuanto a las consecuencias, sino que tiene que ver también con las conductas o con las formas en qué nos disponemos a actuar. Para entender dicho argumento bien ayudarían estas palabras de Dewey:

Los términos <<significado>> y <<práctico>>, tomados aisladamente y sin una definición explícita desde el contexto y el problema concretos en que se enmarcan, resultan triplemente ambiguos. El significado puede ser la connotación conceptual o definición de un objeto; puede ser la referencia existencial denotativa de una idea; o puede ser valor o importancia real. Del mismo modo, y en los tres casos respectivamente, <<práctico>> puede significar las actitudes y conductas que provoca en nosotros un objeto, o la capacidad y la tendencia de una idea a efectuar cambios en lo previamente existente, o la cualidad de deseable o indeseable de determinados fines.⁹⁸

El punto en el que nos coloca Dewey es considerable dado que expone una forma de entender lo práctico no sólo para él, sino que dicha concepción se emparenta con el propio James. Unas páginas más adelante, Dewey cita estas palabras de James: “A no ser esta significación *práctica*, las palabras “Dios” “libre albedrío” y “designio” *no tienen ninguna*. Y por oscuras que puedan ser en sí mismas o cuando se las toma de forma intelectualista, al adentrarnos con ellas en la espesura de la vida la oscuridad se torna a nuestro alrededor luz.”⁹⁹ Esta cita de Dewey nos recuerda estas otras escritas por el propio James: “Debemos extraer de cada palabra

⁹⁶J. Dewey., “Qué entiende el pragmatismo por <<práctico>>”, en *La miseria de la epistemología. Ensayos de pragmatismo*. Ed: Biblioteca nueva, Madrid (2000). p. 87.

⁹⁷ *Ibíd.* p. 86.

⁹⁸ *Ibíd.* pp. 86-87.

⁹⁹ Citado por Dewey, p. 89.

su valor práctico en efectivo; debemos ponerla a funcionar dentro de la corriente de nuestra experiencia.” (Jame, 1907)¹⁰⁰

Ahora bien, es esencial que consideremos el papel de la experiencia debido a que ésta jugará un papel importante con la verdad y con lo “práctico”. No obstante, antes de entrar a este tema, debemos hacer unos señalamientos en torno al tema de lo “práctico”. Dichos señalamiento podemos elaborarlos a partir de otro escrito de James. En su clásico escrito *El significado de la verdad*, dice James lo siguiente:

Quando dijimos que el significado de las ideas consiste «en sus consecuencias “prácticas”», o en las diferencias «prácticas» que nuestras creencias suponen para nosotros; cuando dijimos que la verdad de una creencia consiste en su valor «funcional», etc.; nuestro lenguaje fue evidentemente demasiado descuidado, pues se ha interpretado casi unánimemente que por «práctico» entendemos lo opuesto a lo teórico o lo genuinamente cognitivo, y se ha extraído puntualmente la consecuencia de que una verdad para nosotros podría no guardar relación con ninguna realidad independiente, o con ninguna otra verdad, o con nada en absoluto aparte de los actos que nosotros pudiéramos fundar en ella o las satisfacciones que estos pudieran reportarnos. Se ha pretendido que la mera existencia de una idea, sin más, bastaba para conferirle plena verdad en nuestra absurda epistemología pragmática, a condición únicamente de que sus resultados fueran satisfactorios. (James, 1909)¹⁰¹

Esta cita debe retomarse por dos puntos: 1) que lo práctico, entendido por los pragmatistas, no se opone a lo teórico; 2) que lo práctico y lo verdadero no tienen que ver únicamente con cuestiones de goce o satisfacción, mismo que nos puede hacer pensar en el carácter de deseable y no deseable de Dewey. En el mismo texto, James aclara nuevamente su concepción sobre lo práctico y cómo es que ha cambiado:

Por otro lado, por lo práctico la gente se refiere a menudo a lo reconociblemente concreto, lo individual, lo particular y efectivo, en cuanto opuesto a lo abstracto, lo general e inerte. Yo por lo menos siempre tenía eso en mente cuando insistía en la naturaleza práctica de la verdad. «Pragmata» son las cosas en su pluralidad; y en aquella conferencia temprana de California en la que describí el pragmatismo como aquella doctrina según la cual el significado de toda proposición puede siempre concretarse en alguna consecuencia particular en nuestra experiencia práctica futura, ya sea pasiva o activa, añadía expresamente las siguientes palabras como matiz: «lo importante aquí es que la experiencia

¹⁰⁰ W. James., *Pragmatismo*, (Trad. Ramón del Castillo), Ed: Alianza, Madrid, (2016). p. 101.

¹⁰¹ W. James., *El significado de la verdad*, (Trad. Ramón Vilá Vernis), Ed: Marbot, Barcelona, (2011). p. 169.

sea particular y no tanto que sea activa» (entendiendo por «activa» una experiencia «práctica» en el sentido literal y estrecho del término).¹⁰²

Tal y como manifiesta James, lo práctico es entendido usualmente o vulgarmente como lo opuesto a lo abstracto o lo inerte, incluso a lo teórico. El propio James admite que él pensaba de esta forma, pero que con el paso del tiempo cambió su concepción. Lo que importa a James, en este escrito, es entender lo práctico como un referente a la *experiencia*. Aquí, justo en este punto, retomamos la importancia de la experiencia. Escribe James en su *Pragmatismo*: “La verdad se hace en el curso de la experiencia.”¹⁰³ Tanto la experiencia como el aspecto práctico de la realidad son importantes dado que a la experiencia le corresponderá la verdad, y al aspecto práctico de ésta –la experiencia– corresponderá también los significados de las palabras. Así, se puede ver que para James la experiencia juega un papel considerable para entender lo “práctico”. Ya vimos que no se trata de que lo “práctico” se oponga a lo abstracto, a lo teórico o a lo inerte, sino que en lo “práctico” cobran significado las palabras.

Los postulados de James sobre lo “práctico” son esenciales para entender el pragmatismo como movimiento. Tanto es así que Dewey se permite decir que a James es al que hay que dejarle el lugar para que decida que entiende el pragmatismo por “práctico”. Dice Dewey sobre el término práctico: “Y como quiera que fue James el primero en poner el término en letra impresa, y el principal responsable de su circulación, es él quien puede hablar con más autoridad que ningún otro.”¹⁰⁴ Dewey le otorga a James dicho mérito por lo siguiente: “En mi opinión, su auténtica doctrina es que una creencia es verdadera si satisface *tanto* necesidades personales *como* las exigencias de las cosas objetivas.”¹⁰⁵ Esta idea de Dewey no es errónea, pues el propio James la hace constatar cuando escribe: “El valor práctico de las ideas verdaderas se deriva básicamente de la importancia práctica que sus objetos tengan para nosotros.”¹⁰⁶ Pareciera que Dewey y James convergen del todo en este argumento, el cual señalaría que las creencias o valores prácticos tienen no sólo importancia, sino también validez si repercuten para nosotros, los humanos. Esto haría pensar en la llamada *utilidad*, misma que incluso se ha llegado a pensar como el rasgo esencial que define al pragmatismo.

Dewey ve en lo “práctico” lo deseable, lo indeseable, así como lo bueno y lo malo, además de agregar el valor de la importancia. Siendo influenciado por James, parece retomar

¹⁰² *Ibid.* p. 171.

¹⁰³ W. James (2016)., *op. cit.*, p. 182.

¹⁰⁴ J. Dewey. *op. cit.*, p. 94.

¹⁰⁵ *Ibidem.*

¹⁰⁶ W. James (2016)., *op. cit.*, p. 172.

también el aspecto útil de lo “práctico”, sin embargo, la forma en cómo entiende Dewey la utilidad de James es distinta a la establecida por el propio autor del *Pragmatismo*. James dice lo siguiente en torno a lo verdadero y lo útil respecto de una creencia cualquiera: “De esa creencia se puede decir que «es útil porque es verdadera» o que «es verdadera porque es útil».”¹⁰⁷ Dewey entendería esta utilidad como un beneficio para nosotros; dicho beneficio se puede entender ya sea en términos de bueno o malo, deseable o no deseable. Con todo, el elemento de lo útil no tendría que ver para James con un beneficio. Lo útil se relaciona más con lo práctico y experimental. Para que esto último resulte cierto y no una simple interpretación, es conveniente que citemos estas aclaraciones de James: “El término «verdadera» es el nombre que se da a toda idea que pone en marcha el proceso de verificación, y «útil» es el nombre que se da a su función llevada a cabo en la experiencia.”¹⁰⁸ Así pues, se aprecia que el término útil no tiene que ver con utilidad en el sentido de beneficio, de algo que nos sirva a nosotros para concretar determinado fin. Lo útil tiene que sólo en tanto que se dé en la experiencia.

La experiencia juega un papel primordial en lo referente a lo “práctico” dado que a partir de ésta surge una oposición al racionalismo que critican tanto Dewey y James. La experiencia es el lugar donde lo “práctico” cobra vida. Además de que es el lugar donde lo “práctico” cobra vida es, siguiendo a James, el lugar donde la verdad se hace. Una verdad que se hace implica una que está en perpetuo movimiento, que es dinámica. Dicha noción de verdad, según James, es la que se opondría a la del racionalismo.¹⁰⁹ William James se imagina una discusión con el racionalismo y dice lo siguiente:

En este momento, el racionalismo instantáneamente se levanta en armas contra nosotros. Sí, imagino que un racionalista nos diría algo como lo siguiente: «La verdad no se hace», dirá; «la verdad es vigente de forma absoluta, y es una relación única que no depende de proceso alguno, sino que directamente lanza su disparo por encima de la cabeza de la experiencia y acierta en su realidad.»¹¹⁰

¹⁰⁷ *Ibidem*.

¹⁰⁸ *Ibid.* pp. 172-173.

¹⁰⁹ Cabe señalar que cuando personas como James y Dewey hablan sobre el racionalismo no indican nombres propios. Peirce ataca en cierto sentido, y de forma breve, el racionalismo de Descartes, sin embargo, los otros dos pragmatistas no señalan nombres específicos. Éstos simplemente se oponen en contra del racionalismo. Con racionalismo, así lo han dicho algunos lectores del pragmatismo, tendría que ver con una forma de pensar propia que se inaugura con Descartes y que piensa en verdades eternas, inmutables y universales. Lo que los pragmatistas quieren es justo cuestionar dicha concepción de verdad.

¹¹⁰ W. James (2016)., *op. cit.*, p. 182.

El racionalismo se opondría al pragmatismo en tanto que éste cree esencial tanto la experiencia como el elemento de lo “práctico” para llegar a la verdad. Según James, el racionalismo establecería esto:

El racionalismo nos concederá que la experiencia está en mutación, y que nuestros medios psicológicos de cerciorarnos de la verdad también están en mutación; pero nunca aceptará que la realidad misma o la verdad en sí sean mutables. ¡Ah, no!: la realidad subsiste completa y prefabricada desde la eternidad, repite el racionalismo; y el acuerdo de nuestras ideas con ella es esa única e inanalizable virtud que existe en ellas y de la que él siempre nos ha hablado. Como tal excelencia intrínseca, pues, su verdad nada tiene que ver con nuestras experiencias. No añade nada al contenido de nuestra experiencia. No supone ninguna diferencia para la propia realidad; la verdad sobreviene, es inerte, estática, mera reflexión.¹¹¹

Si el racionalismo, como específica James, negará la experiencia como elemento para determinar la verdad, entonces también negaría el elemento de las prácticas humanas. La practicidad sería inútil, no jugaría ningún papel, dado que la verdad sería posible en su forma inerte, estática y de mera reflexión. La verdad, entendida así, sería como un cascarón vacío que no tomaría en cuenta ningún elemento de la experiencia ni de la practicidad que surge en ésta. Se hablaría de una verdad eterna, inmutable y universal. Comprendería cualquier época, espacio, contexto o sociedad. Los significados no se determinarían de acuerdo a la practicidad y la experiencia que los envuelve. Éstos serían de una vez y para siempre de una única forma.

Dewey sigue la línea de pensamiento de James y llega a decir que:

Mi impresión final (aunque no puedo propiamente probarla) es que, en conjunto, lo que más le preocupa a James es subrayar, en contra del racionalismo, dos conclusiones en torno al carácter de las verdades como *faits accomplis*: que éstas son construidas, es decir, no son *a priori* ni existen eternamente, y que su valor o importancia no es estática, sino dinámica y práctica.¹¹²

La lectura de Dewey sobre James es totalmente acertada. Sigue la línea de reflexiones de James en torno a la noción de verdad del racionalismo y su ataque a la misma. Sobre la última cita de Dewey también cabe retomar las últimas dos líneas, aquellas donde especifica que la verdad en la que piensa James correría más del lado de un dinamismo, es decir, una verdad que es mutable, que tiene una temporalidad, además de que es práctica. Aquí se aprecia otro elemento

¹¹¹ *Ibid.* pp. 186-187.

¹¹² J. Dewey. *op. cit.*, p. 92.

de lo “práctico” por parte de los pragmatistas Dewey y James: la práctica es un elemento más de la verdad. La verdad tiene que ser si bien cambiante y dinámica, pero también tiene que determinarse en el curso de las prácticas. El autor del *Pragmatismo* puede esclarecernos en torno a este último punto. Dice sobre las verdades: “las verdades emergen a partir de los hechos, pero vuelven a sumergirse en ellos y a ellos se añaden, y esos hechos, nuevamente, crean o revelan (da igual la palabra) una nueva verdad, y así indefinidamente.”¹¹³

El pragmatismo en tanto que piensa en los hechos, en la experiencia y la practicidad aboga por una noción de verdad más flexible, en el sentido de que puede ya sea cambiar, alterarse o demás. La verdad tendrá a su favor distintos aspectos como el temporal, el contextual, el social, entre otros. El elemento de lo “práctico” al que remiten constantemente los pragmatistas posibilita que se observe que la verdad no será aquella única y eterna, sino que hay tantas verdades como lo posibilite la experiencia. En tanto que el pragmatismo mira en el elemento “práctico” de la realidad permite acercarse a los hechos y dejar de lado los eternos principios en los que se apoya el racionalismo. No es gratuito, pues, que James establezca esta distinción acertada entre pragmatismo y racionalismo: “En fin, mientras que el pragmatismo mira hacia el futuro, el racionalismo se vuelve una vez más hacia una eternidad pasada. Fiel a su inveterado hábito, el racionalismo se vuelve hacia los «principios» y piensa que, una vez que hemos dado nombre a una abstracción, estamos en posesión de una solución oracular.”¹¹⁴

4.2 Convergencias y divergencias entre los pragmatistas

Lo que podría resultar más conveniente es no hablar de pragmatismo, sino de pragmatismos. Hemos señalado tan sólo en un tema, el de la practicidad, como hay elementos en los que los pensadores pragmatistas tienen puntos de contacto, así como se han señalado también algunos entendidos erróneos que surgen entre los mismos. Es bien sabido que los pragmatistas se leyeron entre sí. Dewey hace alusiones tanto a James, Peirce y Schiller. Por su parte, James también refiere a éstos. Entre ellos hubo lecturas tanto acertadas como erradas en ciertos temas. Hemos visto que Dewey entiende bien la crítica de James al racionalismo, pero su lectura sobre el término útil aplicado por James es un tanto desvariada. Peirce piensa en la practicidad en relación con la creencia, las acciones y los hábitos. Dewey entiende lo “práctico” como lo bueno o malo, como lo deseable e incluso como el valor y la importancia. Con esto se pretende

¹¹³ W. James (2016), *op. cit.*, p. 223.

¹¹⁴ *Ibíd.* p. 187.

señalar que en la corriente de pragmatista surgen sin fin de puntos de contacto, así como formas distintas de entender y abordar un mismo problema o tema.

James expone unas palabras sobre cómo era entendido el pragmatismo en su época de auge: “Usualmente, el pragmatismo es descrito como un movimiento característicamente americano, una especie de esquema de pensamiento abreviado ideal para el hombre de la calle, naturalmente reacio a la teoría y ávido de beneficios inmediatos.”¹¹⁵ Se pensaba, entonces, que el pragmatismo era un movimiento que se enfocaba sólo en tratar temas de acción y de práctica; así, la teoría era obviada y nimia a la hora de entablar los temas propios del pragmatismo. Todavía más degradante que esta forma de ver el pragmatismo resultaba estaba otra que también menciona James:

Nuestros críticos se niegan a concedernos el crédito de tan rudimentaria intuición, por lo que ven el pragmatismo como una concepción solo apta para ingenieros, doctores, financieros y hombres de acción en general, necesitados de algún tipo de *weltanschauung* de usar y tirar, pero que no tienen tiempo ni ingenio para estudiar filosofía de verdad.¹¹⁶

Visto así, el pragmatismo sería entendido sólo como un movimiento apto para campesinos, trabajadores manuales u obreros. Dicho movimiento no tendría espacio para las discusiones serias de la filosofía. En este capítulo ya se ha pasado revista a algunos postulados de los pragmatistas fundadores. Bien se puede ver que no se trata de simple palabrería o de un movimiento para hombres de la calle. Es un movimiento que involucra muchas formas de pensar diversidad de temas.

Con todo, es tiempo de que se intente mostrar un punto de contacto, al menos, entre los pragmatistas que hasta este momento se han señalado. Si es que existe, por lo menos, un punto de contacto entre los pragmatistas, podemos ilustrarlo a partir de una conclusión dada por la autora canadiense Cheryl Misak. En su no tan reciente e ilustrativo libro dicha autora se pregunta y responde lo siguiente:

So what can we say about the more sophisticated version of pragmatism? Indeed, after canvassing such a diversity of pragmatist positions, can we even identify a set of themes, incorporation of which makes a philosopher a pragmatist? In capturing all of the various pragmatist positions in our sweep, it may seem that we no longer know what pragmatism is. Perhaps all we can say our many pragmatists hold in common is a link between belief

¹¹⁵ W. James (2011), *op. cit.*, p. 154.

¹¹⁶ *Ibidem*.

and action, and the idea that our body of background beliefs or assumptions must be taken seriously in philosophy, inquiry, and life. (Misak, 2016)¹¹⁷

Concordamos con Misak en cuanto a todo lo referido, tanto en las cuestiones que se plantea así como en la respuesta y la conclusión final que brinda. Es muy válido cuando Misak pregunta sobre lo que es esencial para catalogar a un filósofo como pragmatista. También es acertado el momento cuando expresa que ya no se podría saber *qué es el pragmatismo*. Así como tiene razón en esto, por igual da en el clavo cuando dice que quizá los pensadores pragmatistas están ligados por su vínculo entre creencia y acción así como por tener en consideración dichas acciones y creencias tanto en el terreno de la filosofía como en el de la vida.

Recordemos las ya citadas palabras de Peirce: “Pero el mero hecho de presentar una proposición en forma interrogativa no estimula a la mente a una lucha por la creencia. Ha de haber una duda real y viva, y sin esto toda discusión es ociosa.”¹¹⁸ Dicho camino también lo sigue Dewey. Este otro pragmatista dice: “<<Verdad>> parece significar aquí que el designio tiene un significado genuino, y no meramente convencional o verbal, parece querer decir que hay algo en juego. Y son frecuentes los momentos en los que <<verdad>> parece referirse justamente a un significado que es genuino, por oposición a uno vacío o verbal.”¹¹⁹ Por su parte, finalmente, James tiene dos momentos que refieren a esto. El primero se encuentra en el *Pragmatismo*. Dice el escritor estadounidense: “Las ideas verdaderas nos conducen a dominios verbales y conceptuales útiles, igual que nos llevan directamente hasta términos sensibles útiles. Nos llevan a la consistencia, a la estabilidad y a un fluido intercambio humano. Nos apartan de la excentricidad y del aislamiento, del pensamiento frustrado y estéril.”¹²⁰ Posteriormente, siguiendo a Peirce, dice James en su escrito *El significado de la verdad*:

En primer lugar, en relación con la palabra «pragmatismo», debo decir que por mi parte sólo la he usado para indicar un método para dirimir discusiones abstractas. El significado relevante de un concepto, dice Peirce, reside en la diferencia concreta que supone para mí su verdad. Si se aplicara esta prueba pragmática a todas las cuestiones debatidas,

¹¹⁷ Ch. Mysak., *Cambridge Pragmatism. From Peirce and James to Ramsey and Wittgenstein*, Ed: Oxford, United Kingdom, (2016). p. 281. “Entonces, ¿qué podemos decir sobre la versión más sofisticada del pragmatismo? De hecho, después de indagar tal diversidad de posiciones pragmatistas, ¿podemos siquiera identificar un conjunto de temas, cuya incorporación hace a un filósofo pragmatista? Al captar todas las posiciones pragmatistas de nuestro recorrido, puede parecer que ya no sabemos qué es el pragmatismo. Quizás todo lo que podamos decir es que muchos de nuestros pragmatistas tienen en común un vínculo entre la creencia y la acción, y la idea de que nuestro conjunto de creencias o suposiciones de fondo debe tomarse en serio en la filosofía, la investigación y la vida.” (La traducción es nuestra).

¹¹⁸ Ch. Peirce., *op. cit.*, p. 34.

¹¹⁹ J. Dewey., *op. cit.*, p. 90.

¹²⁰ W. James (2016)., *op. cit.*, p. 180.

evitaríamos toda disputa vana: si de la verdad de un enunciado u otro no se desprende ninguna diferencia práctica, entonces son dos formulaciones distintas de lo mismo; si de la verdad o la falsedad de una misma tesis no se desprende ninguna diferencia práctica, entonces la tesis no tiene significado real.¹²¹

Lo que se intenta mostrar con todas estas referencias a los pensadores pragmatistas es que existe un punto en común entre ellos. Si bien abordan los problemas desde distintos caminos y si bien se adentran en distintos temas, existe un punto en común, un punto que los relaciona y donde su pensamiento converge. Dicho encuentro se hace patente en la constante reiteración de atender, ya sea la duda, la verdad, la creencia, el significado, etc., desde el punto de vista de la vida, y con esto, desde la práctica o la experiencia. Bien cada uno de estos tres pensadores entiende lo “práctico” de diferente forma y lo abordan desde distintos puntos, pero al final refieren a él como el punto esencial donde se entienden los significados, las creencias, las dudas o las verdades desde su aspecto crudo y duro. En la práctica cobran realidad y fuerza todos estos elementos. En la práctica el aspecto ocioso, el estéril, fútil o vacío de la realidad no tiene cabida. En la práctica sólo se permitirá el acceso a todos estos elementos desde una pregunta o una investigación real y viva, una interrogación que cale realmente y verdaderamente. No se trata de simples reflexiones ociosas, sino de aspectos que tengan implicaciones reales en la vida.

Con todo esto dicho, se podría pensar que un pragmatista en sentido fuerte o duro es aquel que tiene como referencia siempre las implicaciones prácticas, esto es, que el carácter práctico de la realidad siempre tendrá un papel esencial a la hora que nos refiramos ya sea a nuestras acciones, pensamientos, creencias, dudas y demás aspectos de la vida humana, pues tal y como expresa Misak: “For the meaning of religious and ethical expressions, and the significance of our religious and ethical practices, are grounded in their role in our lives.”¹²² Así, en sentido estricto, un pragmatista hecho de pies a cabeza tendría que hacer referencia constantemente a cómo los diversos elementos creados por el ser humano (ya sean pensamientos, acciones, creencias, cultura, ciencia, arte, etc.) se implican en los roles de nuestras vidas y prácticas.

¹²¹ W. James (2011)., *op. cit.*, pp. 59-60.

¹²² Ch. Misak., *op. cit.*, p. 268. “Porque el significado de las expresiones religiosas y éticas, y la importancia de nuestras prácticas religiosas y éticas, se basan en su papel en nuestras vidas.” (La traducción es nuestra).

4.3 Wittgenstein: ¿pragmatista?

Ya hemos visto que encontrar los elementos que cataloguen a un pensador como pragmatista resulta complicado. Si entre los propios pensadores que han sido denominados en la tradición propiamente como pragmatistas es una tarea tan difícil encontrar elementos que los relacione, el hecho de intentar incluir a un autor que no ha sido incluido con propiedad en este movimiento intelectual de los siglos XIX y XX resulta una tarea todavía más ardua. Sin embargo, el reto y el riesgo deben aceptarse. Nuestra labor es encontrar puntos de contacto entre Wittgenstein y algunas de las tesis de los pragmatistas. No obstante, dicha tarea estará dedicada al siguiente capítulo. En lo que resta de éste, es marcar las divergencias entre Wittgenstein y los pragmatistas en lo que refiere al tema de la practicidad. Dado que esto no es nuestro interés central, dicha exposición será breve. Pero no porque no sea el interés central no deja de ser importante tratarla.

Esta nueva tarea, la de mostrar las distinciones entre Wittgenstein y los pragmatistas se complica si ya de antemano tenemos esta sentencia expresada por personas como Cheryl Misak: “Wittgenstein, like James, expresses this maxim in shorthand through a slogan borrowed from Goethe: ‘Im Anfang war die Tat.’”¹²³ Aunque Misak exprese que tanto Wittgenstein como James se inclinan por el principio de la acción, tenemos al propio James quejándose de la elección del término pragmatismo dado su referencia a la acción: “El nombre «pragmatismo», tan ligado a la idea de acción, ha resultado una elección desafortunada, debo admitirlo, y ha contribuido a este error.”¹²⁴

Hay otro punto de comparación entre Wittgenstein y el pragmatismo que establece la autora Cheryl Misak. Dice así: “It appears that Wittgenstein thinks that human agreement determines what is true and false because he, like the pragmatists, holds that we arrive at our beliefs as part of our form of life, which we cannot step outside of in order to identify a transcendent standard for the evaluation of our beliefs.”¹²⁵ El hecho de que Misak haga alusiones a la relación entre Wittgenstein y los pragmatistas nos hace suponer que considera a Wittgenstein como un pragmatista más. Sabemos, por otra parte, que el propio autor vienes rechazó ser catalogado como pragmatista. Ya nos topamos con pared ante los dos puntos que

¹²³ *Ibid.* p. 249. “Wittgenstein, como James, expresa esta máxima de forma taquigráfica prestada de un eslogan de Goethe: ‘En el principio fue la acción’.” (La traducción es nuestra).

¹²⁴ W. James (2011), *op. cit.*, p.154.

¹²⁵ Ch. Misak., *op. cit.*, p. 255. “Parece que Wittgenstein piensa que el acuerdo humano determina lo que es verdadero y falso porque él, como los pragmatistas, sostiene que llegamos a nuestras creencias como parte de nuestra forma de vida, de la que no podemos salir para identificar un estándar trascendente para la evaluación de nuestras creencias.” (La traducción es nuestra).

se oponen: Wittgenstein sí es un pragmatista, por un lado, y Wittgenstein no es un pragmatista, por el otro. Misak se mueve del lado de nuestra tesis a defender, la cual reside en encontrar y exponer los puntos donde convergen Wittgenstein y las tesis propias del pragmatismo. Podemos decir, sin temor alguno, que Wittgenstein y los pragmatistas se relacionan, tal como lo expresa Misak, en el aspecto de la practicidad, de la primacía de la acción y en el aspecto que implica la vida para los productos humanos: significados, dudas, creencias, pensamientos y demás.

Con todo, es necesario señalar que si bien las tesis de Misak son oportunas en tanto que encuentra una relación entre Wittgenstein y el pragmatismo en lo referente al tema de lo “práctico”, es efectivamente en dicho punto donde también se encuentran las diferencias. Wittgenstein, como ya hemos visto, piensa en la practicidad en tanto *formas de vida* que se entretengan con los *juegos de lenguaje*. Piensa en lo práctico, por ejemplo, no en el sentido de Dewey, es decir, para él lo práctico no tiene que ver con cuestiones de utilidad –en el sentido de beneficio–, de importancia, de valor o de bueno y malo, así como de deseable o no deseable. El autor vienés tampoco piensa en el aspecto práctico de la realidad en tanto los hábitos o efectos sensibles que se puedan producir, como sí lo hace Peirce.

Continuando, Wittgenstein tampoco piensa lo práctico en cuanto a relación con la experiencia y como crítica al racionalismo. Lo que Wittgenstein pretende mostrar con el tema de la practicidad no radica en asumir que la verdad ha sido vista como una, eterna o inmutable. Lo que el autor austríaco pretende es trabajar el aspecto práctico para así determinar cómo es que se relacionan las acciones con las palabras que usamos en distintas instancias de nuestras vidas. Decía el autor del *Tractatus* que la *actuación, nuestros actos*, es la que yace en el fondo de los juegos de lenguaje. Esto lo expresaba en Sobre la certeza, parágrafo 204. Lo “práctico” es de importancia para Wittgenstein en tanto que en dicho espacio es donde se hacen manifiestas las acciones, mismas que permiten el nacimiento de los distintos significados de las palabras.

Esperamos que con estas pocos párrafos quede esclarecida las distinciones entre cómo entienden lo práctico los pragmatistas y Wittgenstein. Al final, la primacía o lo primordial del tema de lo “práctico” es que será uno de los elementos, sino que el *elemento*, al que referirán tanto los pragmatistas como el Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas*. Esto será el punto que pasaremos a abordar en el siguiente capítulo de esta tesis.

Capítulo 5

Wittgenstein y el pragmatismo

Llegamos a la instancia final de este trabajo de tesis. Ya se han abordado las dos nociones principales de las *Investigaciones filosóficas*: “juegos de lenguaje” y “formas de vida”. Junto con éstas se han recorrido los principales pensamientos del llamado segundo Wittgenstein, entre los que figura la primacía de la acción y de la práctica, el componente social del lenguaje, la función del contexto y del significado como uso, entre otros. Ahora, lo que queda en este capítulo final es pensar y problematizar si a partir de dichos elementos se puede pensar en una posible relación entre Wittgenstein y el pragmatismo. En este trabajo se proponen tres temas particulares a partir de los cuales se podría plantear un vínculo entre el pragmatismo y el segundo Wittgenstein. En una primera parte de este capítulo se expondrá la primacía de la práctica en torno al lenguaje; en seguida se analizará en qué consiste la crítica que realizan Wittgenstein y algunos pragmatistas como William James y John Dewey a la filosofía en cuanto a los temas de lenguaje, practicidad y significado se refiere; por último, se presentará el tema del retorno al lenguaje cotidiano, mismo que creemos, puede brindarnos nuevos elementos para relacionar de forma más estrecha el pensamiento del llamado segundo Wittgenstein y el pragmatismo.

5.1 La primacía de la práctica

Alguna vez Wittgenstein manifestó que él no era un pragmatista debido a que no pensaba en términos de utilidad. Sin embargo, esto parece una afirmación un tanto limitada por parte del escritor austríaco, esto es, que las tesis pragmatistas no se agotan en la cuestión de la utilidad; el pragmatismo no se resume en esto. Escribe Wittgenstein en *Sobre la certeza* lo siguiente: “Quiero decir, pues, algo que me suena a pragmatismo. Aquí me enredo en una especie de concepción del mundo.” (SC §422) En dicha sentencia parece Wittgenstein también alejarse del pragmatismo porque asume que éste consiste en una ontología más, en una concepción más del mundo, algo que el propio Wittgenstein repudiaba.

Algunos escritores han abordado la cuestión sobre la manera en que el autor del *Tractatus* entiende el pragmatismo; éstos terminan asumiendo que dicha visión sobre el pragmatismo por parte de nuestro autor es un poco superflua y errónea. Tal es el caso, por ejemplo, de Miguel Ángel Quintana. Este autor esclarece sobre qué tipo de pragmatismo es el que usualmente identifican los escritores con Wittgenstein. Dice este escritor: “El

pragmatismo que se viene defendiendo aquí sustenta la idea de que a la normatividad le subyacen acciones o prácticas, *tò prāgma*, no que le subyacen meras utilidades interesadas.”¹²⁶ Estas palabras de Miguel Ángel Quintanilla son reforzadas por Yors Solís cuando afirma que:

Para Quintanilla (2010), el pragmatismo que Wittgenstein despreció es el pragmatismo estereotipado, el cual se basa en la idea de *utilidad* como criterio justificatorio de lo verdadero o de lo correcto. Mientras existe otro pragmatismo que, según este autor, Wittgenstein no reconoció, pero al cual se debe. Este último es el pragmatismo de acciones o prácticas.¹²⁷ (Solís, 2015)

Una referencia controversial sobre esto que se empieza a tocar aparece cuando Ramón del Castillo declara lo siguiente:

Wittgenstein pudo relacionar el tipo de reflexiones de su última época con el pragmatismo como visión del mundo porque asociaba su trabajo con una forma entera de ver al hombre (o, mejor, de comportarnos como hombre). Dicho de otro modo, invitaba a usar una imagen del mundo como medio para arrojar luz sobre fenómenos muy diversos: era a la vez, una manifestación de una práctica.¹²⁸ (Del Castillo, 1995)

Surge una controversia porque ya se ha dicho más arriba que Wittgenstein rechaza el pragmatismo en tanto que éste propone una visión del mundo, algo que como ya se vio, Wittgenstein detestaba. El propio Miguel Quintana refuerza este argumento cuando escribe: “Ludwig Wittgenstein afirma que rechaza las ideas del pragmatismo pues éste no es más que otra *Weltanschauung*, una mera concepción más del mundo.”¹²⁹ Uno pone en palabras que Wittgenstein acepta el pragmatismo en tanto visión del mundo; el otro expresa que justamente eso es lo que rechaza el escritor austríaco. ¿En quién confiamos? ¿Quién nos brinda los elementos necesarios para aceptar y seguir una determinada postura sobre la posible relación entre Wittgenstein y el pragmatismo? Esto es una cuestión importante, pero que no merece mucho tiempo de inversión, ya que, al final estos escritores concuerdan en algo: en *la primacía de la práctica*. Llegan ambos, por distinto caminos, a decir que la

¹²⁶ M. Quintana., *op. cit.*, p. 282.

¹²⁷ Y. Solís., “Algunas interpretaciones de la filosofía de Wittgenstein” en Praxis. Revista de filosofía, Suplemento 71, (2015), 141-161. p. 149.

¹²⁸ R. Del Castillo., *Conocimiento y acción. El giro pragmático de la filosofía*, Ed: UNED, Madrid, (1995). pp. 487-488.

¹²⁹ M. Quintana., *op. cit.*, p. 276.

relación, el vínculo entre Wittgenstein y el pragmatismo reside en el campo de las acciones o de la practicidad.

Aquello en lo que sintonizan ambos autores es algo que se puede percibir por completo en lo que ya se ha tematizado en los capítulos anteriores. Recordemos la pertinencia de la práctica para hablar no sólo del lenguaje, sino del significado, así como del contexto. La primacía de la práctica se configura y consolida en el nuevo pensamiento de Wittgenstein sobre el lenguaje. Pragmatistas como Hilary Putnam avalan esto cuando manifiesta:

A pesar de que Wittgenstein no era, en sentido estricto, ni un <<pragmático>> ni un <<kantiano>>, comparte con el pragmatismo una cierta herencia kantiana (que hasta William James fue extremadamente reacio a reconocer), y también comparte con él un (quizás *el*) concepto central: el concepto de la primacía de la práctica.¹³⁰ (Putnam, 1999)

Por su parte, Richard Bernstein, otro autor considerado pragmatista, señala que: “aun cuando Wittgenstein no fue en sentido estricto un <<pragmatista>>, sin embargo, comparte un énfasis central –quizá *el* énfasis central– con el pragmatismo: el énfasis sobre la primacía de lo práctico.”¹³¹ (Bernstein, 2010) Con estas referencias, lo que se quiere mostrar es que tanto pragmatistas en sentido estricto como investigadores sobre Wittgenstein y el pragmatismo concuerdan en un punto sobre la relación del autor de Viena con esta forma de pensar de los últimos siglos, y esto radica, precisamente, en la primacía de la práctica.

Para ilustrar la pertinencia de la práctica en torno al lenguaje se pueden traer a colación estas palabras de Wittgenstein:

Cuando quien cree en Dios mira en torno a sí mismo y pregunta «¿De dónde proviene todo lo que veo?», «¿De dónde todo esto?», no exige una explicación (causal), y el chiste de su pregunta es que es la expresión de esta exigencia. Así pues, expresa una actitud hacia toda explicación. Pero ¿cómo se muestra esto en su vida? Es la actitud que toma en serio determinada cosa, pero después en determinado punto ya no la toma en serio y explica que otra cosa es más seria. Así, alguien puede decir que es muy serio que Fulano haya muerto antes de completar una obra determinada, y en otro sentido no importa nada. Aquí se usan las palabras «en un sentido profundo». De hecho, quiero decir que tampoco aquí importan las palabras que se pronuncien o lo que con ellas se piensa, sino sólo la diferencia que tienen en distintas etapas de la vida. ¿Cómo puedo saber que dos hombres mientan lo mismo cuando cada uno de ellos dice que cree en Dios? Y lo mismo puedo decir con respecto a las tres Personas, La teología que insiste en el uso de ciertas palabras y frases y prohíbe otras no aclara nada (Karl Barth). Por así decirlo, manotea con las palabras, porque

¹³⁰ H. Putnam., *El pragmatismo. Un debate abierto*, Ed: Gedisa, Barcelona, (1999). p. 75.

¹³¹ R. Bernstein., *El giro pragmático*, Ed: Anthtopos, Barcelona, (2013). p. 23.

quiere decir algo y no sabe expresarlo. *La praxis* da su sentido a las palabras.¹³²
(Wittgenstein, 1977)

Más allá del contenido del ejemplo, se quisiera subrayar aquí dos aspectos que resultan relevantes y que son necesarios para el desarrollo de este trabajo. El primero tiene que ver con el hecho de que Wittgenstein asume que las palabras aparecen en distintas instancias o etapas de la vida; el segundo es el hecho de que éste resaltarla la presencia de la *práctica* o *praxis*. Se puede entrever que para Wittgenstein las etapas de la vida son importantes, pues, en éstas se conjuga la presencia de las prácticas. Se vuelve indispensable hablar de prácticas, pero también de la vida, o dicho más propiamente de las “formas de vida” en las que éstas se hacen patentes nuestras prácticas. Las prácticas no se realizan en un estado vacío, sino que éstas se desarrollan y comprenden a partir de las “formas de vida” de las que son partícipes los hablantes.

Otro rasgo característico de pensar en la supremacía de la práctica es que se niegan otros órdenes que pretendan asumir la esencia del lenguaje o explicar éste desde esquematismos o desde un sistema. Aquí no hay cabida para un esquema lógico del lenguaje. Lo que importa aquí no es principio alguno, “sino más bien [...] lo que está ante nuestros ojos. Y esto es: nuestra vida y nuestras acciones.”¹³³ Esto refuerza nuestro argumento: lo que es considerable para el pensamiento del segundo Wittgenstein es entender el lenguaje desde la vida, desde las “formas de vida” y desde la practicidad “porque hablar un lenguaje no es algo que se circunscriba al ámbito teórico o intelectual. Hablar un lenguaje es una práctica y como tal se inserta en el conjunto formado por todas las prácticas sociales que constituyen el horizonte de la vida de los hombres.”¹³⁴ (Rivera, 2005)

Ahora, sobre estas últimas discusiones que se han suscitado sería esclarecedor que se mencionen estas palabras de uno de los pioneros del pragmatismo y principales exponentes. Es tan necesaria la presencia de William James debido a que comparte algunas de las tesis del llamado segundo Wittgenstein sobre el lenguaje. Dice el autor estadounidense: “Debemos extraer de cada palabra su valor práctico en efectivo; debemos ponerla a funcionar dentro de la corriente de nuestra experiencia.”¹³⁵ William James dice que las palabras se tienen que poner a funcionar dentro de la corriente de la *experiencia*; con Wittgenstein podría decirse, hay que poner a funcionar las palabras dentro de la corriente de la *vida*. Con todo, ambos autores

¹³² L. Wittgenstein., *Aforismos. Cultura y valor*, (Trad. Elsa Cecilia Frost), Ed: Espasa Calpe, Madrid, (1995). pp. 153-154.

¹³³ J. Botero., *op. cit.*, p. 100.

¹³⁴ S. Rivera., *Ludwig Wittgenstein. Entre paradojas y aporías*, Ed Prometeo Libros, Buenos Aires, (2005). p. 77.

¹³⁵ W. James., *op. cit.*, 101.

comparten el hecho de que las palabras se extraen y se entiende por su aparición y *uso en la práctica*.

Ya sabemos por lo que se ha expuesto en los capítulos anteriores que para el Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas* no es posible ya pensar el lenguaje en términos de individuación ni de privacidad. Lo que se asume ahora sobre el lenguaje es que éste tiene que manifestarse bien en la práctica y en la vida o experiencia, pero estando de por medio la presencia de los otros, esto es, el lenguaje se entiende en términos sociales y compartidos. Sobre este argumento también hay una relación entre Wittgenstein y William James. Éste último dice en su obra titulada *Pragmatismo*: “Todo el pensamiento humano tiene lugar de forma discursiva; intercambiamos ideas; préstamos y tomamos prestadas verificaciones, obteniéndolas unos de otros *mediante el trato social*.”¹³⁶

Ahora, se plantea esta cuestión ¿Cuál es la importancia de entender el lenguaje desde la primacía de la práctica? ¿Qué terrenos se quieren ahondar con esto? Siendo precisos, y también fieles al pensamiento de Wittgenstein, así como a algunas tesis pragmatistas, lo que se desea con la primacía de la práctica es entender el tópico del *significado* desde otra perspectiva. Ante esto último cobran consideración estas palabras:

La acción que intervienen en la fijación del significado lingüístico no es el resultado de la ejecución de principios y reglas o de su obediencia. Las acciones que intervienen en la fijación del significado son disposiciones conductuales o prácticas adquiridas sobre la marcha, a través del uso y de la experiencia y por lo tanto variables dependiendo de agentes locales y espaciales del contexto de uso.¹³⁷

El significado de las palabras no tiene que ver con cuestiones de representación o de intelecto. Lo que se combate es el representacionalismo y el intelectualismo que ha yacido debajo del lenguaje por una larga tradición. Esto es un combate del que participan Wittgenstein y algunos pragmatistas como es el caso de William James. Por eso se ha dicho con bastante razón que: “en realidad, la actitud de Wittgenstein y la pragmatista respecto a la aprehensión del significado y la conexión entre lenguaje y realidad se puede entender mejor si se oponen a una perspectiva representacionalista del lenguaje.”¹³⁸ Aunque cabría agregar que la lucha de

¹³⁶*Ibíd.* p. 214. (Las cursivas son mías).

¹³⁷ R. Del Castillo., *op. cit.*, pp. 134-135.

¹³⁸*Ibíd.* p. 125.

pragmatistas y Wittgenstein también se desencadena contra el intelectualismo o aquella visión que piensa el significado en términos de mentalidad.

Expongamos en qué consiste esta visión mentalista del lenguaje. Algunos investigadores manifiestan que:

El tipo de explicación que proporciona la concepción mentalista-subjetivista es el siguiente. Quien ha aprendido castellano asocia con la palabra ‘rojo’ una determinada entidad presente ante su mente, seguramente una especie de *imagen* o experiencia interna mental de rojez, que solo es accesible por introspección. La comprensión lingüística es el asociar esa entidad con esa palabra.¹³⁹ (Pérez, 2018)

La tradición que piensa en términos de representación y mentalidad se limita a pensar el lenguaje y el significado de las palabras sólo desde un aspecto. Si bien es cierto que con el lenguaje podemos representarnos objetos, no es la única función de éste. Recordemos con los “juegos de lenguaje” que el lenguaje sirve y se aplica para diversidad de fenómenos de nuestra vida: rezar, cantar, contar un chiste, escribir una carta, determinar la dimensión de una figura, etcétera. Lo que ocurre con la tradición de la representación y de la mentalidad es que se piensa en entidades y en imágenes. Lo que sucede es que se descuida la primacía de la práctica, y con esto el uso de las palabras y los contextos donde aparecen.

Estas palabras de Ramón del Castillo son esenciales para entender más cabalmente lo que se recientemente se ha dicho. Dice este autor:

A diferencia de lo que ha sostenido una arraigada tradición semántica, el significado no se relaciona sólo con el sentido y referencia, sino también con la sensibilidad hacia un contexto *extralingüístico*, y que los pragmatistas consideraron este último como más fundamental para la transición del uso de conceptos.¹⁴⁰

Lo último de esta cita se puede apreciar sobre todo con William James. Dicho autor cuenta en su obra *Pragmatismo* que cierta vez que regresaba de las montañas con sus amigos encontró a un grupo de personas discutiendo sobre una ardilla en lo alto de un árbol; este escritor nos relata que entre el público se disputaba entre si la ardilla daba vueltas o no; para esto el autor dijo que “decidir qué bando tiene razón depende de *lo que entiendan en la práctica* por “dar vueltas alrededor” de la ardilla.”¹⁴¹ Al final el autor mencionó que ambos bandos tenían razón, ya que,

¹³⁹ O. Pérez., *Vericuetos de la filosofía de Wittgenstein en torno al lenguaje y al seguimiento de reglas*, Ed: Prensas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza, (2018). p. 39.

¹⁴⁰ R. Del Castillo., *op. cit.*, p. 126.

¹⁴¹ W. James., *op. cit.*, p. 95. (Las cursivas son mías).

dependiendo del contexto y del uso de aplicación de sus expresiones era lo que brindaría un significado acorde. James termina diciendo: “Es decir, que las perspectivas rivales acaban significando los mismo en la práctica, y que el significado que no sea práctico es como si no existiera para nosotros.”¹⁴²

Con respecto de lo anterior cobra relevancia lo que pone de manifiesto Ramón del Castillo, es decir, la presencia del contexto y las prácticas para la determinación de los significados. Pero esto no cobra validez sólo para los pragmatistas, sino también para el propio Wittgenstein. En un escrito suyo expresa el autor lo siguiente: “Existe el peligro constante de querer discernir el significado de la expresión por medio de la observación y el estado de ánimo con el que se usa, en vez de pensar siempre en la práctica.” (SC §601) En la última cita de William James éste asumía que el significado que no sea práctico es como si no existiera para *nosotros*. ¿Quiénes son ese <nosotros>? ¿Acaso los pragmatistas o sólo el propio James? Pues bien, esto no importa. Sin embargo, en ese <nosotros> bien podría incluirse el propio Wittgenstein. Con la referencia a su obra *Sobre la certeza* se hace patente que también el despreciaría cualquier significado que se desprendiera del ámbito de la práctica.

Sobre este aspecto se puede apreciar otro de los vínculos entre Wittgenstein y algunas tesis pragmatistas. No sólo es la primacía de la práctica, sino el requerimiento de ésta para poder pensar en términos de significado de las palabras. Wittgenstein ve el peligro constante de discernir de ésta cuando se trata del significado de las expresiones; para James cualquier significado que no provenga de la práctica es como si no existiera.

Otro rasgo fundamental que viene a relucir es que dado que el significado tiene que ver con la práctica –y como ya vimos: la práctica es lo que se hace patente en la vida y “formas de vida” en el caso de Wittgenstein, y la experiencia en cuanto a James se refiere–, entonces el significado tiene que ver anteceda al lenguaje, con lo prelingüístico. Así, Ramón del Castillo dice lo siguiente: “la insistencia pragmatista en la conexión entre significado y acción debe entenderse así: la fijación o aprehensión del significado es más natural cuando su captación tiene lugar *de modo prelingüístico*.”¹⁴³ Esto en cuanto a los pragmatistas se refiere; en cuanto a Wittgenstein, se debe prestar atención a estas palabras que escribe cuando analiza los fenómenos de “ver” e “imaginar”: “sus significados se relacionan con multitud de tipos y modos importantes de la conducta humana, con fenómenos de la vida humana.” (Z §629) La

¹⁴²*Ibíd.* p. 98.

¹⁴³ R. Del Castillo., *op. cit.*, p. 125.

vida sería aquel componente prelingüístico que antecede al lenguaje; en nuestra vida comenzamos a hablar y relacionarnos con los otros, y así, los significados se van generando, van naciendo.

A partir de esto último, se entiende el distanciamiento por parte de ciertos pragmatistas, así como el de Wittgenstein hacia los postulados que dominaron la visión del lenguaje, esto es, la visión mentalista y de la representación. Los significados no corresponden a los nombres y objetos, a lo que está en nuestra mente o intelecto; antes bien, los significados germinan y configuran en nuestra vida en tanto fenómenos, en nuestras experiencias. Lo que se puede desprender de los pensamientos tanto de Wittgenstein como los de ciertos pragmatistas es que el lenguaje no depende del individuo ni de su conformación, sino de su relación con los otros; además los significados no están pendidos en un sujeto, sino en la vida o “formas de vida”, así como de la experiencia en las que intervienen las personas en tanto agentes sociales. Ahora, esta crítica a ciertos postulados se extenderá hasta otros terrenos que hasta este momento no hemos tocado.

5.2 Crítica a la filosofía. Wittgenstein y los pragmatistas: ataque conjunto

Para comenzar este apartado de este trabajo de tesis, es menester que se hagan patentes estas palabras de Wittgenstein escritas en las *Investigaciones filosóficas*: “Cuando los filósofos usan una palabra –<<ser>>, <<objeto>>, <<yo>>, <<proposición>>, <<nombre>> –y tratan de captar la *esencia* de la cosa, siempre se ha de preguntar: ¿se usa efectivamente esta palabra de este modo en el lenguaje que tiene su tierra natal?–” (IF §116) Estas palabras nos resuenan por el parecido que tienen con estas otras por parte de Nietzsche:

¿Me pregunta usted qué cosas son idiosincrasia en los filósofos?... Por ejemplo, su falta de sentido histórico, su odio a la noción misma de devenir, su egipticismo. Los filósofos creen otorgar un *honor* a una cosa cuando la deshistorizan, *sub speciaeterni* [desde la perspectiva de lo eterno], - cuando hacen de ella una momia. Todo lo que los filósofos han venido manejando desde hace milenios fueron momias conceptuales; de sus manos no salió vivo nada real. Matan, rellenan de paja, esos señores idólatras de los conceptos.¹⁴⁴ (Nietzsche, 1889)

¹⁴⁴ F. Nietzsche., *Crepúsculo de los ídolos*, Ed: Alianza, Madrid, (2001). p. 51.

Ante estas palabras por parte de ambos autores nos topamos con una mínima distinción, pero con un enorme parentesco. La distinción es que el primero crítica a los filósofos por dejar en desuso el significado que tienen las palabras en su tierra natal; el segundo repudia el sentido antihistórico de los máximos exponentes de la filosofía. En lo que convergen es que ambos pensadores asumen que la filosofía deja a los conceptos y a las palabras vacías, huera de significado. Por esto, no están de más estas palabras acertadas de Victoria Camps: “Tanto Nietzsche como Wittgenstein proporcionan una serie de ideas muy sugerentes para la crítica positiva del lenguaje filosófico. Se trata de un lenguaje anormal y a la vez carente de un contexto claro y definible.”¹⁴⁵ (Camps, 1976)

Se entiende, entonces, que los filósofos con sus discursos impregnados de principios, fundamentos, ontologías y demás dejan de lado las cuestiones vitales que los aquejan en sus tiempos. Se olvidan de la historia, del contexto, de las prácticas, así como de la *tierra natal* donde surgen los conceptos. El propio Wittgenstein reafirma esto cuando menciona que: “la filosofía no puede en modo alguno interferir con el uso efectivo del lenguaje.” (IF §124) Con todo, es necesario que se pregunte: ¿Qué quiere decirnos en el fondo Wittgenstein con esto? Retomando lo que ya se ha desarrollado en los capítulos anteriores, se entendería que la filosofía olvida las “formas de vida” a las que corresponden los distintos usos del lenguaje o “juegos de lenguaje”; por consiguiente, la filosofía evade el contexto en el que se desarrollan los conceptos y se apropia, entonces, de un uso privado del lenguaje. Olvida el componente social del lenguaje.

Este olvido de las prácticas por parte de la filosofía se ha hecho patente a lo largo de la mayor parte de la tradición de Occidente. El caso que podría resultar más ilustrativo sobre esto es Marx cuando en el *Manifiesto del Partido Comunista* una vez que toca el tema de los diversos tipos de socialismo se topa con el *socialismo alemán*. Si bien el escrito alemán crítica y toma distancia de todos los tipos de socialismo, encuentra en éste, en el socialismo alemán, una aberración por su verborrea filosófica que deja de lado la situación concreta de los trabajadores proletariado. Dice este autor: “Confrontada a las condiciones alemanas, la literatura francesa *perdió todo significado práctico inmediato*, adoptando su aspecto puramente literario.”¹⁴⁶ (Marx, 1848) Este autor muestra con enojo su disgusto por las filosofías que sólo están plagadas de discursos sin atender las cuestiones precisas a las que se enfrentan. Tal

¹⁴⁵ V. Camps., *Pragmática del lenguaje y filosofía analítica*, Ediciones península, Barcelona, (1976). p. 244.

¹⁴⁶ K. Marx., “Manifiesto del Partido Comunista” en *Marx obras seleccionadas*, Ed: Gredos, España, (2014). p. 343. (Las cursivas son mías).

característica es notable al momento que expresa lo siguiente: “Los literatos alemanes procedieron a la inversa con la literatura francesa profana. Escribían sus sinsentidos filosóficos tras del original francés.”¹⁴⁷

Retomando las palabras de Marx, cobran mayor sentido e importancia estas otras redactadas por Wittgenstein: “El filósofo no es ciudadano de una comunidad de pensamiento. Esto es lo que lo convierte en filósofo.” (Z §455) ¿Qué es lo que intenta mostrar Wittgenstein con esta expresión? ¿Qué podemos nosotros inferir a partir de estas? Precisamente aquello que ya ha sido mencionado por Marx, el hecho de que los filósofos hacen que las palabras pierdan su significado práctico inmediato. Por dicha razón es que el filósofo se vuelve un ajeno a la ciudad; es un exiliado de la comunidad de pensamientos y de los significados propios de las palabras. Wittgenstein observó esto de forma aguda, y es por ello que expresa que a los filósofos se les debe de preguntar si usan las palabras como son entendidas en la tierra natal.

Esta tierra natal es, podría decirse –si se permite–, el lugar donde el lenguaje cobra vida en una comunidad de hablantes que comparten las mismas “formas de vida”, que convergen en los mismos significados de las palabras y que son partícipes de un mismo contexto. En suma, el lugar donde los “juegos de lenguaje” cobran su auténtica manifestación. ¿Esto quiere decir, entonces, que no es posible hablar de “juegos de lenguaje” dentro del ámbito de la filosofía? Siendo fieles a Wittgenstein, se tiene que responder con un rotundo ¡No! Los “juegos de lenguaje” sólo cobran vida y sentido en “formas de vida” compartidas. Y como se ha expuesto, el lenguaje filosófico se separa de la inmediatez práctica y toma distancia del influjo de la historia. Tal vez estas palabras muestren con mayor claridad todo esto dicho:

El filosofar no <<descubre>> nada, no es una <<teoría>> sobre el mundo que nos enseñe sus <<verdades>>, sino sólo un uso raro del lenguaje que necesitamos a veces para descansar del trabajoso camino que la reflexión que se desata en preguntas <<raras>>– <<raras>> desde el punto de vista de la praxis, donde chocan con las preguntas que sí son legítimas en ella. –¹⁴⁸

Con el recurso que se ha hecho por parte de Marx, Nietzsche y de otros escritores lo que se quiere mostrar es no sólo ejemplificaciones o ilustraciones de ataques surgidos entre los mismos filósofos, sino antes que nada hacer explícito en qué consiste el hecho de que los filósofos hagan críticas a la labor filosófica y al uso de palabras y conceptos que hacen los

¹⁴⁷ *Ibidem.*

¹⁴⁸ M. Quintana., *op. Cit.*, p. 285.

filósofos en sus obras u escritos. Ya se ha señalado de rápido la postura de Marx y Nietzsche. Ahora bien, esta crítica a la filosofía no se agota en el plano europeo; los ataques se hacen patentes desde América, específicamente desde el pragmatismo norteamericano.

En un brevísimo ensayo de Dewey se plasma una vez más una crítica a la filosofía. En este caso el escritor estadounidense arremete contra el pensamiento filosófico por el hecho de que éste ha hecho caso omiso del contexto. En las primeras páginas de su ensayo Dewey escribe: “I should venture to assert that the most pervasive fallacy of philosophical thinking goes back to neglect of context.” (Dewey, 1931)¹⁴⁹ Este autor dice que este olvido del contexto es no sólo una falacia cometida por parte del pensamiento filosófico, sino que es la más generalizada. ¿Qué se pertinente sacar de estas reflexiones? Por una parte, que el pensamiento filosófico hace caso omiso de los tiempos en los que se desarrollan sus obras y pensamientos; por la otra, que al hacer esto, la filosofía se ocupa de hechos superficiales. La filosofía no se detiene a analizar, siguiendo a Dewey, además de Nietzsche y Wittgenstein, los eventos y circunstancias que son propias del entorno en el que están inmersos los filósofos.

En última instancia, podría decirse que la filosofía se distancia por completo de los órdenes del discurso, del pensamiento y de la acción propios de su época. Que si esto es bueno o malo es algo que no se tocara aquí. Simplemente se quiere mostrar y precisar un tema y problema propio de una tradición inmensa. La crítica por parte de los propios pensadores al orden del desarrollo de la filosofía se hace patente en cada tiempo y geografía: desde Alemania hasta Estados Unidos; desde el siglo XIX hasta el XX. Dewey escribe muy acertadamente estas palabras en la instancia final de su ensayo *Context and Thought*: “Thinking is always thinking, but philosophic thinking is, upon the whole, at the extreme end of the scale of distance from the active urgency of concrete situations. It is because of this fact that neglect of context is the besetting fallacy of philosophical thought.”¹⁵⁰

Así, el pragmatismo no queda vedado de puntualizar el vicio cometido en la tradición filosófica. Dewey participa en esta crítica, que incluso pensadores la han emparentado con Wittgenstein. Así pues, Ramón del Castillo escribe lo siguiente: “Wittgenstein [...] insistió en lo que acaba de decir Dewey (que la fuente de los problemas filosóficos ha sido un uso del lenguaje en el vacío, un uso del lenguaje que olvida el contexto en que se usó un término).”¹⁵¹

¹⁴⁹ J. Dewey., “Context and Thought” in *The later Works, 1925-1953*, Edited by Jo Ann Boydston, Volume 6: 1931-1932, Essays, Reviews and Miscellany, Southern Illinois University Press, Carbondale, (2008). p. 5.

¹⁵⁰ *Ibid.* p. 17.

¹⁵¹ R. Del Castillo., *op. cit.*, p. 50.

Es acertada la cita de este escritor e investigador pragmatista dado que si bien tanto Wittgenstein como Dewey no se leyeron el uno o al otro –no hay fuentes que nos hagan pensar lo contrario–, ambos encuentran la misma problemática dentro de la filosofía: el olvido del contexto. Ahora, esta relación de Wittgenstein con los pragmatistas no se agota ahí, pues en su último pensamiento, el de las *Investigaciones filosóficas*, y en algunas tesis de William James desarrolladas en su obra *Pragmatismo* se puede encontrar la sintonía de ciertas ideas.

Una idea que comparten Wittgenstein y James es la búsqueda del fin de las disputas filosóficas. Ante las eternas discusiones filosóficas James plantea cara por medio de su *método pragmático*. El escritor da la definición de dicho método: “la actitud de apartarse de las realidades primeras, los principios, las <<categorias>> y las supuestas necesidades, y de dirigir las miras a lo que sucede más adelante, los frutos, las consecuencias, los hechos.”¹⁵² Esto recuerda un tanto a lo que ya se ha manifestado en la primera parte de este capítulo último de tesis, lo que refiere a la importancia de la experiencia, de los hechos, de la vida –como se le quiera llamar– para que los significados se hagan realmente patentes. Extendiendo su argumento escribe James lo siguiente sobre las disputas filosóficas: “desde luego, las disputas que suscitan no tienen fin, y en tales casos el método pragmático trata de interpretar cada una de esas ideas señalando sus respectivas consecuencias prácticas.”¹⁵³

En esta línea de pensamiento podríamos emparentar a Wittgenstein en cuanto a su nuevo enfoque sobre el lenguaje. Para hablar sobre el lenguaje no se necesita el acceso a realidades últimas, a esencias o principios, sino acercarse a las prácticas, a las “formas de vida” en la que éste se manifiesta. Esto propicia pensar no en sustratos mentales o racionales, sino en cuestiones puramente prácticas. Pensar en sustratos mentales o en categorías y principios últimos es algo que ocurre dentro del campo de la filosofía. Esto tiene repercusiones para el lenguaje, y sobre todo para el propio lenguaje filosófico. Sobre éste dirá Wittgenstein: “los problemas filosóficos surgen cuando el lenguaje *hace fiesta*.” (IF §38) ¿Qué quiere decir que el lenguaje haga fiesta o que el lenguaje filosófico se vaya de vacaciones? Que el lenguaje no trabaja. Pero ¿trabajar en qué sentido? El lenguaje que no se inscriba en prácticas concretas, que no se configure en determinados contextos y que se desprenda de “formas de vida” precisas hará fiesta; se irá de vacaciones. Esto sucede sobre todo en los lenguajes que buscan categorías últimas, principios o realidades primeras (siguiendo a James).

¹⁵² W. James., *op. cit.*, p. 103.

¹⁵³ *Ibíd.* p. 96.

Si se tiene en la historia de la filosofía a un James que se determine a poner fin a las eternas disputas filosóficas por medio de un método propio (el método pragmático), se cuenta también con un Wittgenstein que a su manera peculiar busca culminar la metafísica y los tantos mitos y problemas filosóficos que ésta ha inaugurado. Estos problemas surgen por un uso incorrecto del lenguaje; por desprender o arrancar éste de su tierra natal. Wittgenstein pone en palabras su labor: “Las confusiones que nos ocupan surgen, por así decirlo, cuando el lenguaje marcha en el vacío, cuando no trabaja.” (IF §132)

Es apreciable, pues, la tarea que asumen tanto Wittgenstein como James; pensadores de geografías y tiempos distantes que comparten una visión un tanto análoga sobre los problemas que se presentan en el terreno filosófico. James también comparte con Wittgenstein la dificultad que ocurre dentro del lenguaje cuando se mueve en el campo de la filosofía y olvida el lenguaje del día a día. Escribe James: “En el lenguaje diario, el sentido común de una persona significa su buen juicio, o sea, que está libre de desproporción; que tiene seso, por decirlo así. En filosofía significa algo completamente diferente; significa el uso de ciertas formas o categorías de pensamiento.”¹⁵⁴ Emparentando esta expresión con Wittgenstein se tiene que el lenguaje común, el que aparece en las prácticas, trabaja, por eso tiene seso; tiene su carne y su pulso. Por contra, el lenguaje filosófico es aquel que figurara en especulaciones categóricas y de principios eternos, algo que ya se ha podido constatar que odiaba el autor austríaco.

Con todo lo hasta ahora desarrollado es momento de que se muestre la conclusión a la que llegan ambos pensadores siguiendo sus característicos y correspondientes caminos. James manifiesta que con su método pragmático se llega a un fin oportuno: “es realmente sorprendente advertir cómo se derrumba el sentido de tantas disputas filosóficas en cuanto se las somete a esta sencilla prueba que consiste en mostrar alguna consecuencia concreta.”¹⁵⁵ Wittgenstein, por su parte, escribe determinadamente: “Pues la claridad a la que aspiramos es en verdad *completa*. Pero esto sólo quiere decir que los problemas filosóficos deben desaparecer *completamente*.” (IF §133) La sintonía de estos autores se resume en que ambos quieren terminar con los problemas filosóficos.

Dentro de la labor filosófica ocurre un fenómeno peculiar: el constante desprendimiento y alejamiento por parte de los propios filósofos de las cuestiones más esenciales que ocurren en la vida, esto es, de las cuestiones primarias y vitales. El pensamiento filosófico discurre por

¹⁵⁴ W. James., *op. cit.*, p. 183.

¹⁵⁵ *Ibíd.* p. 99.

un sendero en el que lo que acontece es una falta de visión de lo más propio: de la realidad que lo rodea, de la historia y prácticas que circundan a su alrededor. El pensamiento filosófico sólo se mantiene inmerso en la constante necesidad de desarrollar discursos mediante el pensamiento para explicar la realidad circundante. Si hay algo que no le falta al filósofo son explicaciones. Sin embargo, frente a esta actitud le adviene un problema: el no poder tener en consideración ya lo más importante. Wittgenstein dice algo al respecto: “A quien le bullen en la cabeza las explicaciones, está descuidando el tener presente los hechos más importantes.” (Z §220) ¿Quién es ése al que le bullen las explicaciones? Al filósofo. Pero incluso más importan ¿Cuáles son esos hechos más importantes que se descuidan y que ya no tienen presencia? Siguiendo el rastro al pensamiento de Wittgenstein se puede decir que esos hechos son los sucesos cotidianos que se manifiestan con naturalidad y regularidad en nuestras vidas.

Cuando uno olvida dichos sucesos es porque se mantiene sumido en el terreno de las explicaciones y, por consiguiente, del pensamiento; pero de lo que se trata, haciendo caso a una de las máximas wittgenstenianas, es de *mirar* y no *pensar* (tal y como lo señala en *Investigaciones filosóficas* parágrafo 66). En los aforismos de Wittgenstein que fueron recogidos al español con el título de *Cultura y valor* hay uno en particular que nos acerca con esto. Dicho aforismo es enumerado con el 66 en dicha edición; data del año 1931 y es una cita que extrae Wittgenstein del dramaturgo austríaco Grillparzer. A continuación, referimos a dichas palabras tal y como las pone Wittgenstein: “Grillparzer: «Cuán fácilmente nos movemos en lo grande y lo distante, pero qué difícil de apresar es lo cercano y particular...»”¹⁵⁶ Eso cercano y particular son los eventos cotidianos de nuestra vida; aquellos que son omitidos por las explicaciones y grandes pensamientos que se agitan y arden en nuestras cabezas.

Aquellas palabras de Grillparzer fueron de repercusión considerable para Wittgenstein que las tuvo presentes hasta el final de su vida en escritos como *Zettel* y en *Investigaciones filosóficas*. Sobre todo, en ésta última es donde se percibe con mayor fuerza la influencia. Escribe Wittgenstein: “Los aspectos de las cosas más importantes para nosotros están ocultos por su simplicidad y cotidianeidad. (Se puede no reparar en algo –porque siempre se tiene ante los ojos.)” (IF §129)

Lo que ocurre con el pensamiento filosófico es que no sólo se ocupa de encontrar los elementos y principios últimos de la realidad, sino que también en la búsqueda de las explicaciones finales sobre la realidad se desatienden las cuestiones más importantes y

¹⁵⁶ L. Wittgenstein., (1995), *op. cit.*, p. 49.

cercanas. Aquellos hechos importantes que tenemos siempre ante nuestros ojos se difuminan por la niebla filosófica. Con el descuido de los hechos cotidianos también olvidamos nuestras acciones y prácticas más comunes, aquellas que en las cuales nos conformamos en tanto seres humanos. No obstante, “lo sorprendente es que todas estas acciones estaban allí, formando parte de nuestra vida y sin embargo no podríamos verlas porque una ilusión nos mantenía cautivos, alejándonos de la realidad. La ilusión de la esencia, de lo fijo, estable e inmutable.”¹⁵⁷

Además de todo, ocurre que “en la búsqueda de esta esencia, inevitablemente dejábamos de lado lo único que allí había: los múltiples y diversos casos particulares en su irreductible especificidad.”¹⁵⁸ De pronto parecería que estas últimas reflexiones se juegan dentro de una especie de sentimentalismo o incluso tendrían el aspecto de que son ajenas a este trabajo de investigación. Sin embargo, esto no es así. Al contrario, son de vital importancia para esta tesis, ya que, configuran el final de la misma y su sentido más pleno. Así, hablar de términos de cotidianidad ¿Qué repercusión considerable tiene para este trabajo? Que precisamente hablar del lenguaje, de los “juegos de lenguaje”, en la forma más plena que lo entiende Wittgenstein en el último periodo de su tiempo es precisamente hablar del lenguaje cotidiano, pues, sólo por este lenguaje y a través de él es que se puede pensar en la diversidad del lenguaje.

Ya se ha dicho, siguiendo a Silvia Rivera, que en la búsqueda de la esencia, se dejaba de lado lo único que hay, lo que está presente ante nuestros ojos: los múltiples y diversos casos en los que se hace patente el lenguaje, o mejor dicho, donde se hacen patentes los diversos “juegos de lenguaje”. Si para Nietzsche el olvido de la filosofía es la historia, para Dewey la negligencia de olvidar el contexto, así como para James, y un tanto para Marx, el descuido de los hechos concretos y la experiencia, para Wittgenstein es la inadvertencia de lo cotidiano. Y no se trata sólo de un descuido de lo cotidiano, sino de una infracción sobre éste. Por ello, lo que se busca al final es retornar al *lenguaje cotidiano*.

5.3 El retorno al lenguaje cotidiano

Es elemental que esta parte del trabajo de investigación comience planteando esta pregunta ¿Por qué hablar de lo cotidiano, del lenguaje cotidiano en este caso, implica un tema propio de

¹⁵⁷ S. Rivera., *op. cit.*, p. 79.

¹⁵⁸ *Ibidem*.

las tesis pragmatistas? ¿Existe, acaso, algún pensador pragmatista que piense en lo cotidiano? ¿No se asume un riesgo mayor el plantear estas tesis? Recordemos que el objetivo de esta tesis es responder si hay ciertos rasgos pragmatistas en el pensamiento del llamado segundo Wittgenstein que lo emparenten con aquella forma de pensar propia de un tiempo, en este caso, la del pragmatismo. Sin embargo, antes de dar respuesta a estas cuestiones se tiene que entender propiamente que es el tema de lo cotidiano, de la cotidianeidad o de la vida cotidiana.

Para explicar que es lo *cotidiano* es vital que este trabajo se apoye en el pensamiento de Agnes Heller, una recién fallecida filósofa húngara que pensó a profundidad los temas de la vida cotidiana, la cotidianeidad y sus asemejados. Escribe esta escritora: “La vida cotidiana se desarrolla y se *refiere* siempre al ambiente inmediato.”¹⁵⁹ (Heller, 1975) Esta definición no se aleja de lo que usualmente se entiende o incluso de lo que llegan a entender las personas comunes. Sería descomunal pensar en dichos temas bajo una complicada terminología o incluirlo bajo extensas y difíciles explicaciones. Pensado así, entonces, lo cotidiano es aquello en lo que nos movemos con constancia y naturalidad, aquello que nos rodea y que es participe de nuestra vida entera. Por eso se piensa con justa razón lo siguiente: “Para la mayoría de los hombres la vida cotidiana es <<la>> vida. Éste es el banco de pruebas para ver si el hombre, según las palabras de Goethe, es de hueso o piel.”¹⁶⁰

En términos simples se tiene que entender que la vida cotidiana o la cotidianeidad es simplemente lo que ocurre en la vida normal de los individuos; en este sentido la cotidianeidad se podría ver como lo *normal*. Es en la cotidianidad donde nos movemos con frecuencia: vamos al trabajo o al colegio; hacemos las compras o cenamos y convivimos con nuestros hijos o familia. Esta larga es larguísima y parece no encontrar fin. Lo que se quiere mostrar en última instancia es que la cotidianeidad o la vida cotidiana, aquello que brinda sentido a lo cotidiano es simple y llanamente nuestra vida completa.

Ahora, ¿Cómo relacionar estos sentidos con el lenguaje? ¿Cómo es posible hablar de lenguaje cotidiano? El lenguaje cotidiano se caracterizaría, siguiendo el sentido y definición que brinda Heller, por ser el lenguaje normal, el lenguaje que abarca toda nuestra vida, el lenguaje que se refiere a nuestros ámbitos inmediatos. En otras palabras, sería <<el>> lenguaje. Con todo, cabe resaltar otro punto importante: el componente social. Nuestra vida cotidiana es nuestra vida completa, pero en esa vida completa nos topamos y relacionamos siempre con

¹⁵⁹ A. Heller., *Sociología de la vida cotidiana*, (Trad. de José Francisco Ivars y Enric Pérez Nadal) Ediciones Península, Barcelona, (2002). p. 47.

¹⁶⁰ *Ibíd.* p. 50.

otros: ya sea en la escuela o en la ida de compras, siempre están presentes los otros. Entonces, el lenguaje cotidiano sería, siguiendo esta lógica, el lenguaje que nace de nuestras interacciones con los otros.

Respecto de lo anterior, del lenguaje cotidiano, viene a relucir un pensamiento de William James. Este autor habla del *sentido común*. Lo distingue de la filosofía y de la ciencia; el sentido común es aquel espacio donde no es posible pensar y hablar de categorías, teorías de la realidad o de principios. El sentido común es aquel que se inscribe en las sociedades normales: la mexicana, la chilena, la española, la italiana, etcétera. Dicho así, el sentido común engloba el aspecto social; si bien no es únicamente esto, sí lo contiene. Respecto del sentido común James dice algo muy importante: “El sentido común es la fase más *consolidada*, porque fue el primero que obtuvo turno y convirtió a todo el lenguaje en su aliado.”¹⁶¹ Además, agrega el autor que éste junto con la ciencia son las fases más augustas, es decir, las que merecen respeto y admiración por su solemnidad. Son de importancia estas palabras debido a que esta relación del sentido común y del lenguaje se podría traducir en términos de lenguaje cotidiano. Una vez que el sentido común asimiló las palabras es como empezó a edificarse el lenguaje cotidiano.

Parece entonces, que si bien no es un tema ahondado por completo en los pragmatistas, al menos sí está presente en las tesis de éstos. Recordemos a Dewey y la importancia del contexto:

Si el lenguaje es identificado con el habla, indudablemente se piensa sin el habla. Pero si se usa el “lenguaje” para significar todos los tipos de signos y símbolos, entonces con seguridad no hay pensamiento sin lenguaje; mientras los signos y símbolos dependen de su significado en la situación contextual en la cual aparecen y son usados¹⁶²

En este mismo ensayo, *Context and thought*, Dewey también rememora las palabras de Mr. Milanowski sobre la fuerte necesidad de pensar en la relación entre lenguaje y el contexto – aquí también tiene que pensarse en la necesidad de incluir en el contexto los elementos sociales y cotidianos de los hablantes o individuos—. Con esto, lo que se quiere mostrar es que, si bien los pragmatistas no pensaron a profundidad el tema del lenguaje cotidiano, al menos se percibe

¹⁶¹ W. James., *op. cit.*, p. 196.

¹⁶² J. Dewey., *op. cit.*, p. 4. En el original: If language is identified with speech, there is undoubtedly thought without speech. But if “language” is used to signify all kinds of signs and symbols, then assuredly there is no thought without language; while signs and symbols depend for their meaning upon the contextual situation in which they appear and are used. La traducción es mía.

en sus escritos los gérmenes de la posibilidad de ser pensado. Por esto, pensar en temas de cotidianidad, vida cotidiana e incluso de lenguaje cotidiano es propio del pensamiento pragmatista.

Heller dice algo al respecto: “El pensamiento y el comportamiento cotidiano son en primer lugar pragmáticos.”¹⁶³ ¿Por qué pensar en la cotidianidad como pragmática? Porque bien lo cotidiano siempre nos refiere en primera instancia a la práctica o la acción. Si se entiende que el ámbito de lo cotidiano es donde se inscribe nuestra vida total, y si nuestra vida está plagada de actividades y prácticas, entonces se piensa esto: el sentido cotidiano como pura practicidad, es decir, algo propio del pragmatismo.

Una vez que se ha esclarecido en qué consiste el sentido de lo cotidiano, así como el hecho de que se pueda pensar esto en términos propios del pragmatismo, es necesario ver qué es lo que pasa con el lenguaje cotidiano. ¿Por qué decimos que una de las labores es recuperar el lenguaje cotidiano dentro del pensamiento del segundo Wittgenstein? Con esto no se quiere decir que es como si alguien hubiera destruido, robado o borrado del mundo este lenguaje; lo que se quiere poner de relieve es que con el pensamiento último de Wittgenstein es posible pensar este lenguaje en otros términos. Sin embargo, esto es algo que se irá aclarando con el siguiente desarrollo de este capítulo.

Se dice que el lenguaje cotidiano ha sufrido un ataque, una especie de atentado. Esto se encuentra sobre todo por los influjos del pensar filosófico. William James dice algo al respecto de esto: “En fin, la ciencia y la filosofía crítica hacen saltar los límites del sentido común [...]. Con la filosofía crítica se hacen estragos por todos los lados; las categorías del sentido común dejan totalmente de representar a las cosas en su cualidad de ser.”¹⁶⁴ ¿Qué es lo que se pone de manifiesto? Que la filosofía representa una especie de peligro al lenguaje cotidiano; cuando dice James que hace estragos por todos los lados, que las cosas bajo la filosofía, o bajo cierto pensamiento filosófico, dejan de ser lo que propiamente son implica una especie de asalto al lenguaje común que hablan los individuos normalmente a lo largo de sus vidas. Cuando llega un filósofo y empieza a hacer una distinción ontológica entre ser o ente la rosa o el árbol que tenemos en nuestro jardín se configura bajo otro aspecto; cuando otro filósofo nos habla de un mundo eidético las cosas que nos circundan son englobadas bajo otros términos.

¹⁶³ A. Heller., *op. cit.*, p. 487.

¹⁶⁴ W. James., *op. cit.*, p. 194.

Lo que sucede, siguiendo a James, es que la filosofía es una de las responsables de asaltar el sentido de nuestras palabras, y con ello, de la realidad. Con todo esto, las palabras de Heller tienen una gran repercusión: “Todas las objetivaciones que no se refieren al particular o a su ambiente *inmediato*, trascienden lo cotidiano.”¹⁶⁵ Siguiendo estas últimas expresiones de Heller es que se hace perceptible nuevamente uno de los vicios de la tradición filosófica: distanciarse del terreno firme. La filosofía transgrede los albores de lo inmediato.

Wittgenstein luchó en el *Tractatus* contra la filosofía mediante la perfección del lenguaje lógico; la labor en las *Investigaciones filosóficas* implica un giro de tuerca: se le planta cara a la filosofía desde la práctica para irrumpir en los atentados contra el lenguaje cotidiano. De ahí que se exprese Wittgenstein con las siguientes palabras que han hecho presencia un par de veces en este trabajo:

Cuando los filósofos usan una palabra –<<ser>>, <<objeto>>, <<yo>>, <<proposición>>, <<nombre>> –y tratan de captar la *esencia* de la cosa, siempre se ha de preguntar: ¿se usa efectivamente esta palabra de este modo en el lenguaje que tiene su tierra natal?–

Nosotros reconducimos las palabras de su empleo metafísico a su empleo cotidiano. (IF §116)

La atención es centrada en la última línea. La nueva tarea del pensador austríaco es llevar nuevamente las palabras a su terruño, a su uso cotidiano liberándolas de las garras de la metafísica. El segundo Wittgenstein se caracteriza por reconducir las palabras a su uso cotidiano: por retornar al lenguaje cotidiano. Esta idea no es propia del autor de este trabajo de tesis, sino que encuentra sus primeras expresiones en pensadores anteriores. Se encuentra en pensadores como Pierre Hadot, por ejemplo. Escribe este autor: “Este retorno a lo “cotidiano” es a mi juicio lo que caracteriza al segundo Wittgenstein.”¹⁶⁶ (Hadot, 2004)

Para retornar a lo “cotidiano”, al lenguaje cotidiano, se tiene que desprender uno de la metafísica y retornar a las prácticas donde se edifica y consolida dicho lenguaje. Por eso no están de más estas palabras: “Para las *Investigaciones filosóficas* hablar es básica o primordialmente actuar.”¹⁶⁷ (Tomasini, 2003) Hablar es sencillamente actuar porque el lenguaje al que nos referimos, al que pretendemos desprender de la metafísica, es al lenguaje cotidiano. Se escribe, pues, con razón: “Si para el *Tractatus* el error de la filosofía consistía en

¹⁶⁵ A. Heller., *op. cit.*, p. 47.

¹⁶⁶ P. Hadot., *Wittgenstein y los límites del lenguaje*, Ed: Pre-Textos, España, (2007). p. 83.

¹⁶⁷ A. Tomasini., *Estudios sobre las filosofías de Wittgenstein*, Ed: Plaza y Valdés, México, (2003). p. 127.

querer ir, por decirlo así, más allá de la lógica, para las *Investigaciones filosóficas* consiste en querer ir más allá del lenguaje cotidiano.”¹⁶⁸

A partir de las palabras de Hadot y Tomasini se comprende una de las tareas primordiales del segundo Wittgenstein: recobrar los usos del lenguaje cotidiano inmiscuyéndonos en la *praxis*. Hablar, siguiendo a Wittgenstein, correctamente o hacer uso del lenguaje plenamente sólo se hace posible en el ámbito de la cotidianidad o de la vida cotidiana. De ahí la insistencia de pensar en las “formas de vida”, aquel espacio donde convergen las acciones de los individuos y, por tanto, de las palabras de los mismos, es decir, los “juegos de lenguaje”.

Al lenguaje filosófico no le corresponde ninguna “forma de vida”, y con esto, ninguna practicidad. Aquí podría hacer eco el egipticismo de la filosofía de la que hablaba Nietzsche: aquellos conceptos momificados de donde no sale nada real. No sale nada real porque olvidan un contexto, una historia y unas “formas de vida” que determinan los usos del lenguaje: el lenguaje filosófico corre [...] el riesgo –a palabras de Hadot– de ser un lenguaje que gira a lo loco, que no está insertado en la *praxis*, en la actividad real de los hombres¹⁶⁹ debido a que “la filosofía tradicional despoja a las palabras de aquello que les da vida: sus usos cotidianos y las situaciones concretas en las que estos usos se efectivizan.”¹⁷⁰

Ahora, con todo lo expuesto hasta este punto se tiene necesariamente que plantear la siguiente cuestión: pese a que los autores que se han dedicado al estudio de Wittgenstein asuman que éste concreta un retorno al lenguaje cotidiano plantando caras a los usos fantasmales que ha hecho la filosofía de la palabra, ¿Es posible pensar que Wittgenstein efectivamente realiza esta tarea? Regresando a nuestro pensador especial se tiene que responder con un enorme sí. El escritor de las *Investigaciones filosóficas* hace patente esto cuando escribe estas palabras: “Cuando hablo de lenguaje (palabra, oración, etcétera), tengo que hablar el lenguaje de cada día.” (IF §120) Así pues, se tiene presente la referencia a que siempre que haga uso del lenguaje se estará refiriendo al lenguaje de cada día, es decir, al lenguaje cotidiano. En otro pasaje de su último gran escrito insiste nuevamente en esto. Ocurre cuando analiza ciertas oraciones, en este caso analiza la expresión <<las cosas están así y así>>. De esta

¹⁶⁸ P. Hadot., *op. cit.*, p. 101.

¹⁶⁹ *Ibíd.* p. 84.

¹⁷⁰ S. Rivera., *op. cit.*, p. 94.

expresión, así como de todas las que tratara en la obra, dice lo siguiente: “Pero ¿cómo se aplica esta oración –esto es, en nuestro lenguaje cotidiano? Pues sólo *de ahí* la he tomado.” (IF §134)

Y con todo, ¿Es permisible pensar que los “juegos de lenguaje” a los que hemos referido constantemente son en última instancia los distintos usos del lenguaje que hacemos en nuestra vida cotidiana? La respuesta se obtiene de los escritos de Wittgenstein. Esto se hace patente en un ejemplo que él aborda en las *Investigaciones filosóficas*: “¿Dónde se efectúa la conexión entre el sentido de las palabras << ¡Juguemos una partida de ajedrez!>> y todas las reglas del juego? –Bueno, en el catálogo de reglas del juego, en la instrucción ajedrecística, en la práctica cotidiana.” (IF §197) El juego de ajedrez, así como la medición de una puerta, relatar un suceso extraordinario, contar un chiste, amenazar a alguien, etcétera, tienen sentido y cobran vida en las prácticas cotidianas; forman parte de nosotros y conforman nuestra historia. Es menester no olvidar que: “ordenar, preguntar, relatar, charlar pertenecen a nuestra historia natural tanto como andar, comer, beber, jugar.” (IF §25)

El lenguaje cotidiano se sitúa en lo más propio de nosotros; conforma nuestra naturaleza y nuestra historia; hablar es como respirar, jugar, comer, caminar. Situando a los diversos “juegos de lenguaje” en lo que ya se ha mencionado: ordenar, preguntar, relatar, se percibe que efectivamente estos corresponden al terreno de lo cotidiano. En lo cotidiano se expresa nuestra diversidad de actividades, acciones y prácticas; es un espacio o ámbito que permite la variedad y riqueza de nuestro lenguaje, o mejor dicho “juegos de lenguaje”: “el lenguaje tiene una raíz múltiple; tiene raíces, no *una* raíz.” (Z §656) Esa raíz que propicia el nacimiento de todas las demás raíces es el ámbito de la cotidianidad, ahí donde nuestras prácticas, vidas –“formas de vida”– se manifiestan con una riqueza incomparable. Y es la raíz porque también brinda sus frutos: los significados; es la raíz que hace germinar y brotar nuestros “juegos de lenguaje”.

Sólo haciéndose patente el lenguaje en el ámbito de lo cotidiano o de nuestras vidas cotidianas es donde emergen los significados; es ahí donde las palabras se *usan* de forma efectiva; sólo “describiendo nuestros cotidianos usos del lenguaje es como regresamos al suelo áspero de la práctica lingüística ordinaria.”¹⁷¹ Así, la noción de uso como significado se entenderá cabalmente si remitimos al aspecto cotidiano de los distintos “juegos de lenguaje.” Es posible hacer uso, o mejor dicho: distintos usos de las palabras cuando remitamos a esa

¹⁷¹ S. Rivera., *op. cit.*, p. 95.

múltiple raíz que está presente en toda nuestra vida. Se ha escrito con total razón uno de los principales rasgos del segundo Wittgenstein:

Frente a la concepción formal del lenguaje de su filosofía anterior en *Investigaciones* nuestro filósofo defenderá una visión dinámica y contextual de este, partiendo de las expresiones u oraciones de la *vida cotidiana*; es decir, de esa totalidad de lenguajes y acciones entrelazadas socialmente que articulan diversos actos lingüísticos primitivos o juegos de lenguaje.¹⁷²

Se recalca en muchos escritores la importancia de la vida cotidiana para poder pensar lo que implican las nuevas tesis del lenguaje en el segundo Wittgenstein. Con todo, al final, hay un objetivo en particular por parte del escritor austríaco: tener claridad. Retornar a la claridad que nos arrebataron los fantasmas de la filosofía. Dice el autor: “Sólo el contexto habitual hace posible que se muestre con claridad lo que se quiere decir.” (SC §237) Aquí aparece por primera vez la referencia a la claridad a la que se pretende llegar, y es precisamente la particularidad del pensamiento de Wittgenstein sobre el lenguaje cotidiano: la claridad que éste nos brinda. El contexto habitual es precisamente ese espacio en el que habitamos, ese lugar donde nuestras raíces están enterradas, ese lugar en el que emerge lo más propio de nosotros: nuestra vida y la inmensidad de prácticas que hacemos patentes en ésta, y el lenguaje que usamos día con día, esto es, el lenguaje cotidiano. Sólo ahí se obtiene claridad, y a esta claridad es a la que regresará Wittgenstein una vez más: “Tan pronto como pienso en una aplicación cotidiana de la oración, y no en una filosófica, su sentido se convierte en algo claro y ordinario.” (SC §347) Esta frase aparece fechada el día 15 de marzo del año 1951, es decir, a pocos días de que la muerte adviniera a este profundo pensador. Esto constata que Wittgenstein no luchó sólo en determinados momentos de su vida con la oscuridad y neblina propiciada por la filosofía, sino que fue labor de toda una vida. Más que una labor filosófica, fue una labor vital. Esa lucha contra la filosofía, esa sabiduría que cubre de neblina lo más cercano y que está ante nuestros ojos, debe ser cambiada por la claridad de la vida, de nuestra vida cotidiana: “<<La sabiduría es gris>>. En cambio, la vida y la religión son multicolores.”¹⁷³

¹⁷² H. Bentolila., *op. cit.*, p. 95. (Las cursivas son mías).

¹⁷³ L. Wittgenstein., (1995), *op. cit.*, p. 120.

Conclusiones (provisionales)

Este trabajo de tesis comenzó con la pregunta sobre la relevancia de emparentar el pensamiento del llamado segundo Wittgenstein con el pragmatismo –o al menos con algunas tesis de éste–. Dicho cuestionamiento propició el estudio de los últimos escritos, notas, papeles, etc., del pensador austríaco. En las últimas líneas de su pensamiento aparecen con constancia las nociones “juegos de lenguaje” y “formas de vida”. Este trabajo parte del supuesto de que a partir de dichas nociones es que se puede plantear cierta hipótesis: es precisamente en estas dos nociones donde se encuentran elementos que propician pensar en ciertas semejanzas con el pragmatismo.

Aunado a esta pregunta, recorrió todo este trabajo de investigación la dupla: lenguaje-práctica. Esta pareja se emparenta con la relación “juegos de lenguaje”-“formas de vida”. A partir de esto se piensa el lenguaje no en su calidad de tema emparentado con cuestiones mentalistas o como vehículo del pensamiento; esta idea histórica es la que se confronta con la relación lenguaje-práctica, y es a partir de ésta que se pretende pensar en la hipotética relación Wittgenstein-pragmatismo.

A lo largo de este trabajo se ha planteado un camino para aprobar dicha afirmación, es decir, la de la posible relación que nos ocupó. El primer capítulo fungió como una exposición que mostró los distanciamientos y paralelismos entre las dos grandes etapas de pensamiento en las que se suele estudiar a Wittgenstein, esto es, los escritos *Tractatus logico-philosophicus* e *Investigaciones filosóficas*. Para el desarrollo de este primer capítulo se partió de una pregunta en específico: ¿Cómo es posible que nuestro lenguaje sea significativo? A partir de este cuestionamiento se abordaron los elementos centrales que rodean cada una de las obras filosóficas señaladas. Se entabló una discusión entre ambos escritos con la finalidad de indicar las diferencias de pensamiento de Wittgenstein sobre el tema del lenguaje. En cuanto a la primera obra escrita por el autor austríaco se tocaron tres aspectos que, creemos, rodean a la misma; estos fueron: la ontología, la teoría pictórica y la relación entre nombre y significado. En cuanto a las *Investigaciones* se hizo únicamente una presentación breve de las nociones más importantes que aparecen en ésta como lo es el caso de “juegos de lenguaje” “formas de vida” “seguir una regla” y “significado como uso”. Lo que se concluyó de esta primera instancia del trabajo es que el lenguaje se piensa en la primera obra solamente desde el lente de la lógica; por contrario, en un tiempo posterior el lenguaje es pensado bajo el prisma de la practicidad.

En el segundo capítulo se exploró a más detalle y profundidad el tema “juegos de lenguaje”. Para abordar este capítulo ejercieron una importante presencia otros temas de las *Investigaciones filosóficas* como lo fueron “parecidos de familia” “significado como uso”, así como la cuestión práctica-social. La problemática que rodeó este capítulo se centró sobre todo en derrumbar los mitos o los fanatismos filosóficos en los cuales fue pensado el lenguaje como lo es el hecho de que el lenguaje se configure y se entienda sólo desde tópicos como la esencia, la representación, la mente o un yo. Con los “juegos de lenguaje” estos marcos que delimitaban la forma de pensar el lenguaje se ponen en tela de juicio, se problematizan y se desdibujan. En este capítulo se empezó a trazar la línea o el sendero que nos posibilitará pensar el lenguaje desde su dimensión práctica, es decir, donde las acciones fueran el componente principal, pues recordemos en el *principio* fue la acción –siguiendo palabras de Goethe y del propio Wittgenstein–.

Continuando con el tercer capítulo, el más breve de todos, se exploró el tema de las “formas de vida”, así como el del “contexto”. El tema de “formas de vida” actuó como otro de los pilares de este trabajo ya que, a partir de éste se reforzaron los argumentos que piensan el lenguaje desde su dimensión práctica y social. Sobre este tema se discutieron y problematizaron las dos corrientes en las que se ha pensado: la cultural, por una parte, y la biológica, por la otra. Al final, se concluyó que tanto la una como la otra son correctas dado que al final comparten algo en común: no poder salir de la dimensión de la actividad. También sobre este tema se presentó un escolio en el cual se rastreó un posible camino por el cual Wittgenstein comenzó a tener en consideración el tema de la vida en cuanto al lenguaje se refiere. En este capítulo figuró un papel considerable el tópico: “contexto”; a partir de éste se pensó más a fondo en que consiste pensar el lenguaje desde las prácticas y de las acciones.

Una vez que se trazó un camino un tanto extenso, fue posible llegar a la médula del trabajo: plantear cuestiones, entablar discusiones, buscar respuestas, todo con el fin de repensar el pragmatismo y Wittgenstein, es decir, buscar una posible sintonía entre ambos. La posible relación entre Wittgenstein y el pragmatismo se presentó en este cuarto capítulo en lo que correspondió a tres temas en específico, a saber: la primacía práctica, el ataque a ciertos vicios cometidos por el pensamiento filosófico y la consideración del lenguaje cotidiano. En lo que respecta a la primera parte, a la primacía práctica, se entabló una exposición que permitió configurar argumentos donde existe una convergencia: la necesidad de la práctica para pensar en la posibilidad de los significados. En esta parte se hizo presente la cuestión del significado que fue abordado en el primer capítulo; además en este terreno, en el del significado, fue posible

observar las sintonías en cuanto a la forma de tratar este tema por parte de Wittgenstein y algunos pragmatistas como William James y Hilary Putnam. En lo que respecta a la segunda parte de este último capítulo las relaciones se acentuaron más debido a que se aprecia en obras como *Pragmatismo* de William James, así como *Context and thought* de Dewey la insistencia de terminar con las disputas filosóficas eternas o bien señalar algunas de las faltas por parte del pensamiento filosófico. Este último tema fue de suma importancia dado que a partir de éste se pudo llegar al último tópico en cuestión que se hizo presente en la tesis. Correspondió al tema del lenguaje cotidiano ocupar el último lugar donde se notan las coincidencias de Wittgenstein y parte del pensamiento pragmatista. El tema del lenguaje cotidiano obtuvo un privilegio y adquirió otra dimensión de ser pensado.

A partir de este último capítulo se señalaron tres rasgos desde los cuales se puede pensar en una posible relación entre las formas de pensar de Wittgenstein y el pragmatismo. Se puede concluir que la relación se sostiene por lo siguiente:

1) El tema de la primacía de la práctica nos abre de inmediato las posibilidades de pensar en una relación entre Wittgenstein y el pragmatismo debido a que para pensadores como William James se debe tener en consideración la práctica manifiesta en las experiencias y patente en los hechos para poder pensar sobre el significado de las palabras. (Si bien Wittgenstein piensa el tema del significado en tanto su uso, también es perceptible que debe pensarse a partir esto desde las “formas de vida” en la que aparecen las palabras. Sólo ahí en nuestras prácticas provenientes de nuestra experiencia o vida es donde el significado cobra su hálito.)

2) En cuanto al tema del ataque a la filosofía se hace patente otra relación posible. Autores como Dewey critica ciertas faltas por parte de la filosofía como lo es la negligencia del contexto, cuestión que está inmersa en los escritos de Wittgenstein. Otros escritores pragmatistas como James elaboran un método propio para terminar con las disputas filosóficas, labor misma que es perceptible en las *Investigaciones filosóficas*. Ambos fines, guiados por senderos distintos, comparten algo en común: alcanzar la claridad una vez deshechas o disueltas las problemáticas filosóficas.

3) Lo que respecta al tema del lenguaje cotidiano es apreciable la convergencia de pensamientos: el de Wittgenstein y el de los pragmatistas. El lenguaje es un tema propio del pragmatismo porque en él existen ciertos elementos: lo próximo, es decir, nuestras experiencias inmediatas; la relación de los otros como componente esencial para el nacimiento de los significados, incluso para el nacimiento del propio lenguaje; también se hace patente en este

tema la relevancia práctica: todo lenguaje cotidiano es un lenguaje que es usado, que tiene sus venas y su pulso, su respiración y sus raíces arraigadas a suelo firme. El lenguaje cotidiano pertenece al ámbito del sentido común (James) y también de nuestros contextos (Dewey), así como al de las prácticas (Wittgenstein).

Por último, sólo cabe agregar que los temas recién mencionados fueron la puerta, la ventana, el acceso que nos permitió pensar en una posible relación entre Wittgenstein y el pragmatismo. Y así como una puerta o una ventana se abren y pueden mantenerse abiertas, se mantienen abiertas las posibilidades de pensar y de encontrar otras posibles relaciones. Hay autores que encuentran la relación de Wittgenstein y pragmatistas en cuanto al tema de la normatividad o las reglas se refiere; hay otros investigadores que encuentran la relación en el ámbito religioso (James y Wittgenstein). Este trabajo propuso estos tres tópicos donde pueden colindar los pensamientos de los pragmatistas con el de Wittgenstein. En fin, los senderos del pensamiento siempre están abiertos para ser recorridos nuevamente.

Fuentes consultadas

Obra de Wittgenstein

L. Wittgenstein., *Aforismos. Cultura y valor*, (Trad. Elsa Cecilia Frost), Ed: Espasa Calpe, Madrid, (1995).

L. Wittgenstein., *Diario filosófico (1914-1916)* en Wittgenstein III, trad. Jacobo Muñoz Veiga, Madrid, Ed. Gredos, (2014).

L. Wittgenstein., *Investigaciones filosóficas*, versión de Alfonso García Suarez y Carlos Ulises Moulines, Madrid, Ed. Gredos, (2014).

L. Wittgenstein., *Observaciones sobre la filosofía de la psicología. Volumen I*, UNAM-IFF, México, (1997).

L. Wittgenstein., *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática* (Versión de Isidoro Reguera), Ed: Alianza, Madrid, (1987).

L. Wittgenstein., *Sobre la certeza* [Trad. de Josep Lluís Prades y Vicent Raga], Ed. Gredos, Madrid, (2014).

L. Wittgenstein., *Tractatus lógico-philosophicus*, versión de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, Madrid, Ed. Gredos, (2014).

L. Wittgenstein., *Últimos escritos sobre filosofía de la psicología. Volúmenes I y II*, Ed: Tecnos, Madrid, (2002).

L. Wittgenstein., *Zettel*[trad. de Octavio Castro y Carlos Ulises Moulines], Ed. Gredos, Madrid, (2014).

Comentadores de Wittgenstein

J. Arregui., *Acción y sentido en Wittgenstein*, España, Ediciones Universidad de Navarra, (1984).

G.P. Backer, and P. Hacker., *Wittgenstein: understanding and meaning (vol. 1)*, Ed: The Camelot Press, England, (1980).

M. Beuchot., *Ludwig Wittgenstein. Analogía y parecidos de familia*, Ed: Herder, México, (2015).

H. Bentolia., “Importancia del lenguaje y del método filosófico en el segundo Wittgenstein” en Revista colombiana de filosofía de la ciencia, vol. 18, núm. 36, Bogotá, (2018), pp. 89-102.

M. Bertrán., *Wittgenstein o la naturaleza colectiva del lenguaje*, en Teorema: Revista internacional de filosofía, Vol. 2, No. 6 (Jun, 1972), pp. 101-112.

Á. Carrasco-Campos., “El valor pragmático de los juegos de lenguaje y sus reglas” en *Ludwig Wittgenstein. Aportaciones teóricas para el estudio de la comunicación interpersonal*. Anuario Electrónico de Estudios en Comunicación Social "Disertaciones", 7(2), Artículo 2. (2014).

J. Castro., “La significatividad. Continuidad y ruptura en Wittgenstein. Entre el *Tractatus* y las *Investigaciones Filosóficas*”, En Versiones 2º época, nº 11 enero-junio de (2017), Medellín. ISSN: 2464-8026, pp. 88-100.

L. Córdoba., “Lógica y verdad en el *Tractatus lógico-philosophicus*. La forma lógica como criterio de la verdad” en *Kènosis*, Colombia, Vol. 4, N.6, pp. 57-78, (2016).

K. Fann., *El concepto de filosofía en Wittgenstein* [Trad. de Miguel Ángel Beltrán], Tecnos, Madrid, (2003).

P. Hadot., *Wittgenstein y los límites del lenguaje*, Ed: Pre-Textos, España, (2007).

K. Haig., “*Common names and “family resemblances”*” in *Modern studies in philosophy. Wittgenstein. The Philosophical Investigations* [Edited by George Pitcher], Macmillan, Great Britain, (1968).

J. Holthoefér., “El *Tractatus* de Wittgenstein: pensar, decir y mostrar” en *Filosofía del lenguaje*. Recuperado de: <https://es.scribd.com/document/61206853/Pensar-Y-Mostrar-Ludwig-Wittgenstein>

W. Jacorzynski., “La filosofía de Ludwig Wittgenstein como una nueva propuesta para la antropología y las ciencias sociales” en *Sociológica*, año 26, #74, sep-dic (2011), pp. 177-204.

D. Kalpokas., *Peirce, Wittgenstein y Davidson: coincidencias anti-escépticas*, Universidad de Buenos Aires, en Areté, Revista de filosofía, Vol. XX, #2, (2008), 217-232.

S. Kripke., *Wittgenstein. A propósito de reglas y lenguaje privado*, Trad. Jorge Rodríguez Marqueze, Madrid, Ed: Tecnos, (2006).

A. Lopez., “Del *Tractatus lógico-philosophicus* a las *Investigaciones filosóficas* y la teoría de los juegos lingüísticos de Ludwig Wittgenstein”, Medellín, Colombia, Vol. 20, N. 44, pp. 121-135, (2012).

N. Malcolm., “Wittgenstein’s *Philosophical Investigations*”, in *Modern studies in philosophy. Wittgenstein. The Philosophical Investigations* [Edited by George Pitcher], Macmillan, Great Britain, (1968), pp. 65-103.

A. Manser., *Games and family games*, en Revista Philosophy, Vol. 42, No. 161 (Jul, 1967), pp. 210-225.

J. Marrades., “Sobre la noción de “Formas de vida” en Wittgenstein” en *Agora, Papeles de filosofía*, (2014), Vol. 33, No. 1: pp. 139-132.

Ch. Mouffe., “Wittgenstein, la teoría política y la democracia.” En: “Phrónesis”, revista de filosofía y cultura democrática Año 3 - N° 9 – Verano (2003).

H.O. Mounce., *Introducción al Tractatus de Wittgenstein*, trad. de José Mayoral y Pedro Vicente, Madrid, Ed. Tecnos, (2007).

M. Muñoz., *La crítica wittgensteniana al lenguaje privado*, en Claves del pensamiento, Vol. 3, No. 5 (Jun, 2009), México.

H. Le Roy Finch., *Wittgenstein –the later philosophy: An exposition of the “Philosophical Investigations”*, Humanities Press, USA, (1977).

J. Padilla., y M. Gaffal., “Formas de vida y juegos de lenguaje: una introducción” en *Formas de vida y juegos de lenguaje*. (Editores: Jesús Padilla y Margit Gaffal). Ed: Plaza y Valdes, Malaga, (2013).

O. Pérez., *Vericuetos de la filosofía de Wittgenstein en torno al lenguaje y al seguimiento de reglas*, Ed: Prensas de la Universidad de Zaragoza, Zaragoza, (2018).

D. Pineda., *La filosofía del lenguaje del último Wittgenstein (i): argumento contra la posibilidad de un lenguaje privado*. Recuperado de: <http://www.ub.edu/filosofia-del-llenguatge/dossiers/TEMA09-CAST.pdf>

M. Quintana., “¿Era Wittgenstein pragmatista, los pragmatistas son wittgensteinianos, o ni una cosa ni la otra?: Sobre reglas, verdades y acciones sociales” en *Δαίμων*, Revista Internacional de Filosofía, Suplemento 3, (2010), 275-292 ISSN: 1130-0507.

I. Reguera., *Ludwig Wittgenstein. Un ensayo a su costa*, EDAF, Madrid, (2002).

B. Renford., “Universals and family resemblances” in *Modern studies in philosophy. Wittgenstein. The Philosophical Investigations* [Edited by George Pitcher], Macmillan, Great Britain, (1968).

S. Rivera., *Ludwig Wittgenstein. Entre paradojas y aporías*, Ed Prometeo Libros, Buenos Aires, (2005).

J. Saharrea., “Seguir una regla: ¿se trata siempre de un caso de conocimiento?” En *Praxis*, Filosófica Nueva serie, No. 39, julio-diciembre (2014): 93 – 109.

Y. Solís., “Algunas interpretaciones de la filosofía de Wittgenstein” en *Praxis*. Revista de filosofía, Suplemento 71, (2015), 141-161.

A. Tomasini., *El pensamiento del último Wittgenstein*, Ed: Edere, Ciudad de México, (2003).

A. Tomasini., *Estudios sobre las filosofías de Wittgenstein*, Ed: Plaza y Valdés, México, (2003).

A. Tomasini., *Explicando el Tractatus. Una introducción a la Primera filosofía de Wittgenstein*, Grama Ediciones, Buenos Aires, (2011).

Otras fuentes consultadas

R. Bernstein., *El giro pragmático*, Ed: Anthtopos, Barcelona, (2013).

J. Botero., “La caridad empieza por casa” en *El giro pragmático en la filosofía*, (Compiladores: Samuel Cabanchik, Federico Penelas y Verónica Tozzi), Ed: Gedisa, Barcelona, (2003).

V. Camps., *Pragmática del lenguaje y filosofía analítica*, Ediciones península, Barcelona, (1976).

R. Del Castillo., *Conocimiento y acción. El giro pragmático de la filosofía*, Ed: UNED, Madrid, (1995).

J. Dewey., “Context and Thought” in *The later Works, 1925-1953*, Edited by Jo Ann Boydston, Volume 6: 1931-1932, Essays, Reviews and Miscellany, Southern Illinois University Press, Carbondale, (2008).

J. W. Goethe., *Máximas y reflexiones*, Ed: Edhasa, Barcelona, (1999).

A. Heller., *Sociología de la vida cotidiana*, (Trad. de José Francisco Ivars y Enric Pérez Nadal), Ediciones Península, Barcelona, (2002).

J. G. Herder., *Ensayo sobre el origen del lenguaje*, [trad. Pedro Ribas], Madrid, Ed. Gredos, (2014).

W. James., *Pragmatismo*, (Trad. Ramón del Castillo), Ed: Alianza, Madrid, (2016).

J. Locke., *Ensayo sobre el entendimiento humano*, [trad. Edmundo O’Gorman], México, FCE, (2018).

K. Marx., “Manifiesto del Partido Comunista” en *Marx obras seleccionadas*, Ed: Gredos, España, (2014).

F. Mauthner., *Contribuciones a una crítica del lenguaje* [Trad. José Moreno Villa], Ed: Herder, España, (2001).

F. Nietzsche., *Crepúsculo de los ídolos*, Ed: Alianza, Madrid, (2001).

H. Putnam., *El pragmatismo. Un debate abierto*, Ed: Gedisa, Barcelona, (1999).

R. Rorty., *Feminismo y pragmatismo*, Presentado en el Ciclo de Conferencias Tanner sobre Valores Humanos en la Universidad de Michigan (7 de diciembre de 1990). Versión castellana de Martha Hernández. Revisado por María Pía Lara.

San Agustín., *Confesiones*, [trad. Alfredo Encuentra Ortega] Madrid, Ed. Gredos, (2010).

P. Winch., *Ciencia social y filosofía*, Ed: Amorrortu editores, Buenos Aires, (1990).