



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

EN BUSCA DE UN 'WITTGENSTEIN FENOMENOLÓGICO' Y UNA FENOMENOLOGÍA WITTGENSTEINIANA

Tesis que presenta:
ANDRÉS FELIPE VILLAMIL LOZANO

Para optar por el grado de:
MAESTRO EN FILOSOFÍA

Tutor:
Dr. Jorge Armando Reyes Escobar
Colegio de Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras

Ciudad de México, Diciembre, 2021



Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

Para mis docentes, desde Elicer hasta Jorge, pasando por Juan José, Ángeles,
Raymundo, Axel, Andrea, Elisabetta, Ana Rosa, Ricardo y Santiago

VAMOS, SEÑOR, LEVÁNTESE, ¡AFUERA! LE ENSEÑARÉ DIFERENCIAS: ¡AFUERA, AFUERA!
SHAKESPEARE, *KING LEAR*, ACT I, SCENE IV

¹ “Come, sir, arise, away! I’ll teach you differences. Away, away!”

Resumen

La filosofía de las últimas siete décadas ha solido dividirse en dos tradiciones, la analítica y la continental. Esta división es tan radical que se piensa que una filósofa analítica no puede ser continental y una filósofa continental no puede ser analítica. Se ha dicho que Ludwig Wittgenstein participó de la filosofía analítica, mientras que la fenomenología (fundada por Edmund Husserl e integrada por Martin Heidegger, Edith Stein, Maurice Merleau-Ponty, Maxine Sheets-Johnstone, entre otros) hace parte de la filosofía continental. Se ha dicho, de igual modo, que Wittgenstein se dedicó a estudiar los lenguajes formal y cotidiano. La fenomenología, en contraste, estudia la conciencia, la percepción o la experiencia. Yo digo que, más allá del lenguaje, de la conciencia, de la percepción y de la experiencia, Wittgenstein y la fenomenología comparten una preocupación por el sentido y por cómo describir correctamente dicho sentido.

Con esta interpretación presente, una cara de mi tesis muestra, primero, que la fenomenología es un enfoque filosófico alternativo a los tradicionales, el cual busca develar el papel de la conciencia y la percepción en la constitución de la experiencia con sentido o significativa. Y segundo, que el *Tractatus Logico-Philosophicus* (elaborado ente 1914 y 1916), las *Investigaciones filosóficas* (redactadas en los años anteriores a 1945) y *Sobre la certeza* (última obra de Wittgenstein, escrita entre 1950 y 1951) atestiguan una preocupación generalizada en Wittgenstein por el lenguaje con sentido y cómo este ameritaba para él un abordaje contrario a los tradicionales en filosofía. Con este ejercicio busco persuadir a la lectora y al lector de que, así como es posible hablar de un ‘Wittgenstein analítico’, es factible hablar de un ‘Wittgenstein fenomenológico’.

¿Todo esto significa que la filosofía de Wittgenstein y la fenomenología son idénticas? ¡No! Ciertamente no. Muy a pesar de autoras y autores como Merrill B. Hintikka, Jaakko Hintikka y Nicholas Gier, que infructuosamente buscaron demostrar que Wittgenstein era, junto a Husserl y Heidegger, un fenomenólogo, las diferencias entre Wittgenstein y los fenomenólogos tradicionales opacan las semejanzas que hay entre ellos. No obstante, y en esto consiste la segunda cara de mi tesis, propongo que estas diferencias son una invitación a articular la filosofía de Wittgenstein y la fenomenología en torno a un nuevo enfoque o método filosófico que superaría las limitaciones que aquejan a ambas filosofías. He decidido llamar a este nuevo método ‘fenomenología wittgensteiniana’.

Abstract

The philosophy of the last seven decades split into analytical and continental traditions. This distinction is so radical that while an analytical philosopher cannot be continental, a continental philosopher cannot be analytical. According to defenders of this distinction, Ludwig Wittgenstein is an analytical philosopher. Phenomenology (founded by Edmund Husserl and integrated by Martin Heidegger, Edith Stein, Maurice Merleau-Ponty, Maxine Sheets-Johnstone, and more) is part, on the other hand, of continental philosophy. It has been said, in the same way, that Wittgenstein dedicated himself to studying formal and ordinary languages. In contrast, phenomenology studies consciousness, perception, or experience. However, this investigation defends that the meaning and the correct way to describe it are shared interests between Wittgenstein and phenomenology.

This investigation will have two sides. The first side will show two things. First, phenomenology is an alternative philosophical approach that attempts to reveal consciousness' and perception's role in the constitution of meaningful experience. Second, Wittgenstein had a generalized concern to meaning on language. Besides, he considered that study of meaning merits a new approach. (These features of Wittgenstein's philosophy are present in *Tractatus Logico-Philosophicus*, prepared between 1914 and 1916, *Philosophical Investigations*, wrote before 1945, and *On Certainty*, Wittgenstein's last work wrote between 1950 and 1951.) With this exercise, this thesis tries to persuade the reader that, just as it is possible to speak of an 'analytical Wittgenstein,' it is possible to speak of a 'phenomenological Wittgenstein.'

Does this mean that Wittgenstein's philosophy and phenomenology are the same? No! Certainly not. Thinkers such as Merrill B. Hintikka, Jaakko Hintikka, and Nicholas Gier failed to demonstrate that Wittgenstein was a phenomenologist. This thesis will show that Wittgenstein and phenomenology's differences hinder their similarities. However, the thesis will show that these differences are an invitation to articulate Wittgenstein's philosophy and phenomenology into a new philosophical approach or method. This new method will overcome the possible limitations that afflict both phenomenology and Wittgenstein's philosophy. This new method will be called 'Wittgensteinian phenomenology.'

ÍNDICE

Prefacio	i
0.1. Agradecimientos	i
0.2. Estructura.....	iii
0.3. Aclaraciones preliminares	vi
I. INTRODUCCIÓN.....	1
1.0. En busca de una justificación.....	1
1.0.1. Hertz y las preguntas ilegítimas	5
1.0.2. Drury y los peligros del lenguaje	7
1.1. Algunas coincidencias felices.....	14
1.1.1. Filosofía descriptiva, no teórica	15
1.1.2. Filosofía en primera persona.....	16
1.1.3. Lenguaje y gestualidad	18
1.2. Estado del arte	20
1.2.1. Van Peursen, Munson y la anticipación a las <i>Philosophische Bemerkungen</i>	21
1.2.2. Los Hintikka y la <i>Logisch-philosophische Abhandlung</i>	25
1.2.3. Gier y las <i>Philosophische Untersuchungen</i>	30
1.2.4. Baldwin y <i>Über Gewissheit</i>	33
1.3. Recapitulación I.....	38
II. NOTAS SOBRE WITTGENSTEIN Y LA FENOMENOLOGÍA	40
2.1. Observaciones sobre la filosofía de Wittgenstein.....	41
2.2. Observaciones fenomenológicas.....	48
2.3. Recapitulación II.....	55
III. WITTGENSTEIN Y UNA GRAMÁTICA ELUCIDATORIA	57
3.1. Tractatus: filosofía como elucidación	60
3.1.1. Sentido.....	65
3.1.2. Decir y mostrar	77
3.1.3. Elucidación	82
3.2. Gramática: el lenguaje ‘fenomenológico’	93
3.2.1. Del simbolismo tractatusiano al lenguaje ‘fenomenológico’	94
3.2.2. El lenguaje ‘fenomenológico’	97
3.2.3. Del lenguaje ‘fenomenológico’ a la gramática del lenguaje cotidiano.....	106
3.3. Recapitulación III	111
IV. ELEMENTOS PARA UNA FENOMENOLOGÍA WITTGENSTEINIANA.....	113

4.1. Semejanzas	113
4.2. Diferencias	122
4.3. Desiderata	127
4.4. Recapitulación IV.....	139
EPÍLOGO. NUEVOS ELEMENTOS PARA UNA FENOMENOLOGÍA WITTGENSTEINIANA.....	141
A. Las Investigaciones: una filosofía sin esencias	142
B. Sobre la certeza: nuevos alcances de la gramática	150
C. Recapitulación V	158
Fuentes Bibliográficas	161
1. Obras de L. Wittgenstein	161
2. Obras fenomenológicas	162
3. Obras sobre Wittgenstein y fenomenología.....	165
4. Obras sobre Wittgenstein	170
5. Obras secundarias.....	172
Cómo citar este documento.....	175

Prefacio

0.1. Agradecimientos

Este documento es para mí un testimonio de lo afortunadas que son las palabras de Bernardo de Chartres con las que, según Jean de Salisbury (1159/1955, III, 4), «solía compararnos con [diminutos] enanos subidos en los hombros de gigantes. Él sostenía que vemos más y más lejos que nuestros predecesores, no porque tengamos una visión más aguda o una altura mayor, sino porque somos elevados y transportados hacia arriba por su gigantesca estatura¹». Si con estas páginas logro ver y logro mostrar más y más allá de lo hasta ahora visto y mostrado, es porque me he subido a los hombros de seres de increíble estatura. Y no estoy pensando exclusivamente en los dos gigantes que le dan nombre a mi investigación, Ludwig Wittgenstein y la tradición fenomenológica. Me refiero también a los familiares, amigos y amigas, colegas, docentes, investigadores e investigadoras e instituciones que influyeron y permitieron, de una u otra manera, este manuscrito.

Es por esto que aquí quiero agradecer a todos ellos, empezando con el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología de México (CONACYT) por la beca que me brindó para estudiar mi maestría en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Al Instituto de Investigaciones Filosóficas (IIFs) de la UNAM que me acogió, antes del inicio de la pandemia de la COVID-19, en su biblioteca, aulas e instalaciones. Este acogimiento luego se extendió al admitirme al programa de Estudiantes Asociados del Instituto. También agradezco a mis compañeras y compañeros del programa, en especial a Baruch Peralta y Diana Rojas. Agradezco al Posgrado en Filosofía, a su director Pedro Enrique García y a Itzel López por estar pendientes de mi progreso en la maestría y por organizar el Coloquio de Estudiantes de Maestría, en el cual pude presentar y discutir con la comunidad académica parte de mi investigación.

A nivel personal agradezco a mis hermanos Harol y Michael, a mi padre Alfredo y a mi madre Esmeralda. A Nataly Sánchez, Manuel Torres, Mariana Sánchez, Camilo Moreno, Martín Barbosa pero sobre todo a Paula Arévalo, por su infinita paciencia y por su eterno apoyo y

¹ “Dicebat Bernardus Carnotensis nos esse quasi nanos, gigantium humeris incidentes, ut possimus plura eis et remotiora videre, non utique proprii visus acumine, aut eminentia corporis, sed quia in altum subvenimur et extollimur magnitudine gigantea.”

compañía que, a pesar de la distancia, ha sabido manifestarme día a día. Nada hubiera sido sin ella.

A nivel académico agradezco a las y los doctores Ignacio Ávila, Pedro Stepanenko, Raymundo Morado, María de Lourdes Valdivia, Andrea Onofri, Axel Barceló, Gustavo Ortíz Millán, Elisabetta Di Castro, Alejandro Tomasini, Ana Rosa Pérez, Atocha Aliseda y Joaquín Galindo. Quiero agradecer también al Dr. Juan José Botero, que supo sembrar en mí las semillas filosóficas de donde germinó la idea que guía esta investigación; solo espero que, a su juicio, el resultado de dicha germinación no sea un árbol por completo torcido. (Reconozco públicamente que llegué a considerar en dedicarle este documento al Dr. Botero, como una muestra de mi aprecio hacia él, pero me pareció inoportuno luego de recordar que las relaciones entre Martín Heidegger y Edmund Husserl se deterioraron a pesar de —¿o debido a?— que el primero dedicó su obra más importante al segundo.) Agradezco al Dr. Mark Platts, por recordarme, a través de su particular estilo de enseñanza, lo importante, valiosa y rigurosa que debe ser la labor filosófica; gracias a él pude recuperar la fe en esta disciplina. Al Dr. Jorge Reyes Escobar, quien aceptó dirigir mi investigación aún sin conocerme personalmente. Sin sus valiosas recomendaciones y observaciones posiblemente esta investigación no hubiera llegado a buen término. Asimismo, extendiendo mis agradecimientos a mis sinodales, los doctores Mario Chávez, Bily López, Raúl Meléndez y Ricardo Vázquez, por haber aceptado leer, comentar y dialogar acerca de esta investigación. Pienso que la filosofía no sería filosofía si no fuera por este tipo de prácticas comunitarias y discursivas.

Una condición necesaria para que esta investigación tomara el rumbo que terminó tomando fue el poder subirme en los hombros de todas estas grandes figuras de la filosofía latinoamericana, aunque injustamente desconocidas por muchos. Si no hubiera ‘respirado’ —y con esto adopto la imagen que la familia Wittgenstein tanto aprovechó— el mismo aire que estas figuras respiraban, dentro de las aulas de clase o las sesiones de Zoom y Google Meets en las que las pude escuchar y ellas se permitieron escucharme, esta investigación habría tomado desagradables caminos. Ciertamente, el único responsable —por no decir culpable— de los errores que este documento presenta soy yo, quien lo escribió.

Respecto a esto último, y haciendo caso omiso de las contradicciones lógicas que la paradoja del prefacio pone sobre la mesa, debo reconocer que esta investigación no está libre de errores y falsedades, y menos aún cuando mi propósito fue diseñar un método que, por definición, nunca

estará acabado ni perfeccionado. De dichos errores y falsedades soy completamente responsable, aunque *errare humanum est*. Y en el remoto caso de que no hubiera ningún error o falsedad, como en el fondo estoy persuadido de ello, al menos la afirmación de que sí los hay garantizaría — al ser una afirmación falsa— la verdad de mi afirmación de que sí hay errores y falsedades, tal como la paradoja enseña. Por fortuna, este no es el lugar para encontrarle una salida a la misma.

0.2. Estructura

Originariamente mi investigación iba a consistir de una introducción, donde presentaba un estado del arte de la discusión; en tres capítulos —uno por cada obra de Wittgenstein que iba a abordar: la *Logisch-philosophische Abhandlung (Tractatus Logico-Philosophicus)* junto a los escritos inmediatamente posteriores, las *Philosophische Untersuchungen (Investigaciones filosóficas)* y *Über Gewissheit (Sobre la certeza)*— que presentaban los paralelos con la fenomenología y los elementos de la filosofía de Wittgenstein que no tenían correlato en la fenomenología, pero que podrían serle de utilidad a las y los fenomenólogos; y, por último, en una sección final que fungiría como conclusión general de mi investigación. No me fue posible, sin embargo, materializar una investigación con dicha estructura. Esto por múltiples razones, en particular por lo ambicioso que resultó siendo mi propuesta original. Por eso tuve que adecuar me a las condiciones y cambiar mi plan de trabajo. Como fruto final resultó un documento con una cantidad de capítulos similar a la pensada pero cuyo contenido de cada capítulo y sección difiere de manera considerable a lo pensado en un inicio.

El *primer capítulo* funge como *introducción* y persigue dos objetivos. Primero, mostrar que mi investigación, además de ser sobre el pensamiento de Wittgenstein, es una investigación wittgensteiniana, es decir, una investigación que obedece a su espíritu filosófico. Y segundo, que la pregunta por la relación entre la filosofía wittgensteiniana y la filosofía fenomenológica no es una pregunta original ni innovadora como se puede llegar a creer hoy en día. Por el contrario, es una pregunta de vieja data que se remonta a finales de los años cincuenta del siglo pasado. Los paralelos entre Wittgenstein y los fenomenólogos no son tan escasos o remotos como se pensaría, y eso es algo que la literatura especializada supo reconocer. Así, la introducción finaliza presentando, primero, una muestra de los paralelos que se han explorado tradicionalmente y de los tipos de acercamiento que se han propuesto a dichos paralelos, y segundo, las razones por las que esta investigación se distancia de los acercamientos tradicionales al tema de las relaciones entre Wittgenstein y la fenomenología.

El *segundo capítulo* busca presentar un doble derrotero para la presente investigación. Es decir, busca hacer unas cuantas aclaraciones sobre cómo será entendida la filosofía wittgensteiniana y cómo será abordada la tradición fenomenológica en el presente documento. Más que agotar ambos tópicos, la idea es presentar unos lineamientos generales que permitan dejar de lado ciertas preconcepciones tanto de la fenomenología como de la filosofía wittgensteiniana. Así, por ejemplo, aclaro que la fenomenología no será entendida como una teoría filosófica, sino exclusivamente como un enfoque o método de investigación. Este método, no obstante, se diferencia de los recetarios, en tanto que es un método dinámico, plástico, en constante construcción. Asimismo, sostengo que el objeto principal de investigación de Wittgenstein no fue el lenguaje, aunque eso no implica que su filosofía no pueda ser llamada una filosofía del lenguaje. De igual modo, sostengo que Wittgenstein (y la fenomenología) tenía una preocupación por cómo describir correctamente el sentido y por cómo evitar que la filosofía siguiera cayendo en sinsentidos, en enredos de lenguaje.

El *tercer capítulo* está dedicado a presentar una reconstrucción de la filosofía de Wittgenstein, en especial su filosofía anterior a las *Investigaciones filosóficas*. Este periodo de la filosofía wittgensteiniana se ha solido dividir en dos periodos más, el tractatusiano y el transcurrido entre la publicación del *Tractatus* y la redacción de la primera parte de las *Investigaciones*. Este segundo periodo también se ha conocido como el periodo ‘gramático-fenomenológico’, ya que Wittgenstein empieza a hablar de un lenguaje ‘fenomenológico’ y de gramática. Mi exploración de estos dos periodos me permitirá poner la lupa sobre el carácter elucidatorio de la filosofía de Wittgenstein. Dicho carácter, en el caso de la filosofía del *Tractatus*, está relacionado con dos distinciones. Por un lado, con la distinción entre sentido (*Sinn*), sinsentido (*Unsinn*) y lo que carece de sentido (*sinnlos*), y por el otro, con la distinción entre decir (*sagen*) y mostrar (*zeigen*). En el caso del periodo posterior al *Tractatus*, el carácter elucidatorio estaría relacionado o con un lenguaje ‘fenomenológico’ que busca describir lo dado inmediatamente tal como se da, o con la explicitación de las reglas gramaticales que rigen nuestro lenguaje cotidiano (*ordinary language*).

El *cuarto capítulo* es sin duda el más importante de mi investigación. Teniendo en cuenta la breve caracterización que hice de la fenomenología en el segundo capítulo, y la reconstrucción que hice de la filosofía de Wittgenstein en el tercer capítulo, en el cuarto capítulo presento a modo de resumen los ‘parecidos de familia’ que hay entre ambas filosofías. Pero no solo los parecidos de familia, sino también las diferencias que hay entre ellas, diferencias que funcionan como razones en

contra de la tesis de que Wittgenstein fue un fenomenólogo. No obstante, gracias a dichas diferencias abordé la pregunta por la posibilidad de articular los elementos disímiles que hay entre la filosofía wittgensteiniana y la filosofía fenomenológica con el objetivo de garantizar una retroalimentación entre ambas filosofías. En la última sección de este capítulo me dedico a responder afirmativamente dicha pregunta y a ejemplificar mi propuesta por medio de ciertas ideas de Wittgenstein que encuentro pertinentes para el proyecto fenomenológico.

Como ya advertí, en un inicio pensé esta investigación para abordar las tres obras a mi juicio más importantes de Wittgenstein, el *Tractatus*, las *Investigaciones* y *Sobre la certeza*. Sin embargo, debido a las más que obvias limitaciones que tiene una tesis de maestría, esta investigación tuvo que acotarse al periodo filosófico anterior a las *Investigaciones*. Si hubiera contado con tres meses y cincuenta páginas más, seguro hubiera logrado ese ambicioso cometido. Aun así, vestigios de mi intención original se encuentran en el primer capítulo, donde no me limito a presentar interpretaciones tradicionales centradas en el *Tractatus*, sino que abordé paralelos entre Wittgenstein y la fenomenología, así como algunos acercamientos por parte de expertos a esos paralelos, centrados en la obra posterior al *Tractatus* y al periodo intermedio. Mi razón a favor de presentar a mi lectora y lector esos paralelos y acercamientos es evitar tres ideas erradas. La primera, que solo el Wittgenstein anterior a las *Investigaciones* comparte elementos con la fenomenología. La segunda, que la literatura especializada solo ha estudiado los posibles paralelos entre la tradición fenomenológica y la primera obra de Wittgenstein. Y la tercera, que los acercamientos que priorizan una obra tienen más mérito que los acercamientos que priorizan alguna otra.

Ahora, pese que aquí no pude abordar a cabalidad las *Investigaciones* y *Sobre la certeza*, decidí presentar, a modo de *epílogo*, una pequeña muestra de lo que hubiera sido mi acercamiento a esas dos obras póstumas en el marco de esta investigación. En ese sentido, presento de manera muy esquemática qué rasgos comparten las *Investigaciones* y *Sobre la certeza* con la tradición fenomenológica, pero sobre todo qué elementos de estas dos obras wittgensteinianas pueden adoptar las y los fenomenólogos para un debido desarrollo de su propuesta filosófica. Dado el carácter abreviado de este epílogo, las ideas ahí expuestas deben leerse como una invitación a seguir explorando los posibles paralelos que hay entre Wittgenstein y la fenomenología y los posibles elementos que pueden ser parte de esa fenomenología que aquí he llamado wittgensteiniana.

0.3. Aclaraciones preliminares

Me permito dedicar el resto de este prefacio a presentar unas cuantas aclaraciones sobre el texto que la lectora y el lector tienen en sus manos. Estas aclaraciones pude haberlas hecho en el desarrollo del documento, pero he preferido hacerlas aquí, a modo de advertencias preliminares. Primero, como un acto político en contra de la invisibilización de la cual han sido víctimas muchos grupos sociales, entre ellos el de las mujeres, a lo largo del texto busqué no contentarme con las expresiones masculinas para referirme a mis lectoras y lectores, a las filósofas y filósofos, a las y los intelectuales que cito y que influyeron mi investigación. Es por esto que, cada vez que tuve oportunidad, usé los pronombres femeninos en mi manuscrito. Sé que esto implicó que mi texto perdiera fluidez, pero fue un pequeño precio a pagar. También sé que esta decisión no soluciona los problemas e injusticias estructurales de fondo que enfrentan las mujeres durante sus vidas, pero es mi manera de apoyar desde este escrito a sus causas. Espero poder aportar mucho más en lo sucesivo.

Segundo, siguiendo la ya habitual costumbre de las ediciones de los textos de Wittgenstein de presentar una versión bilingüe, esta investigación presenta todas las citas del inglés, alemán, francés y latín en idioma original a pie de página, mientras que en el cuerpo del texto aparecerá su respectiva traducción al español, la cual no hubiera sido posible sin la ayuda de Harol Villamil, por lo que le extiendo aquí mis más profundos agradecimientos. Su labor consistió, principal aunque no únicamente, en revisar las traducciones existentes, cotejarlas con el original, y de ser el caso, corregirlas. En cuanto a las ediciones en español de las obras que consulté, y en cuanto a las abreviaciones de las obras de Wittgenstein y de los fenomenólogos que cité, remito a mi lectora y a mi lector a la bibliografía que está al final del presente documento.

Los pie de página restantes, que no reproducen las citas en idioma original, están dedicados a invitar a la lectora y al lector a revisar alguna bibliografía adicional relacionada con el tema que se está tocando en el cuerpo del texto. Dicho esto, en caso de que no estén interesados ni en cotejar la versión original de las citas ni en consultar la bibliografía adicional sobre los temas, mi lectora y lector están en la libertad de omitir la lectura de dichas notas.

Tercero, me permitiré hacer una aclaración tipográfica sobre el uso deliberado de las comillas cuando me refiero a la *filosofía 'continental'*, comillas que omito cuando hablo de la *filosofía analítica*. Sucede que no estoy conforme con la distinción entre estas dos maneras de hacer filosofía. Mejor aún, no estoy conforme con los términos empleados para referirse a dicha

distinción. Y esto porque la distinción estaría mal formulada bajo los términos de ‘analítica’ y ‘continental’. Así como la proposición “el objeto *a* se diferencia del objeto *b* porque *a* es rojo mientras que *b* es redondo” es cuestionable, pues del hecho de que *a* sea rojo no se sigue que no sea o no pueda ser redondo, la proposición “el enfoque filosófico *c* se diferencia del enfoque filosófico *d* porque el primero es analítico mientras que el segundo se lleva a cabo en el continente europeo” es una proposición igual de cuestionable como la anterior.

Como mis lectores y lectoras podrán intuir gracias a esta analogía, que una filósofa le interese el análisis conceptual no excluye que ella sea del continente europeo, y que una filósofa sea española o alemana o francesa no implica que no pueda aplicar el método analítico en sus investigaciones. (De hecho, esta manera de plantear la distinción incurriría en *la falacia del alquimista* presentada por Drury 1973; al respecto, véase la sección 1.0.2 de este documento.) Por lo demás, el concepto de ‘continental’, a diferencia del concepto de analítico, no da luces respecto a qué caracteriza a la filosofía hecha en el continente europeo, ni cuáles son sus rasgos filosóficos prominentes, por lo que termina siendo un término ocioso e incluso peyorativo para referirse a todo un grupo de tradiciones filosóficas. Pero, a falta de un mejor término que logre hacerle justicia a las tradiciones que no son consideradas analíticas, y a falta del deseo de ser plenamente revisionista en este respecto, he preferido que ‘continental’ siempre aparezca en comillas a lo largo de todo este documento.

Cuarto, como ya se podrá intuir, aquí tomo a Wittgenstein como un representante de la tradición analítica, mientras que la fenomenología la interpreto como una miembro de la tradición ‘continental’. No obstante, si se quisiera hilar más fino, tal como hace Barceló y muchas más, habría que reconocer que Wittgenstein, más que ser parte de la filosofía analítica, sería un miembro de la terapéutica filosófica o la antifilosofía. La fenomenología, por su parte, no sería una escuela de la tradición ‘continental’, pues es previa a la distinción entre analíticos y ‘continentales’. Sin embargo, mientras que la terapia filosófica de Wittgenstein —pero también su antifilosofía— ha gozado de cierta aceptación dentro del análisis conceptual (Barceló 2019, p. 118), la fenomenología ha sido vista como una de las más importantes y fundamentales precursoras de las escuelas ‘continentales’, por ejemplo, la hermenéutica (León 2016, pp. 13-14). En ese sentido, no es descabellado del todo considerar al primero como un representante de la tradición analítica y a la segunda como una de las escuelas de la tradición ‘continental’, tal como lo hago en esta investigación.

Quinto, otro uso tipográfico que debo aclarar es el uso de las comillas cuando hablo de un ‘Wittgenstein fenomenológico’. Este hecho se debe a que no considero que Wittgenstein sea un fenomenólogo o deba ser considerado como un miembro más de esta larga tradición inaugurada por Edmund Husserl. En ese sentido, con las comillas solo busco enfatizar que hay ciertas propuestas de Wittgenstein que tienen su paralelo con las propuestas fenomenológicas. Naturalmente, y esta es una idea que guía toda mi investigación, paralelos y coincidencias también las hay con otras tradiciones, de modo que se podría hablar también de un ‘Wittgenstein analítico’, uno ‘pragmatista’, otro ‘vitalista’, etc. Asimismo, usaré las comillas para referirme al proyecto de construir un lenguaje ‘fenomenológico’ (*phänomenologische Sprache*) que Wittgenstein intentó concretar a finales de los años veinte del siglo pasado. Como mostraré en la sección 3.2.2 del presente manuscrito, este lenguaje no es el lenguaje de los fenomenólogos —ni el de Husserl, ni el de Heidegger, etc.—, a pesar de que Wittgenstein lo llame fenomenológico (PB I). Las comillas buscan, por lo tanto, reflejar de manera tipográfica esta distinción que es importante trazar en el marco de esta investigación.

Sexto, en cuanto a la noción de *fenomenología wittgensteiniana*, llamaré la atención que esta pudo haber sido sustituida por la expresión *wittgensteinología fenomenológica*. Pero, como no busco poner a prueba la tolerancia estética de mis lectoras y lectores, aquí he optado por la primera expresión en vez de la segunda. Con esta aclaración quiero sugerir que con *fenomenología wittgensteiniana* no pretendo defender una primacía del método fenomenológico sobre la filosofía wittgensteiniana, ni viceversa. Mi interés aquí es proponer un nuevo enfoque que recoja lo mejor de ambas tradiciones. Ciertamente, pude hablar de una *fenomenología gramatical* o una *gramática fenomenológica*, expresiones mucho más estilizadas. Sin embargo, no las usé en mi investigación por dos razones. Primera, llegaron muy tarde a mí, y segunda, conllevan a adoptar un concepto —el de gramática— que solo adquiere relevancia en la vida intelectual de Wittgenstein luego de la publicación del *Tractatus*, por lo que estas expresiones podrían llevar a malentendidos dentro de los conocedores del desarrollo intelectual de este autor.

Séptimo, J. L. Austin dijo que, en vez de expresar qué hay que hacer, él prefería hacer las cosas (1971, p. 163). En esta tesis voy a hacer lo que a Austin no le gustaba hacer. Me dedicaré, en efecto, a buscar y delinear los elementos que proponen Wittgenstein y la fenomenología para que se hagan las cosas. En este caso, para que se haga filosofía. Soy consciente que esta es una labor ardua, porque no solo exige revisar las fuentes en busca de esos pasajes donde los autores hablan

de cómo se debe hacer filosofía, sino también exige consultar los pasajes donde hacen filosofía, no tanto para mirar qué dicen sino de cómo lo dicen, cómo esos pasajes ejemplifican lo que ellos aconsejan hacer. Ciertamente, este ejercicio implica entrar en diálogo con las diferentes propuestas de relación entre la filosofía de Wittgenstein y la fenomenología. Es esta la razón de ser de las secciones 1.1 y 1.2, donde expongo y discuto algunas propuestas de acercamiento entre Wittgenstein y la fenomenología. No obstante, a lo largo del texto volveré a algunas de estas propuestas, aunque solo de manera esporádica, ya que encontré oportuno el consejo de Russell (1972, p. 2) de no defender mi propuesta argumentando en contra de las otras alternativas, sino «exponiendo positivamente lo que creo que es la verdad sobre el asunto²» y las razones a favor de esa verdad.

Octavo, procuré usar a lo largo del texto un vocabulario accesible a todas y a todos, evitando en la medida de lo posible las jergas técnicas, de modo que mis lectoras y mis lectores no tuvieran que remitirse a un diccionario especializado ni en Wittgenstein, ni en fenomenología, ni en filosofía. Creo haber logrado mi cometido de manera satisfactoria, con dos excepciones que merecen ser enunciadas acá. Las dos provienen de la tradición fenomenológica. (1) Con la fenomenología nació una fuerte tendencia de introducir en el habla hispana toda una familia de anglicismos para hablar de la experiencia intencional (*intentional experience*) sin recurrir a términos referentes a la experimentación científica (*scientific experimentation*). Por mi parte, soy partidario de adoptar dichos anglicismos, al ser una buena estrategia para evitar cualquier malentendido terminológico. Por eso, en vez de hablar, por ejemplo, de ‘rasgos experimentales’, hablaré de ‘rasgos experienciales’; en vez de sostener que una persona está ‘experimentando’ un florero cuando lo ve, diré que esa persona lo está ‘experienciando’; en vez de hablar de un ‘flujo experimental de la conciencia’, hablaré de un ‘flujo experiencial’, etc.

Y (2), en mi presentación de ciertas ideas de la fenomenología recorro a los conceptos de *cuerpo intencional* y *movimiento intencional*. Estos conceptos surgen de la intuición fenomenológica según la cual todo ‘acto’ de la conciencia intencional es un movimiento llevado a cabo por un cuerpo embebido en el mundo, constituyendo de esta manera las relaciones intencionales con él. Y por movimiento se debe entender aquí desde acercarse al objeto que se

² La cita completa en inglés versa como sigue: “I do not propose to meet the views that I disagree with by controversy, by arguing against those views, but rather by positively setting forth what I believe to be the truth about the matter, and endeavouring all the way through to make the views that I advocate result inevitably from absolutely undeniable data.”

quiere inspeccionar, pasando por el dirigir la mirada al objeto de atención, hasta las sacadas, que son los movimientos más rápidos e involuntarios de los ojos, los cuales no son perceptibles para el ser humano. En ese sentido, cuerpo y movimiento intencionales no son analogías ni metáforas, ni mucho menos una *façon de parler*, sino nociones que buscan caracterizar ‘la cosa misma’ (à la Husserl). Es decir, la manera como la intencionalidad opera *de facto*.

La novena aclaración que deseo hacer es también terminológica, pero esta vez en relación con Wittgenstein. Como se sabe, Wittgenstein ha sido leído como uno de los primeros representantes, o como uno de los pilares, de la teoría pictórica del sentido. En el *Tractatus* sostiene que cada proposición (y cada pensamiento) es un *Bild* de un hecho del mundo. Este término alemán es multívoco y no cuenta con un equivalente exacto en idioma español. Es por eso que se han propuesto múltiples traducciones del término. J. Muñoz e I. Reguera, así como L. Valdés, lo traducen por ‘figura’; J. Padilla Gálvez opta por ‘imagen’, mientras que Tomasini se decanta por ‘retrato’. Ninguna de estas traducciones recoge, sin embargo, todos los sentidos de la noción alemana, por lo que todas erran a su modo. Siendo consciente de este hecho, lo único que puedo hacer es comprometerme con una traducción y lidiar, cuando sea requerido, con los problemas que esa traducción conlleva. La que he elegido es la de ‘retrato’. (Aquí retrato debe entenderse, no en relación con los retratos o fotografías de los rostros de las personas, sino con los retratos de cuerpo completo donde la persona aparece sentada al lado de una mesa o bajando por unas escaleras de caracol.) La razón de esta elección está en la cercanía que hay entre ‘retrato’ y pintura, que es la traducción más cercana a *picture*, expresión que le da nombre a la teoría pictórica del sentido, teoría que se inspiró y tomó como fundamento la propuesta tractatusiana de sentido.

Por último, y en relación con esto último, deseo expresar con M. Platts mi preferencia por *la filosofía clara*. Al igual que él, «nunca me ha atraído la concepción de la filosofía como el abuso sistemático de una terminología creada exactamente para ese propósito» (Platts 1999, p. 21). Considero que esa concepción de la filosofía solo le hace daño a la labor filosófica. Arthur Schopenhauer ya había observado, con su elocuente estilo, que

nada es más fácil que escribir de modo que nadie entienda; así como, por el contrario, nada es más difícil que expresar pensamientos relevantes de modo que todos los tengan que comprender. Lo *ininteligible* es afín a lo *absurdo* y es siempre infinitamente más probable que tras ello se esconda una mistificación que una gran profundidad de pensamiento. ... También vemos que todo pensador auténtico se esfuerza en expresar sus pensamientos con tanta pureza, claridad, seguridad y brevedad como sea posible. En consecuencia, la simplicidad no solo ha sido siempre un signo de

la verdad sino también del genio³. (1851, p. 550)

Por todo esto, mi interés en este documento no fue exclusivamente el de presentar una filosofía del método que articulara el pensamiento wittgensteiniano con la tradición fenomenológica, sino también el de hacer esto de la manera más clara y precisa posible. Es por esto que intenté dejar de lado cualquier tecnicismo y cualquier noción que no estuviera al alcance de aquellos que no son expertos ni en Wittgenstein ni en fenomenología. Pero también intenté escribir secciones relativamente sucintas, con párrafos cortos compuestos de oraciones más breves aún, para así facilitar la lectura pausada de mi escrito. Así mismo, buscando la claridad y la precisión, opté por usar la mayor cantidad de analogías, metáforas, símiles, imágenes y ejemplos posibles. Como el mismo Wittgenstein advirtió, «una causa principal de las enfermedades filosóficas—dieta unilateral: uno nutre su pensamiento solo de un tipo de ejemplos⁴» (PU, § 593).

³ „Und doch ist nichts leichter, als so zu schreiben, daß kein Mensch es versteht; wie hingegen nichts schwerer, als bedeutende Gedanken so auszudrücken, daß Jeder sie verstehn muß. Das *Unverständliche* ist dem *Unverständigen* verwandt, und allemal ist es unendlich wahrscheinlicher, daß eine Mystifikation, als daß ein großer Tiefsinn darunter verborgen liegt. ... Auch sehn wir jeden wirklichen Denker bemüht, seine Gedanken so rein, deutlich, sicher und kurz, wie nur möglich, auszusprechen. Demgemäß ist Simplicität stets ein Merkmal, nicht allein der Wahrheit, sondern auch des Genies gewesen.“

⁴ „Eine Hauptursache philosophischer Krankheiten—einseitige Diät: man nährt sein Denken mit nur einer Art von Beispielen.“

I. INTRODUCCIÓN

DEBEMOS EVITAR A TODA COSTA LA SOBRESIMPLIFICACIÓN, QUE UNO PODRÍA ESTAR TENTADO DE LLAMAR LA ENFERMEDAD PROFESIONAL DE LAS FILÓSOFAS, SI ELLA NO FUERA SU PROFESIÓN¹.

JOHN L. AUSTIN, *HOW TO DO THINGS WITH WORDS*, p. 38.

1.0. En busca de una justificación

Así como es un lugar común empezar un texto hablando de lugares comunes, también lo es dar a entender, cuando se enseña historia de la filosofía, que cada periodo histórico se caracterizó por alguna disputa teórica entre dos filósofos o corrientes filosóficas antagónicas². Piénsese, por ejemplo, en el contraste que comúnmente se le presenta a las estudiantes entre Heráclito y Parménides, mientras que el primero sostuvo que el principio que constituye y rige el universo (ἀρχή, *arché*) era el devenir o cambio, el segundo consideraba que tal principio era el Ser (εἶναι, *esti*), aquello que es y no cambia. Entre Agustín de Hipona, quien defendía la revelación divina como el único acceso epistémico a la verdad eterna (Dios), y Tomás de Aquino, quien consideraba que la razón o intelecto también era un medio factible para ello. Entre el racionalismo moderno, caracterizado por la tesis de que la razón deductiva es la herramienta adecuada para acceder a la verdad, y el empirismo moderno, cuyos defensores consideraban que la experiencia empírica era la norma del conocimiento verdadero. Incluso entre Hobbes, junto a su tesis “el hombre es un lobo para el hombre” (uso de manera intencional ‘hombre’ y no una noción más incluyente), siendo un imperativo la implementación de contratos sociales que garanticen la correcta convivencia, y Rousseau, quien sostuvo que el humano nace bueno y la sociedad lo corrompe. Y así sucesivamente hasta llegar a finales del siglo XIX, cuyo escenario filosófico estuvo protagonizado hasta mediados del siglo XX por dos escuelas en apariencia irreconciliables, las escuelas analítica y ‘continental’.

No hay una respuesta unívoca a la pregunta por cuáles son los rasgos definitorios de las

¹ “We must at all costs avoid over-simplification, which one might be tempted to call the occupational disease of philosophers if it were not their occupation.”

² Véase Moulton (1983) para una discusión de la caracterización de la historia de la filosofía como un conjunto de disputas intelectuales, donde el éxito filosófico se alcanza cuando se ataca la teoría contraria y se blinda la propia contra toda posible crítica.

filosofías analítica y ‘continental’. De hecho, muy pocas y pocos teóricos se han animado a caracterizar la distinción o a alguno de los términos de la distinción³. Para los fines de esta sección introductoria, baste con decir que la filosofía analítica y la filosofía ‘continental’ son dos escuelas que *tienden* a diferenciarse por sus paradigmas o referentes (mientras que Frege, Russell, Kripke son autores constantemente citados en la analítica, Ricœur, Gadamer y Heidegger son referentes dentro de la ‘continental’), por sus métodos de investigación (en la analítica predomina el análisis lógico y conceptual, mientras que en la ‘continental’ predominan las descripciones genealógicas y experienciales) y por las virtudes epistémicas que los guía (la analítica le interesa la claridad y la rigurosidad conceptual, la ‘continental’ le interesa la apertura de mente y perplejidad intelectual). No está de más aclarar que estos rasgos no son exhaustivos ni exclusivos, en el sentido de que hay más rasgos definitorios, no todos son compartidos por todos los miembros de cada escuela y algunos miembros de una escuela pueden tener rasgos propios de la otra escuela. Es por esto que los intentos de caracterización de la distinción no son definitorios. Aun así, la distinción es aceptada por toda la comunidad filosófica contemporánea.

Naturalmente, de lado y lado de esta distinción se encuentran filósofos y posturas teóricas radicales que dificultan tender un puente entre estas dos escuelas contemporáneas. Ejemplo de esto sería la acusación de Rudolf Carnap, a partir de su crítica del lenguaje (*Sprachkritik*), a la filosofía heideggeriana de ser una metafísica carente de sentido (*simlos*) al operar con pseudoproposiciones que violan la sintaxis lógica del lenguaje⁴. Otro ejemplo serían las reflexiones hermenéuticas del último Heidegger acerca del lenguaje, llevadas a cabo a partir de los poemas de Hölderlin, que nada parecen compartir con las reflexiones de un Frege o un Kripke. Pese a esto, considero que hay elementos en cada orilla que no solo posibilitan, sino que invitan a dar ese diálogo. De hecho, en el fondo estaría la invitación de abandonar la imagen de las dos orillas con la cual se suele caracterizar a la filosofía analítica y a la ‘continental’. Esta investigación está motivada, en último término, por el interés de atender dicha invitación y así ejemplificar que es oportuno entablar un diálogo entre estas dos tradiciones.

Me propongo identificar, explicitar y justificar ciertas conexiones filosóficas entre uno de los representantes más importantes de la corriente analítica y una de las escuelas más prolíficas de la tradición ‘continental’. A saber, Ludwig Wittgenstein y la fenomenología. Mi investigación

³ Sobre intentos de caracterización de la distinción, o de alguno de los dos términos de la distinción, entre analítica y ‘continental’ véase D’Agostini (1997), García (1999), Glock (2008) y Saab (1994).

⁴ Véase, sin embargo, Stone (2006) para una lectura conciliadora entre las propuestas carnapias y las ideas

conllevará, y esta es la tesis principal que sustentaré, a reconocer, primero, que ciertas propuestas medulares de la filosofía de Wittgenstein, particularmente su interés por el sentido (*Sinn*) y por una nueva manera filosófica de estudiar dicho sentido, encuentran un aliado en la tradición fenomenológica. Segundo, que algunas de las propuestas, conceptos y posturas wittgensteinianas que no hacen eco dentro del pensar fenomenológico pueden, a pesar de ello, coordinarse o articularse con la fenomenología para así describir mejor y de manera más completa el sentido. Propondré, en suma, que *se puede hablar de un ‘Wittgenstein fenomenológico’ y de una fenomenología wittgensteiniana*.

Ahora bien, en la canónica biografía de Wittgenstein escrita por Ray Monk, *The Duty of Genius (El deber de un genio)*, se encontraría una razón de peso para dudar llevar a cabo una investigación sobre su pensamiento. Me refiero a que es probable que el mismo Wittgenstein desaprobaba tal investigación, así como desaprobó la llevada a cabo en su época, supuestamente basada en sus propuestas. Según relata Monk (1990, p. 164 y p. 275), Wittgenstein tenía muchos recelos de que los demás reconstruyeran sus ideas, ya que consideraba que estaba condenado a rodearse de personas que no podían entenderlo. «Es muy duro que ni un alma te comprenda», escribió Wittgenstein a Russell el 18 de agosto de 1919 (citado en Cardona 2001, p. 38).

Ejemplo de esto fue su frustración con Gottlob Frege, cuando este le hizo llegar sus desatinadas preguntas con ocasión del manuscrito del *Tractatus* que le envió en 1919 (Monk 1990, pp. 163-164, pp. 174-175 y p. 190). Los interrogantes de Frege se centraron en la aparente falta de precisión en la terminología usada por Wittgenstein, obviando los asuntos de fondo, como su propuesta simbólica y sus implicaciones en lógica. Para muestra, tres ejemplos concretos. Primero, Frege no comprendía cómo estaba usando Wittgenstein las expresiones *Tatsache* (hecho), *Sachverhalt* (hecho atómico) y *Sachlage* (estado de cosas). (Las tres nociones aparecen, por vez primera, en las proposiciones 1.1, 2 y 2.0121 del *Tractatus*, respectivamente.) Por ello, Frege consideraba necesario que primero se precisara si significaban o no lo mismo, y si significaban lo mismo, se explicara por qué la decisión de usar tres diferentes nociones.

En consonancia con eso, Frege no entendía, segundo, si había o no una diferencia de sentido entre las proposiciones «el mundo es todo lo que es el caso⁵» (TLP 1) y «el mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas⁶» (1.1). Tercero, Frege no sabía si el ‘es’ (*ist*) en el enunciado “el

heideggerianas de *Was ist Metaphysik?* (¿Qué es metafísica?) y *Sein und Zeit* (Ser y tiempo).

⁵ „Die Welt ist alles, was der Fall ist.“

⁶ „Die Welt ist die Gesamtheit der Tatsachen, nicht der Dinge.“

mundo *es* todo lo que es el caso” era el de identidad o el de predicación (cópula). Si es el de identidad, y el enunciado no se limita a dar una definición estipulativa de mundo, entonces debe haber una manera de determinar el sentido de ‘mundo’ y de ‘todo lo que es el caso’ que no dependa del enunciado de Wittgenstein. De lo contrario el enunciado carecería de sentido. Pero, según Frege, en ningún lugar del manuscrito de Wittgenstein se logra satisfacer esta demanda (Cardona 2001, pp. 53-54).

Un segundo ejemplo de la poca estima que Wittgenstein tenía de que lo malinterpretaran es su negativa a que Frank Ramsey usara concepciones tractatusianas para llevar a buen puerto el proyecto russelliano de fundar las matemáticas sobre la lógica (1990, pp. 245-246). Wittgenstein consideraba que tal proyecto era erróneo, equivocado. Por eso mismo, no podía concordar con la propuesta de Ramsey de entender las proposiciones matemáticas como tautologías lógicas, en el sentido tractatusiano de ‘tautología’, es decir, como una proposición que es verdadera para todas las posibilidades de verdad de las proposiciones elementales (4.46). Para Wittgenstein las proposiciones matemáticas no eran proposiciones lógicas, sino ecuaciones, por lo que unas no podían ser descritas en términos de las otras.

Como último ejemplo quiero recordar el descontento de Wittgenstein por la muy difundida creencia entre los miembros del círculo de Viena de que estaban citando pensamientos wittgensteinianos, los cuales el mismo Wittgenstein no se animaba a publicar (Monk 1990, pp. 287-288). Mientras que los miembros del círculo empezaron a hablar, por ejemplo, del *principio wittgensteiniano de verificación*, según el cual una proposición tiene significado solo si se tiene idea de qué sería el caso si la proposición fuera verdadera, Wittgenstein nunca estuvo de acuerdo con el uso doctrinal que se le estaba dando a esa propuesta. Propuesta que él solo anunció en una de sus reuniones y que él consideraba como una posibilidad entre muchas otras de verificar una proposición. Contrario a la lectura del círculo de Viena, Wittgenstein nunca concibió su propuesta como una ley, dogma o fundamento para toda una teoría del significado.

Estos datos anecdóticos me permiten pensar que es problemático proponerse desarrollar un estudio exegético sobre Wittgenstein. Una razón adicional a esto radica en que

no debería pasarse por alto que fue Russell quien realmente introdujo a Wittgenstein a la filosofía ... y no tomar en cuenta este hecho, que es más bien primordial, tiene como consecuencia que sistemáticamente se malinterpreten sus posteriores relaciones y sus respectivas evoluciones filosóficas. (Tomasini 2012, p. 264)

Hay, pues, razones de peso para no querer trabajar a Wittgenstein, y menos si no es en relación

con la filosofía de Russell. Por esto, mi investigación no es solo sobre Wittgenstein. Es una investigación que busca sobre todo respetar y seguir su *espíritu filosófico*.

Hay que recordar, al respecto, la admiración de Wittgenstein por *Die Prinzipien der Mechanik* (*The Principles of Mechanics* o *Los principios de la mecánica*) de Heinrich R. Hertz. El ‘tono’ del libro lo hace un digno ejemplo de un trabajo con verdadero espíritu wittgensteiniano, aunque el texto no trate sobre Wittgenstein y sea anterior al *Tractatus* (Monk 1990, p. 26 y p. 446). El autor de los *Prinzipien*, en vez de intentar definir de manera directa conceptos problemáticos, lo que intentó fue una *elucidación* de la mecánica suspendiendo tales conceptos. Esto le permitió remover de la mecánica dolorosas contradicciones y preguntas ilegítimas que, por lo mismo, no habían encontrado soluciones definitivas. Me voy a permitir extenderme en este punto por su relevancia para entender mis motivaciones y objetivos, a pesar de que mi investigación no sea sobre las relaciones entre Wittgenstein y Hertz.

1.0.1. Hertz y las preguntas ilegítimas

Como recuerda Von Helmholtz en su prefacio a los *Prinzipien*, a Hertz le generaba suspicacias que las hipótesis y nociones básicas de una teoría científica no formaran un cuerpo teórico simple (Hertz 1894, p. XI y pp. XIII-XV). En el caso particular de la mecánica, eran las nociones de *fuerza* y *energía* las que encendían sus alarmas. Tales conceptos lo persuadieron de que los elementos de la mecánica no estaban libres de oscuridades y confusiones (1894, p. 34). Tomaré como ejemplo el concepto de fuerza. La mecánica contemporánea a Hertz ni siquiera contaba con una definición lógicamente aceptable de dicho concepto, lo cual constata el mismo Hertz en la ambigüedad que padece la noción de fuerza dentro de las tres leyes de Newton.

La fuerza, según la concepción inicial dentro de la física, es una causa previa e independiente del movimiento, concepción adoptada dentro de las dos primeras leyes, la de inercia y la de fuerza y aceleración, pero no dentro de la tercera ley, la de acción y reacción. Casos como el de una piedra que se encuentra girando sobre un mismo eje estando sujeta a un extremo de una cuerda, o como el de una conductora que tiende a moverse en dirección contraria a su automóvil cuando está tomando una curva, se han descrito, a partir de la tercera ley, como instancias en las que el movimiento del objeto *produce* una fuerza centrífuga contraria a la fuerza centrípeta a la cual está siendo sometido el objeto. Como las lectoras intuirán, esto implicaría una contradicción, pues se estaría sentenciando que el movimiento de la piedra o del automóvil sí produce o causa una fuerza aunque la concepción originaria de fuerza niegue tal posibilidad. «¿Podemos, sin

confundir nuestros conceptos, hablar ahora de fuerzas que solo surgen a través del movimiento, que son una consecuencia del movimiento?», se pregunta Hertz para luego responder que «no nos queda más que explicar que la designación de la fuerza centrífuga como una fuerza es inauténtica⁷» (1894, p. 7). Esto se traduce a que la noción de fuerza es, como mínimo, engorrosa para la ciencia mecánica.

Contrario a lo que se puede pensar, Hertz no consideraba que este tipo de confusiones se debían a que se desconocía la naturaleza o esencia del fenómeno en cuestión. Preguntar por la naturaleza de la fuerza o de la energía pero no por la naturaleza del oro o de la velocidad es síntoma de algo más. Esto no se debe a que en un caso sí se ha captado la esencia del objeto de estudio mientras que en el otro no. Para Hertz, la noción de oro está debidamente conectada y relacionada con otras nociones de la física y demás ciencias de la naturaleza, de modo tal que no entra en ninguna contradicción con esas otras nociones. Lo que lleva a que no se tenga que preguntar por su naturaleza, ni por su estatus ontológico ni epistemológico. La noción de fuerza, por su parte, no encaja del todo en el sistema de conexiones y relaciones físicas. Esto lleva a preguntar por su naturaleza o esencia. Sin embargo, la respuesta, si se alcanza, no puede garantizar que satisfará al científico, pues no puede garantizar que la noción de fuerza vaya a encajar en el sistema. En ese sentido, la pregunta por la naturaleza de la fuerza es una *pregunta ilegítima* o una *pregunta mal formada*. Por eso, Hertz (1894, p. 9) precisa que

No es con el conocimiento de más y nuevas relaciones y vínculos como son resueltas [las preguntas por la esencia de la fuerza], sino con la eliminación de las contradicciones existentes entre ellas [i.e., ente las relaciones y vínculos], [y] tal vez, de esa manera, con la reducción de tales relaciones existentes. Si son reducidas esas contradicciones dolorosas, es cierto que no se respondería así a la pregunta por la esencia [de la fuerza], pero el espíritu ya no atormentado dejará de plantear la pregunta injustificada para él⁸.

Hertz propone, en consonancia con esto, reordenar las definiciones y nociones de la mecánica, suspendiendo conceptos como el de fuerza y energía. Es por eso que su propuesta empieza con solo tres nociones fundamentales independientes, las cuales también son adoptadas dentro de la

⁷ „Dürfen wir, ohne unsere Begriffe zu verwirren, jetzt auf einmal von Kräften reden, welche erst durch die Bewegung entstehen, welche eine Folge der Bewegung sind? ... es bleibt uns nichts übrig als zu erläutern: die Bezeichnung der Schwungkraft als einer Kraft sei eine uneigentliche.“

⁸ „Nicht durch die Erkenntnis von neuen und mehreren Beziehungen und Verknüpfungen kann sie befriedigt werden, sondern durch die Entfernung der Widersprüche unter den vorhandenen, vielleicht also durch Verminderung der vorhandenen Beziehungen. Sind diese schmerzenden Widersprüche entfernt, so ist zwar nicht die Frage nach dem Wesen beantwortet, aber der nicht mehr gequälte Geist hört auf, die für ihn unberechtigte Frage zu stellen.“

física newtoniana. Me estoy refiriendo a espacio, tiempo y masa (1894, pp. 24-25). Como remplazo de la noción de fuerza o de energía, la cual implicaría hablar de una entidad de naturaleza diferente a la de tiempo, espacio y masa, Hertz prefiere introducir la hipótesis de que en la naturaleza está operando, aparte de la masa y el movimiento —i.e., cambio en el espacio y en el tiempo— que se percibe, una masa y un movimiento que no se percibe. Esta masa y este movimiento no difiere en naturaleza de la masa y el movimiento perceptibles, sino solo difieren en su relación con quien percibe.

A parte de los *Prinzipien* de Hertz, otro texto que amerita ser nombrado aquí, a pesar de su poca repercusión histórica, es *The Danger of Words (El peligro de las palabras)* del médico psiquiatra Maurice O. Drury. Este texto, a diferencia del de Hertz, sí tiene influencias wittgensteinianas. Su autor fue uno de los tantos alumnos que Wittgenstein tuvo en su paso por Cambridge, aunque terminó abandonando la profesión filosófica por insistencia del mismo Wittgenstein. La obra de Drury, publicada dos décadas después de la muerte de Wittgenstein, comparte con los *Prinzipien* su ‘tono’. Esto llevó a R. Monk a augurar que tal vez era «el trabajo más auténticamente wittgensteiniano publicado por cualquiera de los estudiantes de Wittgenstein⁹» (1990, p. 264), aunque no fuera un trabajo sobre el pensamiento de este último. Intentaré mostrar por qué Monk, pese a ello, tiene tal opinión de aquella obra.

1.0.2. Drury y los peligros del lenguaje

The Danger of Words es la recopilación de cinco conferencias impartidas por Drury a públicos versados en medicina y psiquiatría. Además de la sencillez del lenguaje usado en estos cinco escritos, es de resaltar la destreza del autor, quien se propone mostrar cómo las palabras pueden llevar a confusiones o enredos, ejemplificando así en qué consiste un *análisis del lenguaje con espíritu wittgensteiniano*. En este caso, del lenguaje científico. Dos resultados conlleva este análisis. Primero, diagnosticar los enredos que padece el discurso científico. Y segundo, parar discusiones y controversias científicas que parecían que nunca iban a llevar a algún lado. Como este no es un ensayo sobre la obra de Drury, me limitaré a ilustrar todo esto con dos de sus cinco conferencias. La primera, “Words and Transgressions” (“Palabras y transgresiones”), y la cuarta, “Hypotheses and Philosophy” (“Hipótesis y filosofía”).

La primera conferencia está dedicada a exponer y ejemplificar cinco falacias lingüísticas en las

⁹ “The most truly Wittgensteinian work published by any of Wittgenstein’s students.”

que suelen incurrir los discursos científicos. (1) *La falacia del alquimista*, (2) *la falacia del médico de Molière*, (3) *la falacia del árbol de Van Helmont*, (4) *la falacia del hipopótamo ausente* y (5) *la falacia de los significados pickwickianos*. Orlando Lourenço (2001, p. 108) propone, con el objetivo de evitar posibles tecnicismos, los siguientes nombres alternativos: (1) la falacia del uso de palabras no definidas o mal definidas, (2) la falacia de la explicación circular, (3) la falacia de la comprensión retrospectiva, (4) la falacia miscelánea y (5) la falacia de las significaciones especiales no explicadas. Reconstruir estos errores lingüísticos será oportuno aquí, no solo porque me permitirá ejemplificar lo que sería un análisis de corte wittgensteiniano, sino también por la utilidad que representará para esta investigación tener presentes estas cinco falacias.

Para Drury, el lenguaje, al ser un instrumento del pensamiento, debe ser lo mejor posible. De lo contrario, terminará obstaculizando el pensamiento. Sin embargo, ciencias como la psiquiatría no cuentan con una estrategia clara para denominar sus objetos de estudio. La nomenclatura de estas ciencias es dispersa, nada sistemática. Estas ciencias se encuentran, por lo tanto, en el mismo estado de la química cuando era alquimia. Recuérdese que con Lavoisier los compuestos químicos empezaron a llamarse según sus componentes moleculares (construyéndose nombres como el de permanganato de potasio, compuesto de manganeso en su mayor estado de oxidación y de potasio), mientras que en la alquimia los nombres eran asignados arbitrariamente, ya fuera por el lugar de origen, o por el nombre de quien los descubrió, o por cualquier otro factor externo. Se hablaba en ese entonces de sales de Glaubert, Vitriol de Venus, licor humeante de Libavious y demás.

Esta falta de sistematicidad en la nominación de los objetos de estudio puede llevar a discusiones baladés bajo la errónea creencia de que las clasificaciones son exclusivas y exhaustivas. Ciertamente, el problema aquí no tiene que ver con alguna necesidad de que las nomenclaturas capturen las esencias de los objetos de estudio. (Como mostraré en el epílogo, las esencias no tienen espacio dentro de la filosofía del Wittgenstein de y posterior a las *Investigaciones*, como tampoco dentro de la fenomenología wittgensteiniana.) El problema tiene que ver, más bien, con la falta de una nomenclatura sistemática, consistente y clara, que no permita ambigüedades ni confusiones lingüísticas. Contrario a lo que sostiene Lourenço (2001, p. 91), la falacia del alquimista no consiste en que se usen palabras no definidas o mal definidas, sino en que el sistema de nomenclatura no sea riguroso. Es por esta falta de sistematicidad que resulta inoficiosa la pregunta de si una paciente sufre de depresión severa o de esquizofrenia, pues puede estar

padeciendo ambos trastornos a la vez. Incluso puede padecer de otro trastorno del cual no se cuenta aún con nombre.

La segunda falacia toma su nombre de una anécdota de Molière. Cuenta él que un médico, ante la pregunta de por qué el opio podía dormir a las personas, sostuvo que eso se debía a ‘propiedades dormitivas’ presentes en el opio. Lo problemático en la anécdota no es solo la ausencia de verdad en la respuesta del médico, sino también la satisfacción intelectual que manifestaron quienes escuchaban tal explicación. El médico y su auditorio no se percataron de que este tipo de respuestas enmascara reificaciones infundadas que llevan a postular cosas como ‘propiedades dormitivas’, o ‘intenciones inconscientes’, o incluso ‘imágenes mentales’, además de círculos viciosos nocivos para el lenguaje y las ciencias. Es una estrategia argumentativa falaz postular *ad hoc* entidades, propiedades o facultades para explicar ciertos fenómenos, los cuales se definen en virtud de dichas entidades, propiedades o facultades que, a su vez, son definidas en virtud de los fenómenos que producirían. Lourenço (2001, p. 94) ilustra esta falacia por medio de las ya enunciadas imágenes mentales:

Si se dice de una niña que ella es capaz de buscar una silla del mismo color de una muestra que se le enseña porque buscar sillas y libros de cierto tipo es lo que ella hace casi todos los días, habría poco, si es que hay algún, espacio para tal falacia. Si en cambio decimos —como ahora está muy en boga— que la niña primero forma una imagen de la muestra [de color] en la memoria, y luego recupera dicha imagen para compararla con [el color de] la silla, estamos obligados a cometer la falacia [del médico de Molière¹⁰].

La falacia del árbol de Van Helmont consiste en pensar injustificadamente en que se está en posesión de todos los factores y de todas las variables relacionadas con un fenómeno, expresándose que es posible llegar a resultados exhaustivos e infalibles respecto a ese fenómeno, cuando ese no es el caso. Van Helmont fue víctima de este error en uno de sus experimentos, donde concluyó que un árbol en crecimiento estaba compuesto de solo agua porque, de las variables que tuvo en cuenta en su experimento, fue el agua la única variable que se modificó. Sin embargo, Van Helmont ignoraba la presencia de elementos como el dióxido de carbono y de nitrógeno en el aire y en el suelo donde estaba plantado el árbol, variables que habrían de haber cambiado durante el experimento aunque no se hayan tenido en cuenta. Lourenço amplía el

¹⁰ “If it is said of a child that she is able to fetch a chair of the same color as that of a sample shown to her because to fetch chairs or books of a certain type is what she does almost everyday, there is little, if any, room for such a fallacy. If we say instead —as it is now very much in vogue— that the child first forms a memory image of the sample, and then retrieves the image to compare it with the chair, we are bound to commit the fallacy”.

alcance de esta falacia sugiriendo que hay múltiples maneras de ignorar cosas que no se deberían ignorar dentro de la investigación científica. Por ejemplo, proponer hipótesis, diseñar experimentos y metodologías sin tener en cuenta los avances que se han hecho en la ciencia. Incluso ciertos reduccionismos serían ejemplos de esta falacia, pues al acotar el fenómeno de estudio se estarían omitiendo elementos que posiblemente no se podían ni debían omitir (Lourenço 2001, pp. 101-102).

La cuarta falacia se inspira en la anécdota sobre la discusión entre Russell y Wittgenstein de si es posible sostener que hay o no un hipopótamo en la habitación aunque nadie lo pueda percibir, es decir, aunque nadie pueda verificar si lo hay o no lo hay¹¹. Un ejemplo distópico de esta falacia nos lo brinda George Orwell en su obra *1984*. En la novela, el partido socialista inglés (Ingsoc) había alterado múltiples veces o, peor aún, eliminado los registros que habían del pasado, por lo que la búsqueda inicial de Winston Smith, protagonista de la novela, de saber cuáles sucesos habían realmente ocurrido antes de la Revolución protagonizada por el Partido era una búsqueda condenada al fracaso. Las ciencias, por su parte, corren el riesgo de caer en esta falacia al formular postulaciones que no se pueden verificar o refutar, postulaciones que no deberían tener lugar en el lenguaje científico. Un ejemplo son las ya clásicas hipótesis *ad hoc* que no suelen ser empíricas en cuanto no se pueden confirmar ni refutar empíricamente. Estas hipótesis, aunque pueden llevar a una teoría a un lugar donde las objeciones ya no operan, terminan privando a la teoría de todo valor, pues no hay nada de científico en postular hipótesis que no pueden ser refutadas.

La quinta y última falacia consiste en usar términos con significaciones especiales o metafóricas sin un previo acuerdo al respecto, como cuando, por ejemplo, una psiquiatra pretende que la paciente entienda palabras como ‘histeria’ o ‘alcoholismo’ en un sentido completamente diferente al cotidiano. Esta pretensión es vacía e injustificada cuando no se ha dado una definición precisa ni ejemplos relevantes de ese uso metafórico. Que los nuevos conceptos de una ciencia, junto a las nuevas significaciones asignadas a viejos términos, sean casos de usos metafóricos, no exime de acompañar los usos metafóricos con los usos literales de las nociones. De lo contrario, lo metafórico se puede tomar como lo literal, surgiendo enredos de lenguaje. «El hecho de que continuamente estemos ofreciendo interpretaciones metafóricas, en vez de literales», señala Lourenço, «debería hacernos reflexionar, porque, cuando las metáforas impregnan todo, estamos obligados a tomar las metáforas descriptivas como entidades funcionales y reificadas; [estamos

¹¹ En otras versiones de esta discusión, la criatura objeto de controversia era una rinoceronte. Al respecto, puede

obligados a] equiparar analogías con homologías¹²» (2001, p. 105). Cuando no se puede plasmar las mismas ideas sin los tecnicismos propios de cada ciencia o filosofía, o cuando no es posible dejar de lado los usos metafóricos que se le han asignado a las palabras, es recomendable no asumir que las y los investigadores hablan de lo mismo porque usan las mismas nociones y emplean la misma terminología. Es por esto que «es una prudente regla forzarnos a nosotras mismas, de vez en cuando, a escribir en un lenguaje simple el significado preciso de cualquier circunloquio involucrado que se ha vuelto habitual en el uso¹³» (Drury 1973, p. 5).

La segunda conferencia de Drury que aquí retomaré busca persuadir al lector de la tesis de que «una filosofía que no conoce de ciencia deviene vacía, y una ciencia natural que no está sujeta al criticismo filosófico deviene ciega¹⁴» (Drury 1973, pp. 98-99). Esta tesis gana relevancia si se tiene en cuenta que los científicos y filósofos que Drury tiene en mente al impartir su conferencia son aquellos que han solido confundir las hipótesis que proponen con hechos fácticos de la realidad. La científica, cuando logra acceder a nuevos objetos de estudio, gracias a la construcción de nuevos aparatos de observación y medición como son el microscopio y el telescopio, inevitablemente tiene que recurrir a todo un nuevo lenguaje para hablar de esos objetos, proponiendo neologismos, nuevos usos metafóricos de viejas nociones, o nuevos esquemas interpretativos como son los mapas, los modelos y las imágenes (1973. p. 100¹⁵). (Los esquemas interpretativos de los que habla Drury aparecen en 6.341 del *Tractatus* bajo la metáfora de las redes cuadrículadas, triangulares y hexagonales con las que el científico describe [*beschreibt*] la realidad.)

Aunque estos esquemas son meras hipótesis interpretativas y explicativas de la investigadora, pues no son dados por los fenómenos mismos, sino construcciones teóricas suyas, ella tiende a

verse Monk (1990, pp. 39-41) y MacDonald (1993).

¹² “The fact that we are continuously being offered metaphorical, instead of literal, interpretations should make us ponder because when metaphors are pervasive we are bound to take descriptive metaphors for functional, reified entities; to equate analogies to homologies”.

¹³ “It is a wise rule from time to time to force oneself to write down in simple language the precise meaning of any involved circumlocution we have become in the habit of using”.

¹⁴ “A philosophy which takes no cognizance of science becomes empty; and a natural science which is not subjected to philosophical criticism becomes blind”.

¹⁵ Compárese esta idea de *esquemata* con el uso que hace Husserl de la noción de ‘concepto’ en Hua v: «Los conceptos están constantemente relacionados con lo que es intuitivo. En las ciencias de la experiencia ellos están relacionados con lo que es experimentado, e inversamente, bajo la guía de la intuición y sus datos, los conceptos son formados una y otra vez (*diagramas, modelos, observaciones, experimentos*)» (§ 19; énfasis mío). El original versa como sigue: „Die Begriffe werden immer wieder auf Angeschautes, in den Erfahrungswissenschaften auf Erfahrenes bezogen, und umgekehrt unter Leitung der Anschauung und ihrer Gegebenheiten werden Begriffe immer wieder gebildet (Zeichnungen, Modelle, Beobachtungen, Versuche).“

olvidar este hecho, probablemente por la utilidad que le han representado los esquemas dentro de sus estudios. Olvidar que los esquemas son hipótesis es sinónimo de reificarlos, de entenderlos como existencias *de facto*, como hechos, como fenómenos (Drury 1973, pp. 99-100). Debido a lo anticientífico que es esta reificación, no se puede obviar su peligrosidad para las ciencias. Pues la científica estará tentada a darle la espalda a los verdaderos hechos para centrarse en un estudio de las meras hipótesis, de las teorías. De este modo, «las hipótesis que son nuestra más útil creación, deslumbra nuestra visión de las cosas. Fallamos en ver mucho de lo que las hipótesis no incluyen; extendemos los límites de nuestras hipótesis a regiones de fantasía. La realidad que está ante nosotros es remplazada a cada momento por el retrato abstracto que hemos creado nosotras mismas¹⁶» (1973, p. 100).

Este diagnóstico que hace Drury de la ciencia, influenciado por Wittgenstein, no sería de gran importancia aquí si no fuera porque ese mismo diagnóstico lo hizo Husserl muchos años antes, diagnóstico que lo motivó a formular su metodología fenomenológica para volver a dirigir la mirada a los fenómenos y no a las teorías e hipótesis científicas. De ahí el *motto* fenomenológico de “¡regresar a las cosas mismas!” (*Zurück zu den Sachen selbst!*). Compárese este mandato elemental de la fenomenología con la “¡Vuelta a un terreno áspero!” (*Zurück auf den rauhen Boden!*) del Wittgenstein de las *Investigaciones*, vuelta propuesta luego de ver el conflicto que hay entre el lenguaje real y la exigencia tractatusiana de un lenguaje con pureza cristalina donde no hay fricción y, por lo tanto, no es posible avance alguno (PU § 107). Pero de todo esto hablaré más adelante. Por ahora, retomaré sintéticamente mi razón para dar este *excursus* por las obras de Hertz y Drury.

La elucidación del lenguaje *à la* Hertz, reconocer y distinguir los tipos de peligros que acarrea el lenguaje, así como diferenciar entre hipótesis y hechos *à la* Drury, son estrategias investigativas que obedecerían a lo que aquí he denominado *espíritu wittgensteiniano*. Es decir, son estrategias que buscan describir adecuadamente los objetos, fenómenos o nociones que se están estudiando, siendo cuidadoso con los conceptos que se están usando en dicha descripción, de modo que las similitudes, pero sobre todo las diferencias, entre los objetos o nociones sean debidamente reconocidas. Hay que recordar, al respecto, que uno de los intereses más hondos de Wittgenstein

¹⁶ “The hypothesis which is our own useful creation, dazzles our view of things. We fail to see much that the hypothesis doesn’t include; we extend the limits of our hypothesis into regions of phantasy. Reality which lies before us at every moment is replaced by the abstract picture we have ourselves created”.

al hacer filosofía era encontrar las diferencias, las similitudes y las relaciones entre distintos conceptos o fenómenos, para así lograr una *visión perspicua* de ellos, siendo esto lo que motiva las primeras formulaciones del método de los juegos de lenguaje (Monk 1990, p. 302).

En el caso de mi investigación, esta obedecería a dicho espíritu porque, en vez de operar dogmáticamente con una concepción heredada de cierta distinción entre la filosofía analítica y la ‘continental’, o entre el pensamiento wittgensteiniano y el fenomenológico, partiré omitiendo y suspendiendo las supuestas distinciones, para así arrojarme a un estudio comparativo entre la obra de Wittgenstein y el pensamiento fenomenológico. Este modo de proceder permitirá que las similitudes, las diferencias y las razones de dichas similitudes y diferencias se impongan por sí mismas. Es en ese sentido que considero que mi trabajo debe ser descrito como *una investigación wittgensteiniana*, pues además de ser sobre Wittgenstein, esta es una investigación inspirada en su forma de hacer filosofía.

Pero, ¿cómo nace la propuesta de conectar la manera de hacer filosofía de Wittgenstein con la fenomenología? ¿Por qué no relacionar otra u otro filósofo analítico, como sería Carnap o Davidson, con otra escuela ‘continental’, ya sea la hermenéutica o la postestructuralista? La respuesta no se limita al hecho de que Wittgenstein alguna vez haya dicho que su labor era fenomenológica, en tanto que la “fenomenología es gramática” (*Phänomenologie ist Grammatik*; ts 213, p. 437). Si este fuera el caso, no habrían surgido intentos de encontrar parentescos entre la fenomenología (principalmente la husserliana) y el pensamiento wittgensteiniano antes de la publicación de *Philosophische Bemerkungen* (*Observaciones filosóficas*) en 1964, obra póstuma de Wittgenstein donde usa por vez primera el término *Phänomenologie* para referirse a su filosofía. Sin embargo, se cuenta con el trabajo de Van Peursen y el trabajo de Munson, publicados en 1959 y 1962, respectivamente, en los que ya se buscaba entablar paralelos entre las propuestas de Edmund Husserl y la filosofía de Wittgenstein¹⁷.

¹⁷ Me permito compartir una lista relativamente detallada de textos que discuten las posibles relaciones entre Wittgenstein y la fenomenología. (No incluyo acá las tesis a nivel de licenciatura y de posgrado que se han escrito al respecto, sino que me contento con indicar textos que han sido publicados.) Dentro de los textos más tempranos contamos con los de Van Peursen (1959), Munson (1962), Copleston (1965), Apel (1967), Spiegelberg (1968) y (1982), Kuroda (1978) y Brand (1975). La gran parte de la literatura posterior se puede dividir según la obra de Wittgenstein predilecta en cada texto. Entre la bibliografía que aborda las relaciones entre el *Tractatus* y la fenomenología contamos con Hintikka & Hintikka (1986), Hintikka (1996) y (1997), Boss (2004), Overgaard (2008), González-Castán (2014) y Conelly (2015). En cuanto a los textos que buscan relacionar la fenomenología con el Wittgenstein posterior al *Tractatus* y anterior a las *Investigaciones*, podemos nombrar a Morgan (2003), Benoist & Laugier (2004), Knabenschuh (2005) y (2010), Zhang (2008), Ruiz (2010), Engelmann (2013), Monk (2014), Vrahimis (2014), Mejía & Orejarena (2015), Padilla (2015) y Ometitā (2017). Entre los textos que se centran en las *Investigaciones* y las obras posteriores están Ricoeur (1976) y (2014), Reeder (1980), Gier (1981a) y (1981b), Taylor

Hay que reconocer, entonces, la historia que tiene la pregunta por esas conexiones. Como pasaré a desarrollar, tempranamente se intuyó que las reflexiones de la fenomenología tenían mucho en común con las reflexiones de Wittgenstein, y viceversa. Ciertamente, las intuiciones no son argumentos, por muy admirables que ellas sean, por lo que también es un imperativo dirigir la mirada hacia las razones que se han propuesto para explicar dichas intuiciones. Como manifestaré en su momento, las razones que se han brindado hasta ahora para darle carne a estas intuiciones no son satisfactorias del todo.

1.1. Algunas coincidencias felices

Desde la década de los sesenta del siglo pasado se han invertido esfuerzos en delinear los ‘parecidos de familia’ que hay entre el pensamiento de L. Wittgenstein y la fenomenología. En esta sección busco presentar de manera esquemática algunos de esos parecidos. Solo ejemplificaré cómo algunos elementos de la fenomenología le pueden parecer familiares a una experta en Wittgenstein, y cómo algunas ideas de Wittgenstein podría rastrearlas alguna lectora en la obra de Husserl, Stein, Merleau-Ponty o en cualquier texto fenomenológico.

En un primer momento, estos parecidos se podrían entender como coincidencias afortunadas, las cuales se encuentran entre cualesquiera pensadores y corrientes intelectuales. Como ejemplo, considérese la idea de Willard V. O. Quine de que toda afirmación, incluyendo las de la lógica y la matemática, es revisable según la evidencia empírica, idea que coincide en varios aspectos con la propuesta de Wittgenstein, en *Sobre la certeza*, de que aquellas certezas básicas que forman nuestra imagen de mundo (*Weltbild*) pueden revisarse y modificarse con el transcurrir del tiempo (§§ 96-97). Igualmente, habría una feliz coincidencia entre la propuesta con influencia fenomenológica de J. J. Botero (2001, p. 224; Niño 2015, p. 49, n. 15) de diferenciar lo *cognitivo* de lo *cognoscitivo*, y la propuesta enactiva de Hutto & Myin (2013) de diferenciar la *cognición básica* y el *pensamiento con contenido*. Mientras que el primer elemento de ambas distinciones hace referencia a la actividad siempre situada de constituir sentido, el segundo elemento refiere a

(1995), Dwyer, Ph. (1989), Mulhall (2001), Dwyer, D. (2004), Richter (2007), Overgaard & Zahavi (2009), Sanchez & Stolorow (2013), Livingston (2015), Staiti (2015), Kuusela (2017), Tamayo (2018), Gill (2019), Soledad (2019) y Baz (2020). Cabe resaltar el texto crítico de Reeder (1989), la respuesta de Gier (1991) y la contrarespuesta de Reeder (1991). Asimismo, no se puede pasar por alto a Reeder (1979) y (1984), Mulhall (1990), Rigel (1992), Noë (1994), Park (1998), Mulligan (2012), Tosaki (2017), Milkov (2020) y Waal (2021). Contamos también con los compendios de Padilla (2008), que incluye catorce textos; Romdenh-Romluc (2017), que contiene ocho artículos; Kuusela, Ometiță & Uçan (2018), con once capítulos, contando la introducción, y Suárez et al. (2018), que incluye diez artículos.

las actividades reflexivas de orden superior que involucran habilidades simbólicas, como es el lenguaje predicativo y la cuantificación matemática.

En cuanto a las coincidencias afortunadas entre Wittgenstein y la fenomenología, precisaré que la siguiente lista no pretende ser exhaustiva ni definitiva, y menos aún cuando en esta investigación en parte busco determinar las relaciones de fondo que hay entre ambas filosofías. Al respecto, espero mostrar, con lo expuesto más adelante, que no son simples coincidencias lo que hay entre este autor y este enfoque, ya que ambos consideran que la labor filosófica consiste en describir el sentido.

1.1.1. Filosofía descriptiva, no teórica

Ya desde los primeros escritos de Wittgenstein, entre los que se encuentran sus *Notes on Logic* (*Notas sobre Lógica*) de 1913, la filosofía es caracterizada como un ejercicio descriptivo. «En la filosofía no hay deducciones», sostiene Wittgenstein, «ella es puramente *descriptiva*¹⁸» (NL, p. 106; énfasis mío). Esta caracterización de la labor filosófica será sostenida por Wittgenstein durante toda su vida intelectual. Por ejemplo, en sus *Bemerkungen über Frazers The Golden Bough* (*Observaciones a La rama dorada de Frazer*) se lee que «aquí solo se puede *describir* y decir: así es la vida humana. La explicación, si se la compara con la impresión que nos produce la descripción, es demasiado insegura. Toda explicación es una hipótesis¹⁹» (GB, p. 53).

Ambas citas, además de resaltar la relevancia que tiene la descripción en la filosofía wittgensteiniana, da luces de cómo Wittgenstein estaría entendiendo la descripción. Describir sería un ejercicio que no involucra hipótesis, que no busca explicar lo que describe ni deducir conclusiones universales o necesarias a partir de lo que se describe, sino solo presentar lo que describe tal como se da, a veces resaltando ciertos rasgos de lo que se describe. En ese sentido, la filosofía contrasta con la teoría científica, al menos con aquella que predominaba en la época de Wittgenstein (y de Husserl y Heidegger). Esta manera de hacer ciencia estaba interesada en deducir verdades universales e infalibles acerca de su objeto de estudio. Para esto, iniciaba metodológicamente con unas hipótesis que debían ser evaluadas y demostradas empíricamente, las cuales buscaban explicar la formación y relación entre ciertos eventos físicos, químicos y demás. La descripción filosófica para Wittgenstein, por su parte, no tiene ninguna de estas pretensiones

¹⁸ “In philosophy there are no deductions: it is purely descriptive”.

¹⁹ „Nur *beschreiben* kann man hier und sagen: so ist das menschliche Leben. Die Erklärung ist im Vergleich mit dem Eindruck, den uns das Beschriebene macht, zu unsicher.

que sí tenía la ciencia de su época²⁰.

Ahora bien, cualquier conocedora de Wittgenstein puede encontrar estas propuestas en la fenomenología. En la primera línea *Der Encyclopaedia Britannica Artikel (Artículo a la Enciclopedia Británica)* de Husserl, se puede leer, por ejemplo, que «Fenomenología’ designa un nuevo método *descriptivo*²¹» (HUA IX, p. 277; énfasis mío). Este método, a su vez, es contrapuesto al método de las ciencias, como son la psicología y la física, pues en ningún momento hace uso de hipótesis teóricas, así como tampoco efectúa deducciones de ningún tipo. El interés de la fenomenología es describir los fenómenos tal como se le aparecen, no especular sobre ellos. Asimismo, cuando está hablando de la fenomenología pura de las vivencias del pensamiento y del conocimiento, Husserl en *Logische Untersuchungen (Investigaciones lógicas)* menciona que esta no puede ser entendida como una teoría, pues no busca explicar lo singular a partir de leyes universales, por lo que tampoco busca llevar a cabo ninguna deducción. La fenomenología busca, por el contrario, «*aclarar* la idea del conocimiento en sus elementos constitutivos y, respectivamente, sus leyes²²» (HUA XX/XXI, p. 229), para lo cual considera pertinente una metodología que no sea explicativa, sino descriptiva. La fenomenología no puede ser vista, entonces, como una teoría científica constituida de tesis, hipótesis y postulados estáticos (Sheets-Johnstone 2004, pp. 253-254), sino como una *herramienta metodológica* que sirve para describir el sentido del mundo, de sí mismo y de los otros.

1.1.2. Filosofía en primera persona

Relacionado con el carácter descriptivo de la fenomenología, está el hecho de que esta se lleva a cabo en primera persona²³. Son mis propias experiencias del mundo, de los otros y de mí mismo

Jede Erklärung ist eine Hypothese“.

²⁰ Véase Cioffi (1990 y 1998) para una posible explicación de por qué para Wittgenstein la filosofía describe mas no explica. Según Cioffi (1990, p. 173), para Wittgenstein las «descripciones están internamente relacionadas con la impresión que se está describiendo, mientras que las hipótesis están relacionadas externamente con ella». (“Descriptions are internally related to the impression they explain whereas hypotheses are externally related to them”.)

²¹ „Phänomenologie“ bezeichnet eine an der Jahrhundertwende in der Philosophie zum Durchbruch gekommene neuartige deskriptive Methode.“

²² „... die Idee der Erkenntnis nach ihren konstitutiven Elementen, bzw. Gesetzen *aufklären*“.

²³ Revisese, sin embargo, Sheets-Johnstone (2011, chaps. 4-5) donde se desarrolla una fenomenología en segunda persona. (Véase, a su vez, Read 2021 donde se defiende la tesis de que la filosofía de Wittgenstein es una filosofía en segunda persona. Wittgenstein, en efecto, rechaza el enfoque objetivista y cientificista de tercera persona, pero también el subjetivismo que acompaña las filosofías en primera persona.) Cabe aclarar que, más allá de que la fenomenología sea exclusivamente un enfoque de primera persona o no, sí es un enfoque que se concibe a sí mismo como una alternativa a los enfoques en tercera persona propios de las ciencias naturales y exactas. Al respecto, véase la sección 2.2.

las que describo con el método fenomenológico. A diferencia de las ciencias y teorías científicas que adoptan, por sus intereses particulares, una perspectiva en tercera persona, similar a lo que Thomas Nagel (1969) llamó *una visión desde ‘ningún lugar’*, la fenomenología solo puede tener lugar desde un punto de vista concreto y particular. El objeto de estudio fenomenológico, cualquiera que este sea, siempre se le dará a la investigadora desde alguna perspectiva, física o figurativamente hablando (Heidegger GP). Y hay que recordar, al respecto, que el interés principal de la fenomenóloga es describir su objeto de estudio tal como este se le da.

Wittgenstein, por su parte, reconoce en varias de sus obras, al menos implícitamente, la importancia de que la descripción sea desde una perspectiva en primera persona. Retomando sus *Observaciones* al libro de Frazer, se puede constatar que uno de los principales errores del autor, según Wittgenstein, fue mirar las prácticas y rituales de las culturas antiguas con los ojos de alguien ajeno a dichas culturas, como sería un burgués del siglo XIX, habitante del primer mundo, que termina proyectando en aquellas culturas su manera de pensar y de concebir la realidad, las personas, la sociedad, etc. Fue esto lo que condenó a Frazer a no poder entender adecuadamente las prácticas y rituales que buscaba explicar. Aunque Wittgenstein no lo diga explícitamente en ninguna parte de su obra, sí da a entender que, cuando se quiere comprender cualquier práctica o ritual, es oportuno que la descripción se haga desde el punto de vista de quien la practica, garantizándose que se le *haga justicia* a aquello que se describe. O si se prefiere, la descripción de la práctica debe hacerse de tal modo que garantice un acercamiento a aquellos que la practican, por lo que suena sensato que esa descripción por lo menos incluya una caracterización de cómo los practicantes vivencian dichas prácticas.

Como desarrollaré más adelante, una descripción en primera persona, tanto en la filosofía de Wittgenstein como en la fenomenología, tiene que dar cuenta del sentido que tiene lo que se describe para quien lo describe, por lo que la descripción en primera persona ha de tener ciertas características particulares. Por esto, aunque enlistar el número y tipo de movimientos musculares y activaciones neuronales que tienen lugar en mi cuerpo y cerebro cuando rezo podría ser considerado un tipo de descripción en primera persona de la práctica de rezar, no es este el tipo de descripción en primera persona que Wittgenstein y la fenomenología buscan. Al enumerar los movimientos musculares y neuronales no se estaría dando razón del sentido del fenómeno descrito.

1.1.3. Lenguaje y gestualidad

Se ha solido considerar a Wittgenstein como un representante de la filosofía analítica del lenguaje, ya sea del lenguaje entendido a la luz de la lógica y la matemática (el ‘primer Wittgenstein’) o del lenguaje entendido desde la cotidianidad (el ‘segundo Wittgenstein’). Algo que no es errado del todo si se tiene en cuenta el contenido del *Tractatus* y sus recurrentes análisis en varias de sus obras póstumas de las proposiciones lingüísticas y las nociones usadas en estética, ética, matemática y demás campos de estudio. Adicional a esto, no se puede olvidar que Wittgenstein ingresó a la filosofía académica a través de la filosofía de la matemática y la lógica, la cual estaba monopolizada en ese entonces por Russell y Frege (Monk 1990, p. 30). Aun así, la filosofía del lenguaje de Wittgenstein resulta siendo *sui generis* si uno la compara con otras filosofías analíticas del lenguaje (Mulligan 2012, p. 15 y p. 123). Muestra de esto es la relevancia que Wittgenstein le confiere a la gestualidad cuando describe el lenguaje. Este rasgo de su propuesta interpretativa lo comparte con fenomenólogos como Maurice Merleau-Ponty.

Mientras que en *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief* (*Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*) se puede leer que el «juicio [estético] es un gesto que acompaña una vasta estructura de acciones no expresadas en un juicio²⁴» (LC, § 35), en *Zettel* se lee que «nuestro juego de lenguaje es [un auxiliar y] una ampliación del comportamiento primitivo. (Pues nuestro *juego de lenguaje* es conducta.) (Instinto²⁵)» (Z, § 545). En *Phénoménologie de la perception* (*Fenomenología de la percepción*) de Merleau-Ponty se encuentra, a su vez, la idea de que el lenguaje es ante todo una extensión del gesto (1945, p. 214). Ambos autores ven, así, un íntimo vínculo entre el juicio predicativo y la gestualidad, vínculo que no debería ser obviado en filosofía del lenguaje.

Mas no es solo el reconocimiento del vínculo entre lenguaje y gesto lo que comparte Wittgenstein con la fenomenología, sino también la manera de entender la captación inmediata del sentido presente en los gestos. Desde la fenomenología, y contrario a teorías como la teoría-de-la-mente o la teoría de la simulación²⁶, uno no ve una expresión facial para luego deducir

²⁴ El § 35 completo y en original versa como sigue: “In order to get clear about aesthetic words you have to describe ways of living. We think we have to talk about aesthetic judgements like ‘This is beautiful’, but we find that if we have to talk about aesthetic judgements we don’t find there words at all, but a word used something like a gesture, accompanying a complicated activity”.

²⁵ „Unser Sprachspiel ist ein Ausbau des primitiven Benehmens. (Denn unser *Sprachspiel* ist Benehmen.) (Instinkt.)“

²⁶ Véase Premack & Woodruff (1978) para una presentación inaugural de la teoría de la teoría-de-la-mente y Goldman (2006) para una discusión exhaustiva de la teoría de la simulación. Revísese Gallagher (2006) para una

reflexivamente que la persona está triste o mediatubunda, sino que uno ve directamente la tristeza o el cavilar de la persona en su rostro (Ratcliffe 2012). Curiosamente, Wittgenstein no dice nada contrario a la propuesta fenomenológica. «Nosotros», sostiene, «no vemos contorsiones faciales [en el rostro del otro] y hacemos la *inferencia* de que él está sintiendo alegría, dolor, aburrimiento. Nosotros describimos un rostro inmediatamente como triste, radiante, aburrido, incluso cuando somos incapaces de dar alguna otra descripción de los gestos. –El dolor ... es personificado en el rostro²⁷» (BPP II, § 570; énfasis mío).

Si deseara continuar *ad nauseam* con esta lista esquemática de comparaciones entre Wittgenstein y la tradición fenomenológica, pasaría a hablar de la idea del mundo como totalidad que el Wittgenstein del *Tractatus* (1.1., 2.022, 2.023) compartiría con Heidegger (sz). O hablaría de cómo las nociones heideggerianas de comprensión e interpretación (sz) comparten rasgos con el ver aspectos de las *Investigaciones* (§§ 65-133) de Wittgenstein. Incluso me detendría a detallar cómo las propuestas de Wittgenstein sobre psicología pueden llevar a una visión muy similar a las propuestas fenomenológicas de Zahavi (2018) o de Sheets-Johnstone (2011, chap. 14), en especial por la crítica que comparten en contra del protagonismo que el cerebro y los procesos neuronales han adquirido dentro de los estudios actuales de los fenómenos cognitivos²⁸. Sin embargo, creo haber ejemplificado con suficiencia que en efecto hay propuestas similares entre Wittgenstein y la fenomenología²⁹. (Estas similitudes, sea dicho de paso, hablarían a favor de Wittgenstein y la fenomenología si se partiera de la idea de que la corroboración no intencional ni consensuada de resultados investigativos es una señal confiable de la veracidad de dichos resultados. Mas profundizar en esta propuesta no tiene gran valor para esta investigación.)

Ciertamente, no es tarea fácil defender estas comparaciones de la acusación de ser groseras y

lectura crítica de ambas teorías. Para una aplicación de la teoría de la teoría-de-la-mente en el estudio de las psicopatologías, más precisamente, en el estudio del desorden del espectro autista, véase el ya clásico artículo de Baron-Cohen et al. (1985). Para una propuesta interpretativa del desorden del espectro autista desde la fenomenología, se puede consultar Villamil (2017b).

²⁷ „Man sieht nicht die Gesichtsverziehungen und *schließt* nun, er fühle Freude, Trauer, Langeweile. Man beschreibt sein Gesicht unmittelbar als traurig, glückstrahlend, gelangweilt, auch wenn man nicht im Stande ist, sonst irgend eine Beschreibung der Gesichtszüge zu geben. – Die Trauer ist im Gesicht personifiziert ...“.

²⁸ Ver Lourenço (2001) y Moyal-Sharrock (2021) para una crítica desde Wittgenstein a las interpretaciones de los procesos cognitivos centradas en el cerebro.

²⁹ Véase, no obstante, Mulligan (2012), quien traza varios paralelos entre Wittgenstein y las “psicologías descriptivas” herederas de Brentano, entre las que se encuentra la fenomenología. La lista de paralelos incluye la adopción del análisis descriptivo en contraposición a la explicación, la búsqueda de diferencias y distinciones entre los objetos descritos, el papel de los ejemplos dentro de sus respectivas filosofías, la caracterización de la filosofía como una mera exploración de obviedades y trivialidades, etc.

burdas generalizaciones, en cuanto serían reduccionistas y simplistas. Según esta lectura, las similitudes aquí presentadas no le estarían haciendo justicia a la originalidad de ambos enfoques. Pero, sobre todo, no permitiría sacar conclusiones gruesas como que Wittgenstein era un fenomenólogo. (Conclusión que, por lo demás, me parece perezosa, inoficiosa y perniciosa, tal como lo justificaré en la sección 2.1.) A pesar de esto, o incluso gracias a esto, ciertos wittgensteinianos y fenomenólogos se arriesgaron a preguntar por el porqué de estas similitudes. Como pasaré a mostrar, intentar responder esta pregunta llevó a abandonar rápidamente la idea de que las similitudes filosóficas eran meras coincidencias y se pasó a trabajar bajo la hipótesis, muchas veces inadvertida, de que habrían razones de fondo motivándolas. No obstante, los varios intentos de respuesta resultan siendo insuficientes debido a que, según pasaré a justificar, están fundamentados sobre malentendidos que es necesario superar. El principal malentendido es la tesis cuestionable y ya anunciada de que Wittgenstein era un fenomenólogo, de donde concluyen que sus ideas son iguales a las ideas de las fenomenólogas.

1.2. Estado del arte

Con Lourenço (2001, pp. 101-102) advertí que una manera de caer en la falacia del árbol de Van Helmont era ignorando *inter alia* los anteriores intentos de avance, tanto fallidos como exitosos, que han tenido lugar dentro de la ciencia o el campo de conocimiento en el cual se investiga. En el caso que aquí me compete, no sería pertinente obviar los anteriores intentos de precisar cuáles son los ‘parecidos de familia’ que hay entre el pensamiento de Wittgenstein y la tradición fenomenológica, así como los intentos de explicar —de responder a la pregunta por el porqué de— tales parecidos. No obstante, el reconocimiento de estos antecedentes no es incompatible con el reconocimiento de que estos presentan ciertas deficiencias, al estar fundamentados, según considero, sobre tres malentendidos que se deben dejar de reproducir.

En primer lugar, los intentos de conexión entre el pensamiento wittgensteiniano y la tradición fenomenológica partían de ciertas concepciones de Wittgenstein que hoy por hoy merecen ser revisadas. Por ejemplo, los expertos, con excepción de Brand (1975), partían de una distinción tajante entre diferentes épocas intelectuales de Wittgenstein. Con esta distinción presente, las varias propuestas de relación se diferenciaban por cuál Wittgenstein compartía propuestas con la fenomenología, cuál era fenomenólogo y cuál no. En segundo lugar, se malentendió el proyecto de conectar el pensamiento wittgensteiniano con la fenomenología, en el sentido de que se intentó hacer de Wittgenstein un fenomenólogo —*à la* Husserl o *à la* Heidegger—, cuando esto no era

posible. Y en tercer lugar, se malentendió el enfoque fenomenológico, pues se lo definió como una teoría filosófica con tesis y postulados fijos, olvidándose que es un enfoque o método en construcción, plástico, que siempre está reformulándose con miras a brindar una descripción adecuada, teóricamente neutra, de los fenómenos estudiados (Sheets-Johnstone 2004).

Teniendo en cuenta que todos los antecedentes de esta investigación irán apareciendo en la medida en que vaya avanzando en ella, aquí me limitaré a mencionar brevemente solo cuatro de dichos antecedentes³⁰. A saber, el trabajo de Van Peursen (1959) y el trabajo de Munson (1962), que son anteriores a la aparición de las *Observaciones filosóficas*; la propuesta de Hintikka & Hintikka (1986) de ver una ontología fenomenológica en el *Tractatus*; el trabajo de Gier (1981), que enfatiza en la filosofía posterior al *Tractatus* y que culminaría con las *Investigaciones*, y la propuesta de Baldwin (2018), que de manera sintética aborda *Sobre la certeza* en relación con *Fenomenología de la percepción* de Maurice Merleau-Ponty. La exposición esquemática de estos trabajos irá alternándose con algunas de las críticas que se le podrían formular y que se le han formulado bajo la pluma de autores como Harry Reeder.

1.2.1. Van Peursen, Munson y la anticipación a las Philosophische Bemerkungen

Como ya he indicado, tanto C.A. van Peursen (1959) como Thomas Munson (1962) tienen el mérito de intentar relacionar la obra de Wittgenstein con la obra de Husserl mucho antes de la publicación en 1964 de las *Observaciones filosóficas (Philosophische Bemerkungen)*, obra donde Wittgenstein usa por vez primera el concepto de *Phänomenologie*. Este hecho es sintomático de la facilidad con que la obra de Wittgenstein remite a la fenomenología, y viceversa. Naturalmente, esto no es garantía de que los textos de Van Peursen y Munson estén libres de problemas. Hay que reconocer, al respecto, que Van Peursen (1959, p. 181) se limita a llevar a cabo una labor similar a la mía en la sección anterior. Esto es, tan solo enlista ciertos ‘parecidos de familia’ entre las obras de Husserl y Wittgenstein. En ese sentido, su propuesta es muy superficial, poco ambiciosa, poco rigurosa con el tratamiento de los conceptos y poco interesada en presentar una argumentación a favor de los parecidos que trae a colación. Munson, por su parte, aunque elabora un texto mucho más ambicioso que el de Van Peursen, se queda corto en su caracterización de la fenomenología. Veamos todo esto con cierto detenimiento.

³⁰ Remito a mis lectoras y lectores a la nota final de la sección 1.0 y al apartado ‘3. Obras sobre Wittgenstein y fenomenología’ de la bibliografía del presente trabajo. Ahí encontrarán una lista detallada de las referencias bibliográficas que buscan relacionar de una u otra manera el pensamiento wittgensteiniano con la tradición

Van Peursen presenta cuatro ‘parecidos de familia’, elementos en común o propuestas paralelas, cada una desde tres aristas diferentes. (1) El carácter novedoso de ambas filosofías, que se evidencia en (1.1) un cambio de enfoque respecto a la manera como se venía haciendo filosofía, (1.2) el rechazo de una epistemología empirista para abrazar una original exploración de las ‘cosas mismas’ —ya sean los fenómenos o ya sean los hechos atómicos—, y (1.3) la elaboración de una filosofía antimetafísica y antiespeculativa. (2) El énfasis que Wittgenstein y Husserl ponen en la estructura significativa del fenómeno, que los lleva a (2.1) reconocer que el sentido o significado se da en relación con la hablante o la sujeto que está experimentando al objeto significativo, (2.2) buscar las reglas que rigen esa estructura significativa, y (2.3) resaltar el carácter contextual del conocimiento, de la significación e incluso de la verdad. (3) Sus respectivos tratamientos al tema del solipsismo, en los que (3.1) se esboza una crítica al *cogito* cartesiano por no ser lo suficientemente radical al estar vinculado a una substancia como es el alma, (3.2) se defiende una concepción antirealista mas no negacionista del yo (*‘Selbst’* o *‘self’* en el caso de Husserl e *‘Ich’* o *‘I’* en el caso de Wittgenstein), y (3.3) se postula un vínculo entre el yo, el mundo y los otros. Por último, (4) los límites que tanto la fenomenología como la filosofía de Wittgenstein tienen, límites que (4.1) se manifiestan en el carácter ‘profundo’ e inexpresable que tiene el yo en sus filosofías, (4.2) se caracterizan como lo irracional e inexpresable, y (4.3) son inalienables en el sentido que siempre estarán presentes dentro de la vida concreta de cada individuo.

Como ya indiqué, por más que uno esté de acuerdo con los paralelos que Van Peursen esboza, la manera como aborda cada uno de ellos deja bastante que desear. En especial porque en muchos casos parece cometer la falacia de los significados picwickianos de Drury. Así, por ejemplo, según Van Peursen, la filosofía trascendental de Husserl y el tratamiento filosófico del lenguaje lógico de Wittgenstein buscan dar con las *reglas* que rigen sus objetos de estudio. Según esto, Husserl dirá que hay una regla que rige los vínculos esenciales entre la conciencia intencional (*noesis*) y el objeto del cual se es consciente (*noema*), como también habría una regla que rige las relaciones entre el objeto intencional y el horizonte en el cual está inmerso el objeto y desde el cual adquiere sentido o significado el objeto. En cuanto a Wittgenstein, dice Van Peursen que aquel busca las reglas que rigen el espacio lógico, las estructuras de los hechos atómicos. Según una de esas reglas, los elementos del lenguaje no están aislados, sino que están en relación con otros signos y cierto trasfondo u horizonte —i.e., el lenguaje como un todo—, de modo tal que,

según el primer Wittgenstein, la palabra solo tiene sentido en una oración o, según el segundo Wittgenstein, el objeto solo tiene un nombre dentro de un juego de lenguaje.

Este paralelo tiene, no obstante, dos problemas como mínimo. Primero, hay que reconocer que el paralelo es muy débil, pues ‘horizonte’ refiere a dos cosas distintas —mientras que en un caso hace referencia a un horizonte intencional, en el otro refiere a una estructura gramatical—, algo que también podría estar sucediendo en el caso de ‘sentido’ (*Sinn*) o ‘significación’ (*Bedeutung*). Que Husserl y Wittgenstein usen dichas nociones, ¿es razón suficiente para considerar que están hablando de lo mismo? Parece que no. A fin de cuentas, uno está hablando del sentido que tiene el objeto para la conciencia intencional, mientras que el otro habla del sentido y significación que tienen las palabras en un lenguaje o de la manera como son usadas las palabras dentro de cierto contexto. Mejor dicho, tal vez aquí sí hay elementos en común. Sin embargo, esta tesis merece un tratamiento más profundo del que Van Peursen le dio en su texto. Sin este tratamiento profundo y riguroso se puede objetar que aquí solo se está caricaturizando ciertas propuestas wittgensteinianas y fenomenológicas, estableciéndose burdas comparaciones.

Y segundo, si Van Peursen hubiera sido más riguroso, habría tenido que ser más cuidadoso al hablar de ‘regla’, dada toda la reflexión que Wittgenstein realizó en torno a los malentendidos relacionados con la noción de regla gramatical y al tema del seguimiento de reglas. Así pues, a pesar de lo dicho por Van Peursen, más que un ‘parecido de familia’, habría aquí un punto de divergencia entre ambos autores. Y más cuando aquello que Wittgenstein llama ‘regla’, lo cual no puede ser verdadero ni falso, es conceptualizado como verdad no contingente en la fenomenología (Mulligan 2012, pp. 17-19). (En la sección 4.3 propondré, por lo demás, que la fenomenología debe adoptar el concepto de regla, lo que implica que Van Peursen ha sido descuidado al usar dicho concepto a la hora de presentar un paralelo entre Husserl y Wittgenstein.)

Dada mi renuencia a agobiar a mi lectora y a mi lector con una recopilación de todos los problemas que a mi juicio presenta el corto texto de Van Peursen, me permitiré pasar al texto de Munson (1962), el cual, como se verá, también tiene sus problemas. Mientras que Van Peursen inaugura la tendencia de mostrar y establecer parecidos de familia entre las fenomenólogas y Wittgenstein, Munson inaugura otra tendencia, mucho más provocadora, de sostener que la filosofía de Wittgenstein es una fenomenología, que su método es el método fenomenológico (Munson 1962, p. 37), lo cual justificaría dichos parecidos de familia. Para demostrar esto, Munson inicia sosteniendo que el interés principal de Wittgenstein en toda su obra filosófica es el

problema de la relación entre el signo (*sign*) y lo significado (*the signified*). Todos los demás temas medulares en la obra de Wittgenstein, como son la distinción entre decir y mostrar, las relaciones entre el lenguaje y la lógica, como también las que hay entre hablar y pensar, orbitarían en torno al tema del sentido.

Dicho esto, Munson pasa a reconstruir la tesis de que el sentido no está oculto, no es, por ejemplo, una imagen mental que debe ser descubierta. El sentido es, más bien, visible, por lo que «nada más profundo, más penetrante, ‘noumenal’, necesita ser buscado³¹» (1962, p. 40). Esto permite, sea dicho de paso, dar razón de por qué nos comunicamos cotidianamente con relativa facilidad. Si los sentidos y los significados tuvieran que ver con estados mentales (¡privados!), no sería posible la comunicación o, al menos, sería más complicada de lo que de hecho es. Pero comunicarse es posible y fácil. Cotidianamente el lenguaje nos sirve para ejecutar todas las actividades que hacemos día a día y para comunicarnos e interactuar con (relativo) éxito, lo que estriba en que el sentido tiene que ver con el uso compartido que se hace de las expresiones dentro de la comunicación.

Dado que el sentido no está oculto, este no debe ser explicado ni se debe especular en torno a él, por lo que cualquier teoría del sentido es superflua. La filosofía no consiste en construir teorías ni hipótesis explicativas sobre el sentido, sino en describir ya sea las estructuras lógicas o los juegos de lenguaje dentro de los cuales tiene lugar el sentido o el significado, todo esto con fines elucidatorios y terapéuticos. Ahora bien, dice Munson que «si uno le va a asignar alguna etiqueta a este concepto [de la filosofía] ..., la palabra correcta es *fenomenología*³²» (1962, p. 44). Sin embargo, Munson nunca aclara por qué él considera que esa es la palabra correcta. A la base de esta omisión estaría, según creo, la idea de que la fenomenología es fenomenología porque no explica sino describe. Sin embargo, aquí se está cayendo en una versión de la falacia del alquimista, pues esa caracterización de la fenomenología es muy laxa. En ella no solo cabría Wittgenstein, Husserl y Heidegger, sino muchos otros filósofos, filósofas y corrientes filosóficas. Por ejemplo, el positivismo clásico, donde autores como Augusto Comte, Ernst Mach y Karl Pearson sostenían que la investigación científica y la filosofía científica debían ser pura descripción de hechos. En ese sentido, se podría declarar que Munson no estaba hablando en sentido estricto de la tradición fenomenológica inaugurada por Husserl cuando dice que la filosofía de Wittgenstein es fenomenología. Por ello, su texto parece aportar muy poco en el estudio de las

³¹ “Nothing deeper, more penetrating, ‘noumenal,’ need be sought.”

relaciones entre esa tradición ‘continental’ y ese autor analítico.

1.2.2. Los Hintikka y la *Logisch-philosophische Abhandlung*

Junto a las dos tendencias inauguradas con los trabajos de Van Peursen y Munson, existe una tercera que consiste en reconocer que hay diferentes Wittgenstein —como mínimo dos— y en alegar que solo uno de esos Wittgenstein es el fenomenólogo. Aunque no sería históricamente acertado considerar que el libro *Investigating Wittgenstein (Investigando a Wittgenstein)* de Merrill B. Hintikka y Jaakko Hintikka inaugura esta tendencia —mérito que, según mi exploración bibliográfica, se lo llevaría Nicholas Gier (1981a³³)—, sí es el primero en sostener categóricamente que solo el primer Wittgenstein, el de la *Logisch-philosophische Abhandlung (Tractatus Logico-Philosophicus)*, es fenomenólogo. Aquí solo bosquejaré la propuesta de los Hintikka porque desarrollarla plenamente me llevaría a temas filosóficos que no puedo atender en este momento.

El libro de los Hintikka, en el cual se entretajan temas de ontología, metafísica, filosofía del lenguaje y de la psicología, parte argumentando a favor de la tesis de que, para Wittgenstein, la semántica es inefable. Esta inefabilidad se debe a que el lenguaje es el ‘medio universal’ del cual no se puede salir, por lo que las relaciones semánticas entre el lenguaje y el mundo son inexpresables. Como advierte Russell en su introducción al *Tractatus*, de acuerdo con la concepción de Wittgenstein «solo podríamos decir cosas acerca del mundo si pudiéramos salir del mundo, esto es, si este dejara de ser para nosotros el mundo en su totalidad³⁴» (TLP, p. xx). Esta propuesta explicaría, entre muchas otras cosas, por qué Wittgenstein rechazó la definición de la filosofía como una metateoría; por qué el mostrar, que se debe distinguir del decir, se debe leer de manera literal —i.e., como ostensión— y por qué no se pueden dar ejemplos de los objetos del *Tractatus*, ya que estos solo se muestran.

Ahora bien, la obra de los Hintikka puede dividirse en tres grandes partes. La primera está dedicada a reconstruir el *Tractatus* bajo la idea de que los objetos simples, inexpresables y atemporales tractatusianos son objetos fenomenológicos, objetos de experiencia inmediata (Hintikka & Hintikka 1986, pp. 85-86). Dado que el mundo es mi mundo (TLP 5.62), los objetos

³² “If one is to assign the proper label to this concept ..., the correct word is *phenomenology*.”

³³ El artículo de Kuroda (1978) se publicó tres años antes que el libro de N. Gier y en él se discute las *Investigaciones lógicas* de Husserl en exclusiva relación con la obra de Wittgenstein posterior al *Tractatus*. Sin embargo, Wataru Kuroda nunca defiende la tesis de que Wittgenstein llegó a ser, en algún momento de su vida, un fenomenólogo. Sería N. Gier, por lo tanto, el primero en sostener una tesis semejante.

³⁴ “We could only say things about the world as a whole if we could get outside the world, if, that is to say, it ceased to be for us the whole world.”

que conforman el mundo serían mis objetos, esto es, serían objetos de mi experiencia. Si un objeto no me es dado en la experiencia, no sería un objeto de mi mundo y, por lo tanto, no sería parte de mi lenguaje. Se podría opinar que los objetos de mi mundo son objetos que se captan directamente (*by acquaintance*) al igual que los *sense data* de B. Russell (Hintikka & Hintikka 1986, p. 59). Solo que los objetos tractatusianos, a diferencia de los *sense data* russellianos, están estructurados entre sí, ya que cuando es captado un objeto se capta también su forma lógica. Las formas lógicas se identificarían, entonces, con los fenómenos, con aquello que captamos de manera inmediata. Una consecuencia de esta ontología fenomenológica es la sugerencia de entender el lenguaje descrito en el *Tractatus* como un lenguaje ‘fenomenológico’, que se contrapone a un lenguaje fisicalista o natural. El lenguaje ‘fenomenológico’ se entiende como un lenguaje ‘primario’, ‘básico’, con el se que describe lo ‘inmediato’ a la experiencia. Esta idea encuentra su epítome en *The Big Typescript* (TS 213, 94), donde Wittgenstein sostiene que la fenomenología es gramática.

A partir de los diarios y de ciertos apuntes que escribió Wittgenstein luego de la publicación del *Tractatus*, la segunda parte del libro de los Hintikka reconstruye de manera extraordinariamente exhaustiva y detallada la transformación que el pensamiento de Wittgenstein empezó a sufrir, casi que diariamente, después de la segunda mitad de 1929. En esta parte del libro se propone que la principal transformación que tuvo Wittgenstein fue el abandono de la idea de que era posible un lenguaje ‘fenomenológico’. De hecho, para Wittgenstein ya no era necesario siquiera construir un lenguaje tal. Lo que pretendía describirse con dicho lenguaje, lo inmediato a la experiencia —i.e., los datos de los sentidos—, ahora para Wittgenstein era posible describirlo estudiando las reglas de uso del lenguaje cotidiano (TS 213). Al abandonarse la posibilidad y la necesidad de un lenguaje ‘fenomenológico’, se adopta la idea de que el lenguaje necesario y posible es un lenguaje fisicalista o natural, donde juega un papel importante la noción de regla. Ahora bien, como se sabe, en las *Investigaciones* Wittgenstein relaciona la noción de regla con los juegos del lenguaje, los cuales tampoco requieren un lenguaje fenomenológico.

La tercera y última parte del libro de los Hintikka presenta a las *Investigaciones* como un producto final de la transformación intelectual de Wittgenstein y como la obra que recoge las consecuencias antes presentadas de abandonar la idea de que es posible y necesario un lenguaje ‘fenomenológico’. En este momento de la vida intelectual de Wittgenstein, su filosofía ya no es, por lo tanto, una fenomenología. Una de las consecuencias principales de este hecho, para los

Hintikka, es la discusión sobre los lenguajes privados. En la reconstrucción que hacen de este tema, defienden la tesis de que para Wittgenstein sí son posibles las experiencias privadas, mas no los lenguajes privados, por lo que queda la pregunta de cómo se comparten dichas experiencias. La respuesta, como se podrá intuir por lo ya indicado, es recurriendo a un lenguaje fisicalista o natural.

Además de lo novedosa que es la interpretación de los Hintikka, una virtud que este valioso trabajo tiene, en especial cuando se le contrasta con los textos de Van Peursen y de Munson, está en el reconocimiento de los importantes cambios, enmiendas, metamorfosis y cesuras que tuvieron lugar al interior del pensamiento filosófico de Wittgenstein. Por ejemplo, si los objetos del *Tractatus* son objetos fenomenológicos, entonces habría que reconocer que en las *Investigaciones* ya no aparecen los objetos fenomenológicos como tema de investigación, así como tampoco la idea de un lenguaje fenomenológico. No obstante, a pesar de estas virtudes, el texto no está libre de problemas³⁵. Una discusión detallada de esos problemas la llevaré a cabo en la sección 3.2, por lo que aquí me contentaré con presentar unos pocos ejemplos.

En primer lugar, hay que advertir la doble ambigüedad que hay en el tratamiento de los objetos tractatusianos. Por un lado, los Hintikka relacionan la ontología tractatusiana con la ontología fenomenológica de Husserl (Hintikka & Hintikka 1986, p. 79), pero también la relacionan con la fenomenología de la termodinámica, de físicos como Ernst Mach y Ludwig Boltzmann. No está de más explicitar que la fenomenología de Husserl poco o nada comparte con la fenomenología de la termodinámica. Por el otro lado, los Hintikka sugieren que los objetos fenomenológicos tienen el mismo estatus que los *sense data* de Russell. No obstante, luego matizan esta equivalencia advirtiendo que los objetos fenomenológicos sí son *sense data* aunque no solamente *sense data* (Hintikka & Hintikka 1986, p. 59), en cuanto Wittgenstein es un realista fenomenalista, apelativo que nunca aclaran con precisión y que roza con la falacia del médico de Molière.

Sin embargo, y en este punto se puede ser categórico, los objetos de la fenomenología no son los *sense data* de Russell. Como apunta Merleau-Ponty (1945, p. 9),

al inicio del estudio de la percepción, encontramos en el lenguaje la noción de sensación [que está vinculada a la de datos de los sentidos], que parece inmediata y clara: yo siento el rojo, el azul, el

³⁵ Parte de la discusión que a continuación presentaré está inspirada en la reseña de Tomasini (2018) al libro de los Hintikka.

calor, el frío. Veremos, sin embargo, que esta es la noción más confusa que hay³⁶.

Por ello, esta noción debe ser dejada de lado, puesta entre paréntesis, dentro del estudio fenomenológico de la percepción. Y esto es precisamente lo que hace la fenomenología, una descripción de la percepción que no apela ni a las sensaciones ni a los datos sensoriales o *sense data*. «Normalmente», sentencia León (2016, p. 22), «vivimos inmersos en un mundo de significatividad, con el cual entretejemos nexos de sentido y familiaridad que no pueden reducirse a *sense data* o cualesquiera otros insumos que cuenten como algo irreductiblemente dado». (Wittgenstein llega a compartir cierta afinidad con esta idea cuando sostiene que el lenguaje de los objetos físicos no puede ser intercambiado por un lenguaje de las sensaciones o *sense data*; z. §§ 434-435; Glock 2004, p. 68.) Esta tesis fenomenológica resalta el hecho indiscutible de que, como seres vivientes, incluso desde que se es infante, se está confrontado con significaciones, las cuales no requieren ni pasan por el reconocimiento o la deducción de ‘elementos mínimos’ que compondrían dichas significaciones.

La postulación de dichos elementos no tendría lugar, por lo tanto, para hacer comprensibles, ni siquiera accesibles, las significaciones en cuestión, sino por otros intereses, que suelen ser teóricos y especulativos. En ese sentido, serían hipotéticos y no irían ‘hacia las cosas mismas’. Así pues, los objetos fenomenológicos son los objetos que se dan tal cual en la experiencia, el frutero sobre la mesa, el pinzón o camachuelo que está posado en la ventana, etc., mientras que los objetos para Russell son los datos sensoriales (colores, formas, etc.) en que supuestamente se pueden descomponer los objetos de la experiencia. (Moyal-Sharrock, hablando sobre la filosofía del último Wittgenstein, retoma la diferencia que yo propongo aquí distinguiendo lo experiencial de lo empírico. Es decir, entre lo que se encuentra *embebido* o incrustado en la experiencia y lo que es *inferido* de la experiencia; 2016, p. 37, n. 16. Esta distinción no implica que en la experiencia no se lleven a cabo inferencias; Dewey 1917, p. 8. Solo que debemos diferenciar entre describir la experiencia —junto a sus inferencias— e inferir a partir de una descripción de la experiencia.) Pero, si esto es así, entonces la equivalencia de los objetos tractatusianos con los objetos fenomenológicos por medio de los *sense data* de Russell es insostenible.

Aunado a este inconveniente está el hecho de que los Hintikka hablen de una ontología fenomenológica y una ontología tractatusiana. Hay que recordar, al respecto, que Wittgenstein era

³⁶ “En commençant l’étude de la perception, nous trouvons dans le langage la notion de sensation, qui paraît immédiate et claire : je sens du rouge, du bleu, du chaud, du froid. On va voir pourtant qu’elle est la plus confuse qui soit”.

un antifilósofo (Badiou 2009), para quien los problemas filosóficos solo eran pseudoproblemas que surgían por enredos del lenguaje. Esta concepción de la filosofía llevó a Wittgenstein a dejar de lado cualquier teoría y tesis filosófica. Sus ideas deben ser entendidas, por ello mismo, como *elucidaciones*, no como tesis filosóficas, tal como vimos a partir de las obras de Hertz y de Drury. (Véase más adelante la sección 3.1.3.) Pero, por lo mismo, en el *Tractatus* no habría en sentido estricto una teoría ontológica ni tesis metafísicas. A lo sumo habría una proto- o pseudoontología, en el sentido de que esta obra presenta las condiciones lógicas que debe cumplir cualquier ontología. Otro tanto se puede expresar de la fenomenología.

Hay que recordar, al respecto, que la fenomenología —al menos la trascendental— empieza con la puesta entre paréntesis de la tesis de la actitud natural. Es decir, se suspende (que no es lo mismo que negar) la idea de que el mundo existe independientemente de que se le perciba. Suspendida la tesis de la actitud natural, la fenomenóloga se embarca en la labor de describir su propia experiencia. Cualquier resultado de esta descripción no tiene, sin embargo, ningún valor ontológico, pues solo se está diciendo cómo son las cosas *para* la fenomenóloga, cómo se le dan los objetos dentro de su experiencia. De ahí no se puede concluir, por lo tanto, nada respecto a cómo son los objetos en sí. Es decir que los objetos que aparecen en la experiencia de la fenomenóloga no forman un paisaje ontológico. A lo sumo formarán una pseudoontología, una descripción de la apariencia de los objetos.

Habría, no obstante, una manera anacrónica de sentenciar que tanto Wittgenstein como los fenomenólogos sí presentaban una ontología en sus respectivas filosofías. A saber, por medio de la noción de ‘compromiso ontológico’ que Quine usa en “On What There Is” (“Acerca de lo que hay”; 1948, p. 28 y p. 33). En vez de sostener que Wittgenstein y la fenomenología están desarrollando una ontología, entendiendo ontología como una teoría sobre la realidad, el ser o el ente, habría que sostener que sus respectivas filosofías —una del lenguaje y la otra de la experiencia— conllevan ciertos compromisos ontológicos.

Cuando la fenomenóloga dice que en la percepción se le da el objeto como en ‘carne y hueso’, mientras que en la imaginación se le da sin esa propiedad, la fenomenóloga se está comprometiendo con la idea de que hay objetos que se pueden dar a la sujeto de múltiples maneras, o que la sujeto puede acceder de diferentes modos a los objetos. De igual modo, cuando Wittgenstein indica en el *Tractatus* que nosotras nos hacemos retratos o figuras (*Bild*) de los hechos (TLP 2.1), se está comprometiendo con la idea ontológica de que hay hechos. Ciertamente,

bajo esta lectura la propuesta de los Hintikka de equiparar ambas filosofías a partir de sus ‘ontologías’ —i.e., sus compromisos ontológicos— recupera su valor teórico. Sin embargo, como intentaré mostrar en el tercer capítulo, esta propuesta termina siendo errada, porque los compromisos ontológicos del Wittgenstein del *Tractatus* no son los mismos compromisos ontológicos de las y los fenomenólogos.

Ahora bien, en el trasfondo de la lectura ontológica (no quineana) llevada a cabo por los Hintikka estaría la pretensión de entender la filosofía wittgensteiniana y la fenomenología como conjuntos de postulados teóricos, hipotéticos. Mas esta pretensión, como ya se sostuvo, implica malentender ambas filosofías, al ir en contra del espíritu wittgensteiniano, e incluso del espíritu fenomenológico. Es por esto que mi deseo es mostrar que la fenomenología y la filosofía de Wittgenstein, más que un conjunto de tesis, son dos maneras de hacer filosofía, dos tipos de métodos filosóficos que eventualmente pueden articularse de tal modo que superen las limitaciones que cada uno de ellos tiene.

Esta manera de leer la obra de Wittgenstein y las obras fenomenológicas permite advertir otra limitación presente en el tratamiento filosófico de los Hintikka. A saber, no reconoce que los conceptos empleados por Wittgenstein deben verse en conjunto. Para entender el término de parecido de familia, por ejemplo, hay que remitirse a la noción de juego de lenguaje, la cual remite, a su vez, a la de forma de vida y a la de gramática. Pero todas estas nociones deben verse en relación con las nociones de sentido y significado, las cuales no son abordadas por los Hintikka. Es particularmente interesante, de hecho, que la exposición de la filosofía de Wittgenstein que los Hintikka hacen no recurra al concepto de sentido, desarticulando así el entramado conceptual que caracteriza y define la filosofía de Wittgenstein.

1.2.3. Gier y las Philosophische Untersuchungen

El libro de Nicholas Gier, *Wittgenstein and Phenomenology (Wittgenstein y fenomenología)*, encarna el intento más temprano de demostrar que hubo una época en la que Wittgenstein fue un fenomenólogo. Esa época comprende los años siguientes a la publicación del *Tractatus* y que culmina con la redacción de las *Investigaciones filosóficas (Philosophische Untersuchungen)*. De hecho, para N. Gier, son dos los periodos fenomenológicos de Wittgenstein. Mientras que los escritos que siguen al *Tractatus* ofrecen una fenomenología de corte trascendental, no muy alejada de la fenomenología husserliana, las *Investigaciones* personalizan una fenomenología total de la vida, cercana a las fenomenologías existenciales de Heidegger y de Merleau-Ponty.

El periodo trascendental de Wittgenstein se inaugura, según Gier, cuando Wittgenstein empieza a hacer uso de la noción de ‘fenomenología’. Según esta lectura, Wittgenstein toma consciencia de que es necesario un enfoque fenomenológico para solucionar problemas que el *Tractatus* suscitó. Más específicamente, el problema de la incompatibilidad de los colores, el cual, como Ramsey (1923) había apuntado, representaba un reto infranqueable para la propuesta del *Tractatus*. Si es cierto que toda imposibilidad es una imposibilidad lógica (TLP 6.37 y 6.375), entonces la imposibilidad de que un objeto A sea al mismo tiempo rojo y azul es una imposibilidad lógica. Sin embargo, Wittgenstein no logra explicitar por qué el simbolismo de las tablas de verdad que propone en el *Tractatus* no da cuenta de dicha imposibilidad. (En la sección 3.1.2 abordo con mayor detenimiento el reto de Ramsey y la manera como Wittgenstein buscó superarlo.)

Según Gier, estos problemas llevan a Wittgenstein a virar hacia la fenomenología. En este viraje gana relevancia el concepto de gramática, que es una noción trascendental en cuanto refiere a todo lenguaje con sentido, fáctico y posible, y a sus ‘condiciones de posibilidad’³⁷. Es por esto que Gier recuerda con Stanley Cavell que «el conocimiento al que Wittgenstein se refiere con gramática [es] el conocimiento de lo que Kant llama ‘trascendental’³⁸» (Cavell en Gier 1981a, p. 36; el agregado es de Gier). Junto al concepto de gramática, se torna relevante una concepción de la filosofía como meramente descriptiva y anticientificista. Esta concepción de la filosofía estaría fundamentada en una teoría de las relaciones internas (1981, p. 45) y en la existencia de lo sintético *a priori*.

Con todas estas ideas presentes, Gier ve la ocasión de presentar un paralelo entre la filosofía de Wittgenstein y la fenomenología de Husserl por medio del idealismo trascendental de Immanuel Kant. Para Gier, Wittgenstein y Husserl son herederos directos de Kant, pues llevan a cabo una investigación trascendental, una búsqueda de las condiciones de posibilidad del lenguaje con sentido, proponiendo una ciencia de las esencias. Este hecho lo usará Gier para sostener que no son solo coincidencias filosóficas lo que hay entre la filosofía de Wittgenstein y la fenomenología, sino que están hablando de lo mismo, de lo sintético *a priori* y de las condiciones de posibilidad. De igual modo, ambos estarían diciendo lo mismo respecto a lo mismo. A saber, que «las formas del pensamiento son en último término dependientes de las formas del lenguaje y

³⁷ Véase Mohanty (1985, pp. 214-222), donde se propone dos maneras, una kantiana y una husserliana, de entender la filosofía trascendental. A esta distinción tendré oportunidad de volver en la sección 3.1.2.

³⁸ “Knowledge of what Wittgenstein means by grammar [is] the knowledge Kant calls ‘trascendental.’”

de la vida³⁹ » (Gier 1981a, p. 34).

Esto es mucho más claro, de acuerdo con Gier, en el segundo periodo fenomenológico de Wittgenstein, donde se acerca más a Heidegger. Estos dos autores, uno analítico y el otro ‘continental’, llevaron a cabo una ‘cuarta crítica’, luego de las tres primeras críticas kantianas —i.e., la crítica de la razón pura, de la razón práctica y del juicio. Esta cuarta crítica era una ‘crítica del lenguaje’, en especial, del lenguaje práctico. De hecho, Wittgenstein sostiene expresamente que «toda filosofía es ‘crítica del lenguaje’⁴⁰» (TLP 4.0031). En esta cuarta crítica ya no se explora el límite del pensamiento, sino del lenguaje y, con él, del mundo. Pero con esto empieza una nueva fenomenología, con claros matices hermenéuticos y existenciales, cuyo concepto principal es el de ‘formas de vida’ (*Lebensformen*).

Con esta noción de formas de vida se aboga por una visión más holista del lenguaje, de la existencia y las prácticas sociales, donde priman las relaciones internas entre los fenómenos y una visión antipositivista, anticientificista y anticausalista de la filosofía y de la comprensión de la vida. El lenguaje empieza a verse como inmerso y como elemento constitutivo de las prácticas culturales y sociales, de las formas de vida de los individuos y de los grupos. Así, el cambio de enfoque que hubo entre Husserl y sus sucesores tuvo lugar también dentro de la filosofía de Wittgenstein. En ambos casos se trataría de un cambio de una fenomenología trascendental a una fenomenología de la vida. Ciertamente, este cambio nunca implicó abandonar, sostiene Gier, los compromisos kantianos y críticos presentes en el primer tipo de fenomenología.

Esta propuesta, al igual que la propuesta de los Hintikka, es una de las más innovadoras y originales con las que contamos. Sin embargo, esto no es lo único que comparte con los Hintikka, ya que la propuesta de N. Gier tampoco está exenta de dificultades o problemas. Hay dificultades muy concretas y otras un poco más generales. En cuanto a los problemas concretos, cabe recordar con Ray Monk (2014, pp. 316-317) que para Wittgenstein proposiciones del tipo “un objeto no es rojo y azul al mismo tiempo” no son proposiciones *a priori*, ni sintéticas, ni sintéticas *a priori*. Pero, dado que Wittgenstein acepta que son proposiciones gramaticales, se deduciría que las proposiciones gramaticales no son proposiciones sintéticas *a priori*. De igual modo, cabe indicar la ambigüedad presente en el tratamiento que Gier hace de la noción de forma de vida. Mientras que algunas veces la caracteriza como el marco formal que posibilita las sociedades humanas (Gier 1981a, p. 44), y en ese sentido como algo que no cambia (p. 165), otras veces lo hace en términos

³⁹ “Forms of thought are ultimately dependent upon forms of language and life.”

de categorías histórico-culturales, por lo que no serían universales (Gier 1981a, p. 52 y p. 167).

En cuanto a los problemas más generales, hay que sugerir con Reeder (1989) dos puntos críticos que funcionarían como óbices a la idea de que Wittgenstein fue, luego del *Tractatus*, un fenomenólogo. Primero, Wittgenstein nunca propuso un método de análisis fenomenológico. A diferencia de Husserl, Wittgenstein no tiene nada parecido a la *epojé* (ἐποχή) ni a las reducciones trascendental y eidética. Aunado a esto, está el hecho de que no toda filosofía poskantiana es fenomenológica. Por más que la filosofía de Wittgenstein y la fenomenología puedan entenderse como filosofías críticas (*à la Kant*), de ahí no se sigue que sean una y la misma filosofía. En otros términos, la fenomenología no es fenomenología porque sea crítica y no toda filosofía crítica es fenomenología.

Y segundo, aunque Wittgenstein sí usó durante un tiempo la noción de ‘fenomenología’, él nunca aclaró ni precisó qué entendía por dicha noción. Por esto, cualquier reflexión en torno a tal noción es meramente especulativa. Como vimos con los Hintikka, tal vez Wittgenstein estaba pensando en la fenomenología de Ernst Mach y la termodinámica, no en la de Husserl o Heidegger. Si se tiene en cuenta el influjo de Russell en el pensamiento de Wittgenstein, y que el atomismo lógico russelliano se concibió claramente como antihegeliano, se podría especular que Wittgenstein incluso estaba pensando en la fenomenología de Hegel cuando recurrió a esa noción. Por lo tanto, tratar de fundar una relación entre la tradición fenomenológica y Wittgenstein solo porque este último usó la noción de fenomenología no parece ser un camino investigativo sólido y transitable.

1.2.4. Baldwin y *Über Gewissheit*

Poco se ha escrito acerca de las relaciones filosóficas entre la fenomenología y las propuestas de Wittgenstein en *Über Gewissheit* (*Sobre la certeza*). Considero que esto se debe a los siguientes factores. En primer lugar, a lo tardía que fue la publicación de esta obra de Wittgenstein en comparación con sus otras dos obras elementales. En segundo lugar, al poco reconocimiento que esta obra tuvo al momento de su publicación. *Sobre la certeza* ‘nació’ bajo la sombra de las *Investigaciones*, obra que sí fue un parteaguas dentro de la filosofía, no solo la analítica. Una tercera razón, pienso yo, sería el hecho de que los paralelos entre las ideas expresadas en *Sobre la certeza* y la fenomenología no son difíciles de establecer, por lo que el ejercicio de escribir al

⁴⁰ „Alle Philosophie ist ‚Sprachkritik‘.“

respecto se habría entendido como redundante, como poco innovador o propositivo.

Al respecto, cabría reconocer que es innegable la similitud que hay entre la idea de que las creencias pueden volverse parte de la imagen del mundo (*Weltbild*) o del lecho del río (*Flußbett*) wittgensteiniano y el concepto de sedimentación de Husserl (HUA VI). En lo que queda de esta sección exploraré una de esas pocas propuestas de relacionar *Sobre la certeza* con la fenomenología. Esa propuesta retoma, como era de esperarse, las reflexiones de Wittgenstein sobre el lecho del río y la imagen del mundo. Me refiero a la propuesta de Thomas Baldwin, quien relaciona dichas concepciones wittgensteinianas, no con la fenomenología de Husserl, sino con la de Maurice Merleau-Ponty.

Baldwin empieza recordando que *Sobre la certeza* es, en un primer momento, una respuesta a la defensa del sentido común que George Edward Moore adelanta. Según G. E. Moore, el escepticismo epistemológico no tiene asidero filosófico, ya que él sí estaba en posesión de ciertos *conocimientos indubitables*. Entre estos conocimientos se encontraban truismos del tipo “existe actualmente un cuerpo humano vivo que es *mi* cuerpo” o “la Tierra existe desde mucho antes de mi nacimiento”. Sin embargo, para Wittgenstein estos truismos no cuentan como conocimientos. Este no es el lugar para discutir a cabalidad las razones de esta postura. Baste con aludir que para Wittgenstein se debe hablar de conocimiento cuando es posible dudar de lo que se conoce (ÜG § 58), cuando se puede responder la pregunta “¿cómo lo sabe?” (§ 550) y cuando se pueden ofrecer razones a favor de eso que se conoce (§ 243).

De acuerdo con Wittgenstein, los truismos de Moore no cumplen con ninguna de estas tres condiciones (Glock 2016, p. 209). Los truismos de Moore, más que conocimientos, son certezas. En cuanto certezas, conforman una imagen del mundo que permite formar creencias, adquirir conocimientos y realizar acciones. Considérese la creencia de que las llaves de la casa se encuentran sobre la mesa de la cocina. Sin la certeza de que hay un mundo externo, conformado por objetos físicos tales como llaves, mesas, paredes, etc., no sería posible creer que las llaves están en la cocina. Pero ese no es solo el papel de la imagen del mundo, sino que también es el trasfondo sobre el cual se distingue lo verdadero de lo falso (ÜG § 94), siendo lo que permite que la racionalidad tenga lugar. Para Wittgenstein, entonces, el escepticismo no tiene sentido, al igual que para Moore, pues pone en duda algo de lo que racionalmente no se puede dudar. Pero, a diferencia de Moore, Wittgenstein no está defendiendo cierto dogmatismo, pues su respuesta al reto escéptico pasa por dejar de lado la idea de que es posible tener conocimientos indubitables,

ya que las certezas no son conocimientos.

Merleau-Ponty, por su parte, considera que la fenomenología supera tanto al dogmatismo (i.e., la idea de que el mundo es epistémicamente ‘evidente’, siendo irrazonable toda duda o error al respecto) como el escepticismo (i.e., la idea que todo lo que es evidente lo es ‘para uno’, quedando la evidencia reducida a mera apariencia). Al igual que para Wittgenstein, para Merleau-Ponty la duda solo puede tener lugar donde hay un compromiso con el mundo. (Este compromiso no se debe confundir con el compromiso ontológico de Quine.) Dirá este fenomenólogo que el error y la duda tienen sus límites «porque están rodeados por un horizonte de mundo⁴¹» (1945, p. 456). Es decir que hay una certeza absoluta del mundo, la cual permite el conocimiento ‘tético’ (i.e., conocimiento explícito, típicamente expresado en el lenguaje) donde es posible dudar y errar, pero también creer y acertar. El mundo es, en suma, la patria de toda racionalidad (1945, p 492). Esto implica, no obstante, que la certeza del mundo es un conocimiento no-tético, antepredicativo, que será accesible, según Merleau-Ponty, por medio de cierta intencionalidad operativa.

Ahora bien, es inevitable relacionar esta certeza del mundo de Merleau-Ponty con la imagen del mundo de Wittgenstein, y más cuando ambas propuestas llevan a un pluralismo epistémico. Para ambos autores son posibles diferentes imágenes del mundo, diferentes sistemas de creencias con diferentes certezas. (Piénsese en la imagen del mundo de las personas que no atestiguaron el alunizaje y la imagen del mundo de quienes sí lo atestiguaron.) Además, toca reconocer que ambas propuestas apuntan a un plano antepredicativo en el conocimiento del mundo. Tanto la imagen del mundo como la certeza absoluta del mundo son anteriores a y condiciones de posibilidad de las creencias y de las proposiciones empíricas (Baldwin 2017, p. 156). Esto es más claro aún cuando se reconoce que la imagen del mundo (ÜG § 204) y la certeza absoluta del mundo (Merleau-Ponty 1945, pp. 76-77) se encuentran ‘materializadas’ en la acción, en cómo se actúa en el mundo.

Sin embargo, hay que resaltar, junto a Baldwin, ciertas diferencias entre *Sobre la certeza y Fenomenología de la percepción* que llevarían a pensar que estas similitudes son solo meras coincidencias felices. Además de que Wittgenstein no propone nada parecido a la distinción entre el conocimiento tético y el conocimiento no-tético de Merleau-Ponty, y además de que ambos entienden de manera muy distinta el dogmatismo y el escepticismo, hay una diferencia radical en

⁴¹ “Parce qu’ils sont entourés d’un horizon de monde.”

la manera como responden al reto escéptico. Mientras Merleau-Ponty sostiene, en contra del escepticismo, un tipo de idealismo, al considerar que el ser debe ser definido como lo que se nos aparece (1945, pp. 455-456), Wittgenstein objeta al idealismo porque conlleva al escepticismo (ÜG § 37). Sus propuestas son, por lo tanto, distintas.

Otra diferencia, más importante aún, está en la manera como ambos están entendiendo el trasfondo de toda proposición empírica o creencia, trasfondo que postulan para evitar un regreso *ad infinitum* en la búsqueda epistémica de justificaciones. (No resaltar esta diferencia implicaría caer en la falacia de los significados picwickianos.) Para Merleau-Ponty el trasfondo es la certeza absoluta, no-tética y antepredicativa del mundo. Esta certeza es perceptual, no proposicional. En ese sentido, la certeza es externa al sistema epistémico de creencias y proposiciones empíricas. La propuesta de Wittgenstein es, en cambio, una propuesta holista, ya que para él la imagen del mundo, conformada por certezas, no es perceptual, aunque incluya ‘certezas perceptuales’, sino que es interna al sistema de creencias (Baldwin 2017, p. 152 y p. 161). De este modo, aunque ambos autores sostengan que todo sistema epistémico de justificación tiene un trasfondo, el cual no necesita ni puede ser justificado, la manera como cada uno evita el regreso al infinito es distinta, incluso, opuesta una a la otra.

Son varias las moralejas que podemos extraer a modo de conclusión de este largo recorrido que acabamos de hacer. Primera, el problema no son los paralelos que las autoras han sabido reconocer. De hecho, muchos de esos paralelos los retomaré en esta investigación. El problema está en el tratamiento, en muchos casos superficial, de dichos paralelos. Pareciera que para algunos teóricos y teóricas es suficiente que dos autores usen un mismo término para concluir que ambos están hablando de lo mismo y están expresando lo mismo. Otro problema, que acompaña al anterior, está en las conclusiones infundadas que las teóricas y teóricos sacan de esos paralelos que establecen. Aquí quiero ser lo más enfático posible. Por más puntos de encuentro que hayan entre Wittgenstein y la tradición fenomenológica, Wittgenstein no fue un fenomenólogo. Sí se puede sostener que hay ciertas posturas fenomenológicas muy cercanas a las posturas de Wittgenstein, mas esto no lo inscribe en la tradición que Edmund Husserl inauguró. Esto porque, así como hay puntos de encuentro, también los hay de desencuentro. (En la sección 4.1 diré por qué las diferencias entre Wittgenstein y los fenomenólogos no son equiparables a las diferencias que hay entre las mismas fenomenólogas.)

Ciertamente, y contrario a las pretensiones de los acérrimos defensores de la distinción entre filosofía analítica y filosofía ‘continental’, la larga lista de intentos de relacionar a Wittgenstein con la fenomenología ha mostrado que sí hay interés, pero sobre todo elementos, para empezar a tender puentes entre ambas tradiciones. No obstante, tal como la revisión de Van Peursen y Munson permitió reconocer, los elementos que podrían compartir la fenomenología y Wittgenstein requieren de un verdadero trabajo exegético, pues una coincidencia de palabras no es garantía de que realmente estén hablando de los mismos fenómenos y que están diciendo lo mismo. (Recuérdese aquí la falacia del alquimista de Drury.) Como muestra de ello, está el hecho de que hay cambios intelectuales dentro de Wittgenstein —tal como lo reconoció los Hintikka—, e incluso dentro de la fenomenología, que no se pueden obviar, sino que deben tenerse en cuenta al buscar semejanzas.

La segunda moraleja está en que varios autores y autoras supieron reconocer que cualquier diálogo entre este autor analítico y esa tradición ‘continental’ tiene que pasar por una revisión del concepto de ‘gramática’ en Wittgenstein. Eso no significa, ciertamente, que el diálogo se deba reducir a dicha noción, pues ni la fenomenología ni la filosofía de Wittgenstein son exclusivamente filosofías del lenguaje. Sin embargo, esto último tampoco implica que la gramática pueda ser obviada. Respecto al papel del lenguaje dentro de las exploraciones de Wittgenstein, me permitiré adelantar la propuesta de que, dentro de la filosofía analítica del lenguaje que estaba adelantando Wittgenstein, junto a Russell y Frege, surgió el sentido como elemento indispensable y central de su objeto de estudio. (Análogamente, el sentido surgió como indispensable para la experiencia, objeto de estudio de la fenomenología. Tanto Wittgenstein como la fenomenología arribaron, por lo tanto, a un mismo lugar a pesar de que sus puntos de partida hayan sido distintos.)

La tercera y última moraleja que podemos sacar es la necesidad de reconocer que los intentos de relación entre Wittgenstein y la fenomenología han estado reinados por el caos y la confusión. Como se podrá suponer, no es una buena señal que algunos sostengan que el periodo en que Wittgenstein usa la noción de fenomenología es cuando él abandona su enfoque fenomenológico (Hintikka & Hintikka 1986), mientras que para otros es el momento preciso en que se empiezan a dar las relaciones positivas con la fenomenología (Gier 1981a). Estas confusiones están aunadas al doble hecho de que se buscó demostrar que Wittgenstein fue un fenomenólogo pero solo en un periodo determinado. Al hacer esto, surgieron propuestas claramente contradictorias. Sí, hay diferencias claras entre las diferentes obras de Wittgenstein, y estas diferencias deben tenerse en

cuenta al abordar el pensamiento wittgensteiniano. Mas esas diferencias no deben encubrir que Wittgenstein estuvo siempre preocupado por los mismos temas filosóficos y que siempre buscó abordarlos de una manera antifilosófica, antiteórica, antiespeculativa.

Ante este caos originado por la división entre diferentes Wittgenstein y la preocupación por determinar cuál era el fenomenólogo, hay que anotar que «no debemos permitir que haya un mero silencio donde alguna vez hubo un ruido¹²» (Fricker 2007, p. 3). Ya reconocida todas las dificultades que el proyecto ha implicado, creo que es posible tomar un nuevo aire para llevar a cabo un mejor intento. En el siguiente capítulo me propongo dar unos lineamientos generales y más propositivos de cómo concretar ese nuevo intento. Uno de esos lineamientos apuntará a la idea de que las relaciones no deberían pensarse exclusivamente en términos de tesis o postulados compartidos, sino en concepciones de la labor filosófica.

1.3. Recapitulación I

Este largo capítulo introductorio buscaba satisfacer dos objetivos principales. El primero, mostrar por qué mi investigación, además de ser sobre Wittgenstein, está inspirada en él, en su *espíritu filosófico*. Y el segundo, precisar en qué sentido mi investigación se diferencia de los anteriores acercamientos al tema de las posibles relaciones entre Wittgenstein y la fenomenología, acercamientos que empezaron a tener lugar desde finales de la década de los cincuenta del siglo pasado y que se siguen presentando hoy en día.

En cuanto a lo primero, intenté mostrar que Wittgenstein nunca tuvo interés alguno en construir una teoría filosófica, ni en llevar a cabo una filosofía especulativa. En cambio, sí tuvo una constante y marcada preocupación por ayudar a la mosca a salir de la botella cazamoscas (PU § 309). Es decir, tuvo una preocupación por llevar a cabo una filosofía conceptualmente clara, que dilucidara los enredos de lenguaje y la ilegitimidad de las preguntas filosóficas tradicionales por medio de una descripción de los parecidos, semejanzas y diferencias que hay entre los conceptos y nociones filosóficos y sus usos. Para esclarecer esto, recurrí a la obra de Heinrich R. Hertz —que influyó a Wittgenstein al familiarizarlo con el carácter elucidatorio que luego caracterizaría su filosofía— y la obra de Maurice O. Drury —influenciada por Wittgenstein, como lo muestra su análisis filosófico de los enredos de lenguaje presentes en la psiquiatría, originados por la falta de claridad que caracteriza los conceptos de esa disciplina. Mi investigación sería wittgensteiniana en

¹² “We must not allow there to be mere silence where there was once a ... buzz”.

el sentido de que, en vez de buscar construir una teoría sobre Wittgenstein, lo que le interesa es adoptar este espíritu filosófico. De hecho, considero que el mismo proyecto de mirar las relaciones y retroalimentaciones que habría entre Wittgenstein y la fenomenología sería un ejemplo de ese espíritu puesto en marcha. Un proyecto tal implica dejar de lado cualquier distinción teórica preconcebida para ir a mirar y describir ambas filosofías, resaltando sus semejanzas y diferencias, lo cual requiere un gran cuidado en el análisis conceptual.

En cuanto a lo segundo, ejemplifiqué por medio de los trabajos de Van Peursen, Munson, los Hintikka, Gier y Baldwin cómo el estudio de las posibles relaciones entre la filosofía de Wittgenstein y la fenomenología está monopolizado por ciertos proyectos que encuentro cuestionables y que, por lo mismo, busco suspender en esta investigación. El principal proyecto que rechazo es el de intentar volver a Wittgenstein un fenomenólogo, es decir, un filósofo enmarcado en la tradición inaugurada por Edmund Husserl y continuada por Martin Heidegger, Michel Henry, Edith Stein y demás. Mi manera de desmarcarme de ese proyecto es reconociendo e indicando las diferencias infranqueables que hay entre fenomenología y filosofía wittgensteiniana. Como intentaré desarrollar más adelante, me interesa no solo mirar en qué coinciden ambas filosofías, sino en cómo ambas filosofías se pueden complementar por medio de las diferencias que presentan. Para esto es necesario aclarar unas cuantas cosas de cómo se están interpretando la filosofía de Wittgenstein y la tradición fenomenológica en el marco de este proyecto.

II. NOTAS SOBRE WITTGENSTEIN Y LA FENOMENOLOGÍA

ESA ES REALMENTE UNA LINDA TEORÍA. EL ÚNICO DEFECTO QUE CREO QUE TIENE ES PROBABLEMENTE COMÚN A TODAS LAS TEORÍAS FILOSÓFICAS. [¡]ESTÁ EQUIVOCADA[!] USTEDES TAL VEZ PUEDEN SOSPECHAR QUE PROPONGO OTRA TEORÍA EN SU LUGAR; PERO ESPERO QUE NO, PORQUE ESTOY SEGURO QUE, SI ES UNA TEORÍA, TAMBIÉN ESTARÍA EQUIVOCADA¹.

SAUL KRIPKE, *NAMING AND NECESSITY*, LECTURE I.

En el lanzamiento de la segunda edición de *El pensamiento de L. Wittgenstein*, el Dr. Juan J. Botero expresó la idea de que Wittgenstein fue un filósofo *del siglo XX para el siglo XXI*. Sin duda alguna, Wittgenstein es uno de los filósofos más valiosos y prolíficos que nos dejó el siglo XX. Esto se traduce en que su pensamiento ha gozado y seguirá gozando de una gran recepción en la filosofía del siglo XXI, y posiblemente seguirá siendo así después de que este siglo acabe. La variedad de temas que abordó en sus manuscritos, su estilo de escritura aforística, así como las diferentes mutaciones y actualizaciones que tuvo su pensamiento a través de su vida, son algunas de las tantas razones de la recepción que ha gozado este filósofo vienes dentro de los círculos filosóficos. No es gratuito, por lo tanto, que múltiples tradiciones filosóficas lleven décadas intentando incorporar a Wittgenstein a sus filas.

Desde un inicio los filósofos analíticos lo consideraron uno de los suyos, como lo evidencia la rápida recepción que tuvo su pensamiento entre los miembros del círculo de Viena. Con la publicación de las *Investigaciones* muchos pragmatistas vieron en él un aliado, un autor que caminaba el mismo sendero teórico que ellos. Enactivistas como Daniel Hutto han propuesto un poco lo mismo al intentar articular las reflexiones de Wittgenstein con la descripción de la cognición como un fenómeno íntimamente vinculado a la acción corporal. Las y los hermeneutas no se quedan atrás en sus intentos de recurrir a este pensador para alcanzar sus propias metas, mientras que los y las fenomenólogas también han tratado de ver en Wittgenstein a un miembro más de su corriente filosófica, tal como busqué ejemplificar en las secciones 1.1 y 1.2.

La pregunta que queda abierta es si esta investigación solo está continuando con esta larga

¹ “It really is a nice theory. The only defect I think it has is probably common to all philosophical theories. It’s wrong. You may suspect me of proposing another theory in its place; but I hope not, because I’m sure it’s wrong too if it is a theory.”

tradicción de intérpretes y filósofos que quieren apropiarse del pensamiento de Wittgenstein al considerarlo un aliado y abanderado de sus respectivas propuestas y teorías filosóficas. Uno de los principales intereses de este capítulo es mostrar que esta investigación no busca efectuar tal empresa, o no de manera literal. En parte porque aquí estoy adoptando una lectura antiteórica tanto de la fenomenología como de Wittgenstein, y en parte porque no busco defender la tesis de que Wittgenstein era un fenomenólogo. Busco, en cambio, mostrar cómo la fenomenología se vería beneficiada si adoptara ciertas propuestas filosóficas de Wittgenstein, lo cual implica reconocer que Wittgenstein *no* era un fenomenólogo. Para entender a cabalidad este punto, considero oportuno detenerme en delinear cómo serán entendidas ambas filosofías, la wittgensteiniana y la fenomenológica, en el marco de este manuscrito, para así brindar una justificación más a favor de mi investigación y, con ello, evitar posibles confusiones o malentendidos.

2.1. Observaciones sobre la filosofía de Wittgenstein

En la sección 1.2 ejemplifiqué con Munson (1962), Gier (1981a) y Hintikka & Hintikka (1986) la propuesta de entender a Wittgenstein como un fenomenólogo. También expresé mi renuencia a tal propuesta. Al respecto, recordemos las dos razones que da Harry Reeder en su artículo “Wittgenstein Never Was a Phenomenologist” (“Wittgenstein nunca fue un fenomenólogo”). Primera, más allá de que Wittgenstein alguna vez haya dicho que «puedes decir de mi trabajo que es ‘fenomenología’²» (Wittgenstein en Spiegelberg 1982, p. 296), él nunca adoptó el método descriptivo de la fenomenología ni defendió explícitamente sus resultados. Y segunda, Wittgenstein nunca dio razones de peso para sostener que su noción de fenomenología era la misma que la de Husserl o Heidegger o Sartre, y no la de Hegel o la de Mach. En ese sentido, él nunca se suscribió explícitamente a la tradición filosófica inaugurada por Husserl. Recordemos, además, que para Wittgenstein «el filósofo no es ciudadano de ninguna comunidad de ideas. Esto es lo que lo hace un filósofo³» (Z, § 455), por lo que sostener que él era un fenomenólogo —o un enactivista, o un pragmatista— implicaría ir en contra de su concepción de filosofía.

Hay una razón adicional a favor de mi renuencia a la propuesta de Munson y sus sucesores. Más allá de que es una tesis difícil de demostrar y sustentar, en especial porque implica sobreinterpretar algunas ideas y obviar algunas más, encuentro ocioso expresar que Wittgenstein

² “You could say of my work that it is ‘Phenomenology’.”

era un fenomenólogo. Filosóficamente hablando, es poco lo que se gana al demostrar tal tesis. Desde un punto de vista histórico, tal vez sí sea relevante, ya que implica estudiar si hubo influencias explícitas o no entre los diferentes autores y autoras. Sin embargo, desde un punto de vista filosófico, poco se puede agregar luego de demostrada dicha tesis. Considero que un diálogo entre Wittgenstein y la fenomenología sería inane si se partiera de la idea de que él era un fenomenólogo. El diálogo tiene sentido y es enriquecedor cuando lo llevan a cabo dos posturas que comparten elementos en común —de lo contrario ni siquiera podría iniciarse el diálogo— a la vez que presentan diferencias que evitan caer en un ‘monólogo a dos voces’. Considero, por lo tanto, que es mucho más fructífero encontrar elementos en común entre Wittgenstein y la fenomenología para luego explorar las diferencias y cómo estas se pueden articular en pro de una concepción más completa de la labor filosófica. Es por esto que no deseo demostrar que Wittgenstein era un fenomenólogo.

Busco mostrar, en cambio, que se puede hablar de un ‘Wittgenstein fenomenológico’, aunque reconozca que hay y que deben haber diferencias importantes entre Wittgenstein y la fenomenología. La tesis de que hay un ‘Wittgenstein fenomenológico’ no se debe confundir, entonces, con la tesis de que Wittgenstein era un fenomenólogo. Así como habría un ‘Wittgenstein fenomenológico’, también habría un ‘Wittgenstein analítico’, uno ‘crítico’, otro ‘enactivista’, etc., por lo que sería un inconveniente encasillar y anquilosar a Wittgenstein en una tradición particular. Por eso, defiendiendo la tesis ecléctica de que, entre todas las posibilidades interpretativas que existen, está la posibilidad de una lectura de la obra de Wittgenstein que enfatice que su filosofía no es muy distante —aunque no idéntica— a la de ciertos fenomenólogos y fenomenólogas. Como ya he advertido, hacer esto no es sinónimo de mostrar si Wittgenstein conoció, tuvo un contacto directo o estuvo influenciado por el trabajo de E. Husserl, M. Heidegger o cualquier otro fenomenólogo o fenomenóloga de su época, asunto que tendría interés si esta fuera una investigación histórica, lo cual no es el caso.

Mi hipótesis respecto a por qué es posible hablar de un ‘Wittgenstein fenomenológico’ sostiene que esto se debe a que los proyectos filosóficos de Wittgenstein y de la fenomenología terminaron centrándose en el sentido, el cual es abordado desde un enfoque descriptivo que busca desmarcarse de la manera tradicional de hacer filosofía. Por ello, aunque Russell (1973, p. 310) pudo acertar cuando vaticinó que «aquellos ... que creen en el análisis, no infrecuentemente siguen

³ „Der Philosoph ist nicht Bürger einer Denkgemeinde. Das ist, was ihm zum Philosophen macht.“

al lenguaje servilmente⁴», y aunque Wittgenstein haya sido un filósofo preocupado por el análisis, propongo que su filosofía devino en una filosofía del sentido, y no exclusivamente del lenguaje. Ciertamente, él se preocupa por el lenguaje. Sin embargo, esto no se debe a que el sentido para Wittgenstein ocurre exclusivamente en el lenguaje. Más bien, dado que el lenguaje es nuestro principal medio, en cuanto filósofos y filósofas, para dar cuenta del sentido, es necesario no descuidar el lenguaje al estudiar el sentido.

Para entender este último punto, y para no caer en la falacia del alquimista o la de los significados picwickianos, hay que precisar aquí las dos acepciones que tiene la expresión ‘filosofía del lenguaje’ (Conant 2020). Bajo la primera acepción, ‘filosofía del lenguaje’ hace referencia a un subcampo de la filosofía, al igual que la epistemología, la metafísica, la filosofía de la mente, la filosofía política, etc. Pero, a diferencia de la epistemología, cuyo objeto de estudio es el conocimiento; de la metafísica, que estudia al ‘ser’; de la filosofía de la mente, que estudia el pensamiento o la conciencia, etc., la filosofía del lenguaje se ocupa de estudiar filosóficamente al lenguaje. (Según esta concepción de filosofía del lenguaje, el ‘giro lingüístico’ descrito por Rorty 1967 se caracterizaría como un predominio por parte de la filosofía del lenguaje dentro de los debates filosóficos, el cual implica un desplazamiento de los demás subcampos a un segundo plano; Conant 2020, p. 32.) Ahora, bajo esta concepción, no sería acertado del todo sostener que Wittgenstein fue un filósofo del lenguaje. Una filosofía sobre el lenguaje, al igual que toda filosofía sobre el ser o sobre la mente o sobre el conocimiento, es teórica, y como procuré mostrar en el primer capítulo, la filosofía de Wittgenstein no es una teoría filosófica.

La segunda acepción de ‘filosofía del lenguaje’ hace referencia al reconocimiento de que la filósofa es un ser lingüístico y que la filosofía es una labor dependiente del lenguaje, por lo que ella debe ser cuidadosa en el uso y estudio de los conceptos filosóficos. Sin lenguaje no podríamos hacer filosofía, o al menos no la filosofía que hemos estado llevando a cabo por más de veintidós siglos consecutivos. ‘Filosofía del lenguaje’ es aquella filosofía que opera bajo el precepto de que el medio filosófico por antonomasia es el medio lingüístico (Conant 2020, p. 32). Bajo esta noción de filosofía del lenguaje, no hay un compromiso previo sobre cuál debe ser el objeto de estudio de la filosofía, aunque sí con la idea que los conceptos que se usan para estudiar dicho objeto no pueden ser descuidados por la filósofa. En cierto sentido, la filosofía del lenguaje puede ocuparse de los mismos temas que se han estudiado tradicionalmente —p. ej., el conocimiento, la mente, el

⁴ “Those ... who believe in analysis, not infrequently follow language too slavishly.”

ser, etc.—, solo que ahora bajo los lentes de que el estudio filosófico de estos temas es un estudio predominantemente conceptual. Si en esta concepción de filosofía del lenguaje se llega a estudiar el lenguaje en algún, tal estudio será, entonces, meramente subsidiario o instrumental, en cuanto sería un recurso metodológico.

Bajo esta segunda acepción de filosofía del lenguaje, Wittgenstein sí sería un filósofo del lenguaje. Esto lo ha entendido muy bien Holguín (1997), quien augura que el análisis wittgensteiniano no es un análisis lingüístico o filológico, sino un análisis conceptual, un análisis de, y que opera con, las nociones filosóficas, ya que es en esas nociones donde estarían las mayores confusiones y enredos que suele padecer la labor filosófica. Aunque sea posible sostener con Gier (1981a) que para Wittgenstein la filosofía es una crítica del lenguaje, el énfasis estaría en ‘crítica’ (Holguín 1997, p. 16), lo que conlleva un enfoque y un método, y no en ‘lenguaje’, que sería solo uno de los tantos objetos que se estudiarían con ese método, al menos que ‘lenguaje’ haga referencia a que la crítica será conceptual.

Sobre esto último, y en relación con la fenomenología, cabe hacer dos adendas. Primera, este énfasis en el enfoque y el método es algo que comparte Wittgenstein con la fenomenología. Como indica Heidegger (1929, § 29), la fenomenología, a diferencia de ciencias como la física y la química, no se caracteriza por su objeto de estudio, sino por su método, por su manera como caracteriza la labor filosófica. Y segunda, la fenomenología tiene algo de filosofía de lenguaje si se entiende esta última en su segunda acepción. Como prueba de esto, está el reconocimiento de Husserl (1939, § 12) del reto que representa describir fenomenológicamente las capas más basales de la experiencia, ahí donde ella se constituye. Como advierte Husserl, estas capas son antepredicativas, en ellas no opera aún el lenguaje, pero las descripciones fenomenológicas son lingüísticas, conceptuales, por lo que no hay garantía de que la descripción no altere lo descrito. Esta preocupación, propondré aquí, puede verse como una invitación de complementar y regular la labor fenomenológica con un análisis wittgensteiniano de las nociones fenomenológicas.

Ahora bien, y retomando la pluralidad de lecturas de la obra de Wittgenstein —la ‘vitalista’, la ‘enactivista’, etc.—, encuentro dos ventajas en la lectura fenomenológica que propongo acá. La primera, pienso que mi lectura logra respetar el espíritu filosófico wittgensteiniano (ver sección 1.0), ya que en vez de buscar tesis o postulados en común, lo que busca es enfatizar preocupaciones y estilos filosóficos comunes. Tanto Wittgenstein como la fenomenología abogan por una manera diferente de pensar y de hacer filosofía. Después de que uno se relaciona con las

y los fenomenólogos y con Wittgenstein no es posible seguir pensando de la misma manera, y esto es algo que mi investigación busca rescatar.

La segunda virtud de mi lectura radica en que ella aboga por un acercamiento holista de la obra de Wittgenstein. A diferencia de los Hintikka y de Nicholas Gier, que se preguntaban en qué periodo Wittgenstein fue fenomenólogo, mi interpretación reconoce que las preocupaciones filosóficas que acercan a Wittgenstein con la fenomenología, aunque no lo vuelvan un fenomenólogo, se encuentran presentes —ya sea de manera desarrollada o de manera embrionaria— en los diferentes periodos que recogen todo su trasegar intelectual. (En la introducción al tercer capítulo hablaré sobre las diferentes maneras como se ha dividido la vida intelectual de Wittgenstein.)

Para persuadir a mi lectora de esto último, me concentro, por cuestiones de espacio, en realizar un análisis del *Tractatus*, la obra wittgensteiniana más influenciada por los padres de la filosofía analítica, y de la obra anterior a la redacción de la primera parte de las *Investigaciones*. No obstante, en el epílogo diré unas cuantas cosas de las *Investigaciones* y *Sobre la certeza*, con el fin de demostrar que los elementos en común entre Wittgenstein y la fenomenología, y las ideas de Wittgenstein que podrían ser de utilidad a las y los fenomenólogos, no se encuentran exclusivamente en el *Tractatus*⁵.

Mi acercamiento a las diferentes obras principales de Wittgenstein no pretende, sin embargo, limitarse a ser una exégesis dogmática de este filósofo. (Tampoco pretendo hacer lo mismo con las obras fenomenológicas, como espero mostrar en esta investigación.) Mi interés principal no consiste en determinar qué era lo que quería sentenciar Wittgenstein exactamente o qué fue lo que realmente dijo. Tampoco pretendo darle la razón a Wittgenstein sin más ni busco defenderlo de cualquier posible crítica. Confieso que con Wittgenstein (y con la fenomenología) mantengo mis reservas y cierta distancia. Por ejemplo, las reflexiones de Wittgenstein sobre el solipsismo las encuentro confusas. De hecho, diría que las encuentro erradas si no fuera porque tengo mis dudas de haberlas entendido. Muchas de estas distancias intelectuales y visiones críticas pasarán desapercibidas aquí, pues no es el lugar para hablar de ellas.

¿Por qué mi investigación no tiene pretensiones netamente exegéticas? Parte de la respuesta la

⁵ Sobre por qué uso las obras wittgensteinianas como espina dorsal de una investigación que busca relacionar a Wittgenstein con la fenomenología, véase Hintikka & Hintikka (1986). Es en esa obra donde encuentro un modelo y un precedente de este modo de proceder. Al igual que esta investigación, Hintikka & Hintikka (1986) aborda la obra de Wittgenstein en relación con la fenomenología, pero lo hace centrándose en la obra del primero, siendo subsidiarias las referencias a la obra de la segunda.

he brindado en la sección 1.0. Aquí solo agregaré que los elementos doctrinales de la filosofía de Wittgenstein, así como los de la fenomenología, no están en mi foco de atención ni tienen interés *per se* para mi investigación. El interés que puede tener la ‘doctrina’ wittgensteiniana solo está en cuanto tiene alguna relación con la manera como Wittgenstein hace filosofía y la manera como entiende la labor filosófica. (Sobre este asunto no hay que olvidar que, para Wittgenstein, «la filosofía no es una doctrina, sino más bien una actividad⁶»; TLP 4.112) Es por esto mismo que me permitiré disentir de Wittgenstein de vez en vez, así como el mismo Wittgenstein disintió consigo mismo en algunos momentos de su vida intelectual.

Por muy detallada que llegue a ser mi exploración de las obras de Wittgenstein — especialmente del *Tractatus*— y de los posibles ‘parecidos de familia’ entre algunas de sus propuestas y la fenomenología, debo reconocer que tal exploración es solo instrumental. Las obras de Wittgenstein y los ‘parecidos de familia’ los abordaré con miras a evaluar la posibilidad de un nuevo enfoque filosófico. Mi propuesta es, por lo tanto, mucho más osada en cuanto no es dogmática ni purista ni tiene pretensiones absolutistas al interpretar a Wittgenstein y la fenomenología. Me propongo, por el contrario, una investigación revisionista, en cuanto me interesa desarrollar —o al menos dar los primeros lineamientos de— lo que he llamado una fenomenología wittgensteiniana. Aunque esto restringe la aplicación de mis resultados dentro de los círculos exegéticos, espero que me reporte mejores dividendos en cuanto abre el camino para nuevas y novedosas exploraciones filosóficas.

Una manera de entender mi propuesta es por medio de la distinción kantiana entre *organon* y *canon* (KRV A11, B25-B26, A50-A55/B74-B79 y A795-A797/B823-B825). Aquí abordaré las obras de Wittgenstein y las fenomenólogas desde el primer tipo de lectura, no desde el segundo. De nuevo, la idea no es ver los textos de Wittgenstein y los textos fenomenológicos como doctrinas filosóficas ni como conjuntos de tesis y postulados. Busco, más bien, leer ambos conjuntos de textos como registros bibliográficos donde se presenta cierta concepción de qué es filosofía, a qué se dedica y cómo se debe llevar a cabo.

Esta lectura permitirá reconocer que sí hay diferencias entre Wittgenstein y las fenomenólogas, diferencias que no permiten sostener que Wittgenstein era un fenomenólogo y que invitan a preguntar críticamente cuál de las dos propuestas es más acertada respecto a *x* o *y* asunto. Pese a ello, o incluso gracias a ello, exploro la idea de que Wittgenstein puede ser relevante para el

⁶ „Die Philosophie ist keine Lehre, sondern eine Tätigkeit.“

método fenomenológico. Acorde a esto, me pregunto por la posibilidad de articular esas diferencias de modo que surja un nuevo enfoque filosófico que logre superar las posibles desventajas que tiene tanto la fenomenología como la filosofía de Wittgenstein. A fin de cuentas — y parafraseando a Aristóteles—, sí me considero amigo de Wittgenstein y de los fenomenólogos, pero más aún de la filosofía.

Si se recuerda, se suele caracterizar las dos tradiciones aquí en discusión, la analítica y la ‘continental’, con la imagen de dos orillas de un río. Otra imagen recurrente, popularizada por Michael Dummett, es la de los ríos Rhine y Donau, «que nacen muy cerca uno del otro y por un tiempo siguen cursos aproximadamente paralelos, solo para divergir en direcciones absolutamente diferentes y desembocar en mares distintos⁷» (Dummett 1993, pp. 24-25⁸). Mi propuesta se puede entender como una invitación a dejar estas dos imágenes de lado para adoptar una nueva. Invito, en efecto, a ver la filosofía —tanto la wittgensteiniana como la fenomenológica— como un barco en movimiento que se va reformando sobre la marcha, al mejor estilo del navío de Otto Neurath que tanto le gustó a W. Quine (1960, p. 3⁹).

En el epílogo propongo, por ejemplo, que la fenomenología wittgensteiniana, a diferencia de la fenomenología tradicional, es un método de investigación con el cual no se busca esencias, sino reglas, parecidos de familia en los fenómenos estudiados, así como sus diferencias, sus particularidades que no deben obviarse. Así mismo, es un método con el cual no solo se explora el lenguaje, sino también las capas antepredicativas del sentido, donde el lenguaje parece no operar. En el cuarto capítulo propondré, además, que el análisis conceptual (lo que haría analítica a la filosofía analítica) sea una herramienta para explorar las nociones, las proposiciones y las ideas que surgen dentro de la fenomenología wittgensteiniana. Mi fenomenología wittgensteiniana recomienda, en ese sentido, una segunda reflexión por parte de la fenomenóloga. No solo tiene que redirigir su atención hacia sus actos de conciencia, sino que también debe evaluar conceptualmente sus propuestas, dirigiendo su atención hacia los conceptos que emplea, para así

⁷ “... which rise quite close to one another and for a time pursue roughly parallel courses, only to diverge in utterly different directions and flow into different seas.”

⁸ Véase Coffa (1991, pp. 100-107), donde se ejemplifica la lectura de Dummett por medio de una comparación de la filosofía de E. Husserl y la de B. Russell.

⁹ Agradezco al Dr. Ignacio Ávila por compartirme su tesis de maestría, de donde tomo la iniciativa de usar esta imagen de Neurath (Ávila 2002). Al igual que yo, Ávila usa esta imagen para ilustrar su proyecto de articular ciertas ideas husserlianas (como el enfoque de primera persona) con un filósofo proveniente de otra escuela distinta a la fenomenológica. A diferencia mía, Ávila no relaciona la fenomenología con la filosofía de Wittgenstein, sino con ciertas propuestas de Quine (como la investigación científica en tercera persona y el naturalismo). A este proyecto lo llamó ‘empirismo ecuménico’.

volver más robusta su filosofía.

Una virtud que encuentro en este nuevo enfoque, más allá que estoy seguro que permitirá una mejor descripción de los objetos de estudio, es que evita que la fenomenología se vuelva una mera declaración de intenciones. Y como Austin ya nos lo adelantó, las declaraciones de intenciones no son compromisos, por lo que no hay obligación de cumplirlas (1971, p. 157). Para entender esta aclaración es obligatorio precisar unas cuantas cosas respecto a la fenomenología tradicional. Pasaré, por lo tanto, a ello.

2.2. Observaciones fenomenológicas

Para Martin Heidegger «el más candente y nunca cancelable, el más originario y definitivo problema fundamental de la fenomenología es *ella misma* para sí misma¹⁰» (GP, p. 1). Muestra de ello es el hecho de que no hay texto de Edmund Husserl que no hable sobre el método fenomenológico y sobre sus pasos, límites, alcances y objetivos. Es por eso mismo que Merleau-Ponty (1945, p. 1), luego de cincuenta años de publicados los primeros textos fenomenológicos de Husserl, inaugura su libro preguntándose qué es la fenomenología. Mi interés no es responder cabalmente esa pregunta, sino hacer un par de observaciones necesarias para entender lo que sigue de esta investigación.

Una razón de que no me embarque en una respuesta exhaustiva a la pregunta merleau-pontyana es el hecho de que el primer capítulo de Villamil (2017a) presenta mi propuesta de respuesta. La principal virtud de ese capítulo está en que recoge en un mismo lugar reflexiones sobre el método fenomenológico que hasta ese entonces se encontraban solo de manera dispersa en la vasta bibliografía fenomenológica. El capítulo se puede dividir en cuatro partes. La primera aclara en qué sentido la fenomenología es una ciencia *a priori* y *prima philosophia* (2017a, pp. 1-2). (Como mostraré en 4.2, este será un punto de distanciamiento entre la fenomenología y Wittgenstein.) La segunda parte presenta los pasos metodológicos de la fenomenología, la cual empieza con la *epojé* (ἐποχή), según Husserl —o con la *destrucción de la tradición*, acorde a Heidegger—, pasa luego a las reducciones fenomenológica, eidética y trascendental y, al final, concluye con la corroboración intersubjetiva de los resultados alcanzados (2017a, pp. 3-6).

La tercera parte de ese capítulo explora las maneras como dicha metodología se puede enfocar o el tipo de fenómenos que se pueden estudiar con la fenomenología (2017a, pp. 7-12). Está el

¹⁰ „das brennendste und nie austilgbare, das ursprünglichste und endgültigste Grund-problem der

enfoque estático, que estudia las estructuras básicas de la experiencia con sentido (Donohoe 2004, p. 24, p. 27 y p. 38); el enfoque genético, que aborda los procesos y las dinámicas detrás de la constitución de la experiencia con sentido (2004, p. 28 y p. 35); el enfoque generativo, que aborda el papel de la cultura y la historia en esos procesos constitutivos (Thompson 2007, p. 33), y el enfoque constructivo, que aborda lo no dado a la experiencia significativa, lo que está ausente para la fenomenología y su consciencia (Fink 1988, p. 56; Sheets-Johnstone 2011, pp. 212-234; Villamil s.f.). La cuarta y última parte expone cómo la fenomenología se puede relacionar con las ciencias naturales y puras, ya sea ‘prestándole’ sus resultados o parte de su método, o ya sea abordando desde la fenomenología fenómenos que se han considerado propios de las ciencias (Villamil 2017a, pp. 12-21). Al primer proyecto se le conoce como naturalización de la fenomenología, mientras que al segundo, fenomenologización de las ciencias naturales (Zahavi 2004, p. 344).

Ahora bien, en la sección 1.2 del presente texto sostuve que algunos de los teóricos y teóricas que han procurado relacionar la fenomenología con Wittgenstein han malconcebido la fenomenología. Si analizo con perspectiva histórica ese capítulo de Villamil (2017a), tengo que confesar que en él también erro en ese sentido. Considero que esto se evidencia aún más al adoptarse los intereses que motivan esta investigación. (El intento de relacionar la fenomenología con Wittgenstein tendría, por lo tanto, un influjo positivo incluso cuando se busca caracterizar correctamente la fenomenología.) El problema medular que presenta el capítulo es la caracterización del método fenomenológico como un recetario. Villamil (2017a) es un manual, en el sentido que transmite la idea de que la fenomenología consiste en pasos precisos, que se dan en un orden inamovible, que permitiría alcanzar cuanta verdad se pretenda.

No se puede negar que sería deseable contar con una receta sencilla con la cual hacer buena filosofía y de forma correcta. Sin embargo, los métodos filosóficos, incluyendo el fenomenológico y el que procuro desarrollar aquí —i.e., la fenomenología wittgensteiniana—, no son recetarios, no son un conjunto de pasos que se deben respetar siempre y bajo toda circunstancia. Esa idea toca, por lo tanto, ponerla entre paréntesis de manera expedita. Mas esto no es algo negativo. Hay que reconocer con Rachels (2003, p. 12) que «en cualquier campo de estudio, la aplicación mecánica de métodos rutinarios no es sustituto del pensamiento crítico¹¹», y precisamente la presentación del método fenomenológico en Villamil (2017a) peca en no advertir esto.

Este rechazo a entender la filosofía como un recetario lo expresa Wittgenstein en el prólogo al

Phänomenologie ist *sie selbst* für sich selbst.“

Tractatus. De manera explícita, él recomienda que su libro no sea leído como un manual, una guía de estudio, un texto doctrinal o un libro de texto (*Lehrbuch*). El libro, en efecto, no presenta un método en el sentido de que no presenta ni una colección de fórmulas ni una colección de pasos a seguir cuando se filosofa. Sin embargo, como mostraré más adelante, el *Tractatus* sí aboga por un método o enfoque en el sentido de una nueva manera de hacer filosofía, una que implica un cambio de actitud (Cardona 2001). Así pues, la obra de Wittgenstein permite enfatizar este rasgo elemental de la filosofía que la fenomenología adopta, un rasgo sin el cual esta se vería empobrecida.

Precisar que la fenomenología no consiste en pasos fijos en un orden prefijado conlleva reconocer que el método fenomenológico es flexible, plástico, en cuanto está en constante construcción, en el sentido de que se adecua a su objeto de estudio y a las condiciones particulares en las que se desarrolla, tal como lo evidencia la existencia de la fenomenología estática, genética y demás. Según Reinach (en Mulligan 2012, p. 40), la «fenomenología no es un sistema de proposiciones y de verdades ..., sino un método para hacer la filosofía que los problemas filosóficos requieren».

Cuando se pone en marcha el método fenomenológico para analizar cierto fenómeno, se posibilita reconocer las limitaciones que el método tiene. La fenomenóloga ve esto como una exhortación a reformular su método y enfoque con miras a alcanzar sus objetivos filosóficos. Ejemplo de esto es el hecho de que la exploración del papel de la cultura y de la historia en la experiencia con sentido implicó un enfoque distinto al que se requería cuando se exploraba, por ejemplo, las estructuras básicas de la experiencia significativa, o cuando se investigaba la constitución de sentido que se gesta en los primeros días y semanas de nacido.

Ciertamente, para evitar la falacia del árbol de Van Helmont es menester reconocer aquí que no hay una regla fija respecto a cómo se debe comportar la fenomenóloga cuando está en presencia de un nuevo tipo de fenómenos. Por ejemplo, ante la presencia de nuevos fenómenos no siempre es necesario reformular completamente el método, sino que basta con realizar pequeños ajustes. Al respecto, en Villamil (s.f.) presento la propuesta de que la fenomenología constructiva, que está pensada para explorar la experiencia de los infantes (y, según Fink 1988, la experiencia de la muerte), también permite explorar las experiencias patológicas, incluyendo las psiquiátricas.

¹¹ “In every field of study, the rote application of routine methods is no replacement for critical thinking.”

Ahora, que la fenomenología haya pasado de ser un enfoque en primera persona —i.e., un estudio de la propia experiencia significativa— a un enfoque en segunda persona —i.e., un método con el cual se estudian las experiencias significativas de las personas con las cuales nos relacionamos— sería otro ejemplo de ese carácter adaptativo, transformativo y autocrítico que tiene la fenomenología. Este carácter es muy relevante aquí. Si tengo razón cuando sentencio que Wittgenstein comparte preocupaciones filosóficas elementales con la fenomenología, entonces esta última podría adoptar y adaptar, para su propio beneficio, ciertos conceptos y ciertas propuestas de Wittgenstein, constituyéndose así lo que he denominado una *fenomenología wittgensteiniana*.

El carácter adaptativo de la fenomenología permite reconocer, además, que la fenomenología es una, a pesar de las diferencias que hay de fenomenóloga a fenomenóloga y de fenomenólogo a fenomenólogo (Zahavi 2010). Recuérdese aquí el navío de Neurath que, sin tocar puerto, se va reparando y modificando sobre la marcha, cambiando sus velas, mástiles, tablas y timón mientras va navegando, pero sin nunca dejar de ser el mismo navío. Pues así es la fenomenología. Mi propuesta de una fenomenología wittgensteiniana sería una más de las tantas propuestas de cambio que buscan que la fenomenología logre una mejor descripción de sus objetos de estudio. Mi propuesta tiene de particular, no obstante, que busca incorporar la manera de hacer filosofía de alguien que proviene de otra tradición filosófica distinta a la fenomenológica y la ‘continental’.

Por todo esto, hay que reconocer que la fenomenología va más allá de E. Husserl, aunque él no estuviera de acuerdo con ello (Spiegelberg 1981, pp. 176-180). Esto se puede ver con relativa claridad si se reconoce que para Husserl la fenomenología era *prima philosophia*, un fundamento de las ciencias —caracterización que también defendí en Villamil (2017a) pero que ahora contemplo con cierta reticencia—. No obstante, más que fundamentar las ciencias, la fenomenología devino en una crítica (*à la Kant*) de las ciencias empíricas, en cuanto se dedicó a mostrar sus límites —advirtiendo cómo la ciencia es solo una manera más como se puede describir el mundo—, labor que no se debe confundir con la ‘fundamentación’ que buscaba Husserl desde un principio. Otro ejemplo es el tránsito que hubo de la fenomenología trascendental de Husserl a la fenomenología existencial y hermenéutica de Heidegger (León 2016; Gier 1981a), lo que evidencia que la fenomenología ha tomado diversas orientaciones, incluso direcciones que son contrarias entre sí, como lo atestigua lo crítico que llegó a ser el mismo Heidegger con su maestro Husserl.

Todas estas indicaciones me permiten precisar aún más de qué no va esta investigación, de qué no trata. No trata de comparar a Wittgenstein con un fenomenólogo o una fenomenóloga particular, sea Husserl, Stein, Sheets-Johnstone o cualquier otra. Trata de tomar el enfoque fenomenológico en conjunto y de ahí empezar a tender los puentes o —adoptando la metáfora de 6.54 del *Tractatus*— construir la escalera que luego de subir hay que arrojar. Una virtud de esta manera de ver la fenomenología está en que permite mostrar que esta es una filosofía del sentido. Por eso mismo, esta investigación tampoco consiste en una filosofía de la mente ni una filosofía de la percepción. Esta es la razón para obviar aquí un análisis comparativo entre la fenomenología y las reflexiones de Wittgenstein sobre los colores y sobre la filosofía de la psicología que, por lo demás, sería el camino más fácil para entablar paralelos entre dicho autor analítico y dicha escuela ‘continental’.

Sí, Husserl habló de manera exhaustiva sobre el fenómeno de la percepción, pero su abordaje fue instrumental, ya que para él era en la percepción donde el sentido se daba de manera directa, ‘en carne y hueso’. Sí, Husserl llevó a cabo una fenomenología de la conciencia intencional, pero esto se debió a que vio desde muy temprano que dicha conciencia jugaba un papel elemental dentro de la experiencia con sentido o significativa. En resumen, aquí la fenomenología no será tomada como una filosofía de la percepción, aunque la fenomenología empiece con una descripción de la percepción, ni como una filosofía de la mente, aunque hable de la conciencia o cuerpo intencional.

Otro elemento de la labor fenomenológica que quiero abordar aquí es su motivación. Para Husserl era problemático el camino que estaba tomando las ciencias en su época, donde se proponían hipótesis sobre hipótesis, solo con el fin de salvaguardar la teoría científica que se defendía y no con miras a entender el fenómeno estudiado. Esto llevó a darle la espalda a los fenómenos. Como ejemplo de esto se puede ver la reconstrucción histórica que H. von Helmholtz elabora en el prefacio a *The Principles of Mechanics* de H. Hertz. Como bien ilustra Von Helmholtz, el estudio de las leyes electromagnéticas estaba plagado de un sinnúmero de hipótesis explicativas. Eran tantas las hipótesis para explicar la electromagnética que la teoría parecía más complicada que el fenómeno que se quería explicar. Drury (1973), por su parte, también brinda toda una descripción del panorama científico de los intelectuales del siglo XX, panorama que evidencia cómo las ciencias y la filosofía caían de manera generalizada en el error de confundir las hipótesis con los hechos, presentándose un interés por las primeras y no por los segundos.

E. Husserl era consciente de lo que estaba sucediendo dentro de los estudios científicos. Es por esto que propone un nuevo método que permitiera dejar de lado todas esas hipótesis. No solo porque eran muchas, sino porque las hipótesis nunca pueden llegar a ser hechos. (Recuérdese lo que dice Drury 1973 sobre lo pernicioso que es olvidar que una hipótesis es tan solo una hipótesis; p. 100.) Cuando las hipótesis se toman como hechos, esas hipótesis se vuelven un obstáculo para ver los hechos mismos, en especial aquellos que no encajan con las hipótesis. Es por esto que Husserl propone dejar las hipótesis a un lado e ir a los hechos mismos. No es gratuito que Schapp dijera que «no puede haber ni una sola hipótesis en toda la fenomenología» (Schapp en Mulligan 2012, p. 28). La fenomenología es, en ese sentido, un empirismo consecuente, en cuanto recuerda que todo proviene de la experiencia inmediata. Pero, a diferencia de los demás empirismos, donde se prioriza la inferencia a partir de la experiencia y no los elementos encarnados en la experiencia (Moyal-Sharrock 2016, p. 37, n. 16), la fenomenología no hipostasia ni especula sobre la experiencia y sus objetos.

Como ya se vio, mientras que Russell hablaba de *sense data*, la fenomenología proponía que en sentido estricto no experimentamos tales *sense data*. Estos son un constructo teórico y lógico que busca explicar cómo operan los sentidos, mas no describirlos en sí mismos. Esto no le gusta a la fenomenóloga, pues esta solo busca describir. La fenomenología, nos dice Merleau-Ponty, «trata de dar una descripción directa de nuestra experiencia como es en sí, sin tomar en cuenta su origen psicológico ni la explicación causal que la científica, la historiadora y la socióloga son capaces de proveer¹²» (Merleau-Ponty 1945, p. VII). Por eso el *motto* fenomenológico de ‘regresar a las cosas mismas’. Sin embargo, este *motto* ha sido olvidado y obviado por ciertos fenomenólogos y fenomenólogas. De aquí que esta investigación se proponga poner como piedra angular el ir a las cosas mismas. (Ahora bien, defenderé la tesis de que una manera de garantizar el ir a las cosas mismas es recurriendo a ciertas propuestas de Wittgenstein, quien también tuvo esta preocupación por no hipostasiar ni especular, sino tan solo describir.) Este ir a las cosas mismas implica atender lo que «cae ante nuestros ojos y bajo nuestras manos¹³» (Drury 1973, p. 110), evitando tomar como absoluto y definitivo cualquier resultado incompleto y transitorio, pues la fenomenología no hipostasia ni explica, sino que describe y *aclara* (Mulligan 2012).

Hay que formular aquí, sin embargo, un posible interrogante a lo que se ha dicho. ¿La

¹² “C’est l’essai d’une description directe de notre expérience telle qu’elle est, et sans aucun égard à sa genèse psychologique et aux explications causales que le savant, l’historien ou le sociologue peuvent en fournir”.

¹³ El pasaje completo versa como sigue: “Considering the vast complexity of the matrix of nature, isn’t it certain tha

fenomenología realmente ha alcanzado su objetivo de ir a las cosas mismas o se ha vuelto una simple declaración de intenciones? El hecho de que se le acuse a la fenomenología trascendental de Husserl de ser, no solo metafísica, sino una metafísica platonista y esencialista (Mulligan 2012, p. 19) sería una muestra de que esta no ha logrado librarse de las hipótesis filosóficas y científicas que pretendía poner entre paréntesis. Es por esto que algunos fenomenólogos y fenomenólogas posteriores a Husserl objetaron la *epoché*, paso metodológico que inaugura la fenomenología y busca poner entre paréntesis la tesis de que el mundo es independiente de que se le perciba. Para Zahavi (2019), por ejemplo, no es obligatoria la *epoché* dentro de la fenomenología. Así mismo, Heidegger propone la destrucción de tradición como una manera más efectiva de neutralizar cualquier tesis filosófica o científica en la descripción que se hace de la experiencia con sentido.

Otro ejemplo de cómo la fenomenología no parece obedecer su *motto* investigativo es el uso excesivo, casi patológico, de toda una terminología especializada y técnica. Si es cierto que la fenomenología se preocupa por obviedades, trivialidades y evidencias (Husserl 1968, pp. 341-342; Mulligan 2012, pp. 34-39), ¿por qué recurre a todo un entramado conceptual que no refleja dicha obviedad, trivialidad y evidencia? *Noesis* y *noema*, *tético* y *no-tético*, *Dasein* y *ser-para-la-muerte*, *ser-en-sí* y *ser-para-sí*, *cuerpo-imagen* y *cuerpo-esquema*, todas estas son nociones fenomenológicas que buscan describir ‘las cosas mismas’, que son para la fenomenóloga triviales y evidentes. Sin embargo, necesario es reconocer que estas nociones no logran expresar ese carácter trivial que tienen los fenómenos que se están nombrando con ellas.

Por todo esto, propondré que el ‘regresar al terreno áspero’ de Wittgenstein (PU, § 107) es un llamamiento similar al fenomenológico de ir a las cosas mismas. Pero, a diferencia del llamamiento fenomenológico, el de Wittgenstein es expresamente un llamado en contra de cualquier jerga técnica que oculte toda obviedad o trivialidad. Es por esto que las propuestas conceptuales que Wittgenstein presenta desde ese terreno áspero, al cual nos exige volver, las encontramos más propicias y pertinentes al describir adecuadamente el sentido. Una conclusión inevitable de esta idea es el reconocer que dichas propuestas conceptuales deberían ser adoptadas por la fenomenología. Pero para entender todo esto es menester dirigir nuestra mirada ahora a los textos medulares de la filosofía de Wittgenstein, particularmente al *Tractatus*.

there is still much evidence, lying before our eyes and beneath our hands, which we have failed to notice as yet?”

2.3. Recapitulación II

Toda investigación puede delinearse de manera negativa, precisando de qué no tratará, o de manera positiva, diciendo en qué consistirá. En estos dos primeros capítulos, especialmente en el segundo, he procurado delinear mi investigación de ambas maneras, tanto negativa como positivamente. En cuanto a los rasgos negativos, dije que (1) *no* sostendré la tesis —la cual, por lo demás, no ha gozado de mucha dignidad histórica que digamos— de que Wittgenstein fue un fenomenólogo. (2) *No* propondré una investigación principalmente exegética. (3) *No* consideraré a Wittgenstein como un filósofo que tomó al lenguaje, ya sea el lógico o el cotidiano, como su exclusivo objeto de estudio. Así mismo, (4) *no* definiré a la fenomenología como una filosofía de la percepción o de la mente. Por lo que, (5) *no* optaré por el camino fácil de presentar un paralelo entre la filosofía de los colores de Wittgenstein y la filosofía de la percepción de las fenomenólogas, *ni* entre el solipsismo de Wittgenstein y la fenomenología del sí-mismo mínimo (*minimal self*) o de la conciencia intencional. Por último, (6) *tampoco* tomaré la obra de Wittgenstein y la obra de las fenomenólogas como depositarias de unas doctrinas o teorías filosóficas —i.e., como *canon*—.

En cuanto a los rasgos positivos, sostuve que esta investigación (1) *sí* interpretará la obra fenomenológica y la obra wittgensteiniana como testimonios de cómo se debe hacer filosofía —esto es, como *organon*—. De igual manera, (2) *sí* se propondrá seguir lo que he denominado el *espíritu wittgensteiniano* —i.e., el interés de llevar a cabo una filosofía elucidatoria y terapéutica, cuidadosa de los conceptos empleados, que ponga sobre la mesa semejanzas, diferencias y similitudes, en vez de postular tesis, hipótesis o especulaciones filosóficas—. Esta investigación, además, (3) *sí* mostrará que hay ciertos elementos en común o ‘parecidos de familia’ entre la fenomenología y Ludwig Wittgenstein. (4) *Sí* propondrá que estos parecidos de familia se deben a que ambos están preocupadas por el sentido y por concretizar un nuevo enfoque filosófico, distinto al tradicional. Tanto para la fenomenología como para Wittgenstein es necesaria una metodología filosófica novedosa que describa adecuadamente el sentido, que evite los sinsentidos que surgen por culpa de las pretensiones tradicionales de teorizar y explicar. Además, (5) *sí* buscará mostrar que esta preocupación por el sentido y por la descripción adecuada del sentido ha estado presente a lo largo de toda la vida intelectual de Wittgenstein, desde el *Tractatus* hasta *Sobre la certeza*, pasando por las *Investigaciones*. Ahora bien, esta investigación aceptará, a su vez, (6) que *sí* hay diferencias importantes —p. ej., conceptuales— entre Wittgenstein y la fenomenología. Aun así, (7) sostendrá

la tesis intelectualmente osada de que estas diferencias *sí* se pueden articular en un nuevo enfoque que retome lo mejor de ambas filosofías.

Así pues, la primera cara de mi tesis consiste en mostrar que Wittgenstein y la fenomenología están intentando esclarecer el sentido y están preocupados por cómo esclarecerlo correctamente. Esta primera cara la he caracterizado como la búsqueda de un 'Wittgenstein fenomenológico'. En cuanto a la segunda cara de la investigación, esta consistirá en mostrar que, dadas las diferencias metodológicas y estructurales que hay entre la fenomenología y Wittgenstein, es posible articular elementos de ambas metodologías dentro de un nuevo enfoque o metodología. A este nuevo enfoque lo he bautizado fenomenología wittgensteiniana. Con las expresiones de 'Wittgenstein fenomenológico' y fenomenología wittgensteiniana propongo, en resumen, que los elementos en común entre ambos enfoques son suficientes para leerlos conjuntamente, pero sus diferencias invitan a formular un nuevo enfoque o método filosófico, uno que recoja las observaciones de Wittgenstein y de la fenomenología.

III. WITTGENSTEIN Y UNA GRAMÁTICA ELUCIDATORIA

SI LA PREGUNTA ES, EN SÍ, ABSURDA Y EXIGE RESPUESTAS INNECESARIAS, TIENE A VECES TAMBIÉN LA DESVENTAJA —ADEMÁS DE LA VERGÜENZA DE QUIEN LA PLANTEA— DE QUE INDUCE, A QUIEN DESCUIDADAMENTE LA ESCUCHA, A DAR RESPUESTAS ABSURDAS Y A DAR EL IRRISORIO ESPECTÁCULO DE QUE UNO (COMO DECÍAN LOS ANTIGUOS) ORDEÑA EL CHIVO Y EL OTRO SOSTIENE DEBAJO UN COLADOR.
IMMANUEL KANT , *KRITIK DER REINEN VERNUNFT*, A58/B82-B83.

Ludwig Wittgenstein fue un filósofo que se caracterizó por su capacidad de autocrítica. Muchas de las ideas que él llegó a defender en algún momento de su vida fueron eventualmente cuestionadas por él mismo. Esto conllevó a que su filosofía cambiara progresivamente. Parte de la literatura especializada se ha dedicado a sistematizar esos cambios dividiendo la vida intelectual de Wittgenstein en periodos filosóficos. La división entre un primer y segundo Wittgenstein es la más extendida. Esta división busca enfatizar sus dos obras más importantes. El primer Wittgenstein estaría representado por el *Tractatus*, mientras que el segundo tiene como epítome a las *Investigaciones*, obra que recoge ideas casi opuestas a las presentadas en su primera obra.

Esta división, sin embargo, parece caer en la falacia del árbol de Van Helmont, en cuanto se propuso creyendo que ya era pública toda la producción escrita, o al menos la más importante, de Wittgenstein. Por eso empezó a ser cuestionada con la eventual publicación de los trabajos que tuvieron lugar entre la redacción de ambas obras. Así, se propuso una segunda división entre un Wittgenstein temprano, el del *Tractatus*; un Wittgenstein tardío, el de las *Investigaciones*, y un Wittgenstein intermedio, que recoge aquellas obras escritas entre el *Tractatus* y las *Investigaciones*. Esta propuesta de división resalta dos hechos. Primero, que Wittgenstein logró contemplar y elaborar algunas ideas filosóficas luego de publicado el *Tractatus* pero que abandonó cuando estaba trabajando de las *Investigaciones*. Y segundo, que las ideas plasmadas en las *Investigaciones* no surgieron *ex nihilo*, ni de un momento a otro, sino que fueron el resultado de un trabajo sesudo sobre las primeras propuestas de Wittgenstein y los retos que enfrentaba tales propuestas.

Una tercera propuesta de división la ofrece Danièle Moyal-Sharrock. Según esta filósofa, hay una primera etapa que comprende la redacción y publicación del *Tractatus Logico-Philosophicus*,

una segunda que va desde el *Tractatus* hasta la revisión y organización de los aforismos que formarán la primera parte de las *Investigaciones filosóficas* y una tercera que empieza en 1946 con la redacción de los aforismos que —según G. H. von Wright, P. M. S. Hacker y recientemente Moyal-Sharrock— errónea e injustificadamente fueron publicados como la parte II de las *Investigaciones* (Moyal-Sharrock 2004b, p. 1). Esta tercera etapa finaliza con la redacción de cada uno de los aforismos que aparecieron publicados eventualmente en *Observaciones sobre los colores* y *Sobre la Certeza* (los últimos aforismos de esta última obra fueron escritos por Wittgenstein dos días antes de morir).

Aunque estas dos últimas obras no recogen críticas en contra de ideas previamente presentadas por Wittgenstein —como sí lo hizo las *Investigaciones* en relación con el *Tractatus*—, *Observaciones sobre los colores*, pero ante todo *Sobre la Certeza*, expone nuevas y novedosas ideas que llevan la filosofía de Wittgenstein a un nuevo nivel. Así, mientras que en el *Tractatus* Wittgenstein familiariza a la lectora y al lector con conceptos como ‘retrato’, ‘decir’, ‘mostrar’, ‘elucidación’, etc., y con las *Investigaciones* hace lo mismo presentando conceptos como ‘juegos de lenguaje’, ‘parecidos de familia’, ‘lenguaje privado’ y demás, en *Sobre la certeza* replica este proceder por medio de los conceptos de ‘certeza’, ‘imagen de mundo’, ‘lecho del río’, ‘proposiciones bisagra’ y otros tantos más.

Dado que la segunda división —i.e., la división entre un Wittgenstein temprano, uno intermedio y otro tardío— y la tercera división —entre un primer, segundo y tercer Wittgenstein— no son incompatibles, autores como Hans-Johann Glock (2004, p. 65) proponen una cuarta división entre cuatro Wittgenstein. Esta división fusiona la segunda y tercera propuesta de división ya presentadas. Habría, entonces, un primer Wittgenstein, el del *Tractatus*, un segundo Wittgenstein, el del periodo intermedio, un tercer Wittgenstein, el de las *Investigaciones*, y un cuarto Wittgenstein, el de *Sobre la certeza*.

Respecto a estas múltiples propuestas de división, hay que reconocer que la producción filosófica de Wittgenstein no es ordenada ni sistemática. Parte de la labor de trabajar en este autor consiste, por lo tanto, en darle orden y unidad a dicha producción (Tomasini 2012, p. 15). Las propuestas de división procuran, en ese sentido, brindar orden y unidad a la filosofía de Wittgenstein. No obstante, la decisión de cuál de estas divisiones adoptar, cuál orden y unidad abrazar, depende de los intereses que uno persiga a la hora de abordar la producción de este autor. Dado mis intereses de construir un nuevo enfoque que recoja de manera sincrética

propuestas tanto de Wittgenstein como de la fenomenología, lo que me exige mirar cuáles son las semejanzas y diferencias exactas que hay entre ambas propuestas, la división de Glock es la que encuentro más adecuada.

Por un lado, es la que permite enfatizar las sutilezas y particularidades del pensamiento wittgensteiniano, no solo las que se encuentran plasmadas en el *Tractatus* y las *Investigaciones*. Y por el otro, induce a mirar con cuidado cómo cada periodo es producto de problemas que enfrentó Wittgenstein en periodos anteriores y cómo él buscaba solucionar dichos problemas, ya sea efectuando los menores cambios posibles a su filosofía o ya sea repensando todo desde una nueva perspectiva. Esta característica es, de hecho, una invitación a no ver los cuatro periodos como plenamente distinguibles entre uno y otro, algo que no logra captar ni la distinción en dos periodos ni las distinciones en tres periodos, pero tampoco lo hace, o no de manera plena, la división en cuatro periodos.

Por esto, me gustaría complementar la propuesta de Glock con la advertencia de que los cuatro Wittgenstein no tienen que describirse como cambios drásticos de una filosofía a otra, sino como manifestaciones (algunas sutiles, algunas no tanto) de *un único* pensamiento que se caracterizó por su plasticidad y dinamicidad. En las *Investigaciones* Wittgenstein sostiene que

se puede considerar nuestro lenguaje como una vieja ciudad: una maraña de callejuelas y plazas, de viejas y nuevas casas, y de casas con anexos de diversos periodos; y ello rodeado de un conjunto de nuevos suburbios con calles rectas y regulares, y con casas uniformes¹. (§ 18).

Encuentro esta analogía pertinente para entender no solo el lenguaje, sino también el pensamiento de Wittgenstein. Este empezó, ciertamente, con unas cuantas propuestas conceptuales, las cuales sufrieron algunos cambios posteriores, algunos superficiales y otros no tanto, a la vez que se presentaron nuevas propuestas que ampliaban y enriquecían las propuestas anteriores, o las complementaban o las corregían. Algunos de estos cambios implicaron tumbar desde sus bases — i.e., rechazar, abandonar— algunas propuestas previas. Aun así, lo común fue que las nuevas propuestas formaran un todo sincrético con la mayoría de las viejas propuestas. (Como ejemplo de cómo cohabitan las nuevas propuestas con algunas antiguas, obsérvese las similitudes que hay entre las posturas de Wittgenstein en TLP 6.51 y en *Sobre la certeza* ante el escepticismo.) Por ello, una división tajante entre una primera, segunda, tercera y cuarta filosofía sería artificial y no le

¹ „Unsere Sprache kann man ansehen als eine alte Stadt: Ein Gewinkel von Gäßchen und Plätzen, alten und neuen Häusern, und Häusern mit Zubauten aus verschiedenen Zeiten; und dies umgeben von einer Menge neuer Vororte mit geraden und regelmäßigen Straßen und mit einförmigen Häusern.“

haría justicia a la plasticidad y sincretismo de la filosofía de Wittgenstein.

El pensamiento de Wittgenstein, en ese sentido, tendría que analizarse en su totalidad, siempre atento a las sutilezas que lo caracterizan. Es por eso que en versiones anteriores de esta investigación pretendía incluir un análisis del *Tractatus* (con un anexo dedicado al periodo intermedio), de las *Investigaciones y Sobre la certeza*, para así abarcar con la mayor precisión posible el transcurrir intelectual de Wittgenstein. Desarrollar este ambicioso proyecto no fue posible, por lo que tuve que contentarme con una exploración tentativa y sucinta de las *Investigaciones y Sobre la certeza* en el epílogo, el cual debe leerse como una mera hoja de ruta para futuras investigaciones. Este capítulo, por su parte, está dedicado a un estudio del *Tractatus* y del periodo intermedio, mostrando cómo este último es producto directo del primero, es decir, es un conjunto de arreglos y ampliaciones al diseño principal de la ciudad que Wittgenstein construyó en su primera y única obra publicada en vida.

3.1. *Tractatus*: filosofía como elucidación

No creo errar al sostener que el *Tractatus Logico-Philosophicus* es la obra más *difícil* de Wittgenstein. Las razones de esta dificultad se podrían comparar con las capas de una cebolla, si no fuera porque esta analogía no recoge el hecho de que cada nueva dificultad presente en el *Tractatus* es más difícil de solventar que la anterior. Por esto, prefiero la imagen geológica de las capas del suelo, donde cada capa es más sólida y gruesa que la anterior, por lo que los vericuetos más profundos son al mismo tiempo los más difíciles de remover y solucionar.

Reformulando y complementando un poco la propuesta de Cardona (2001), quien se propone, entre otras cosas, explicar «por qué razón el *Tractatus* resulta especialmente difícil» (p. 35), habría que resaltar que esta obra de Wittgenstein implica seis dificultades principales, de las cuales hablaré superficialmente por mor de la brevedad. La primera dificultad, ‘externa’ a la obra misma, radica en que muchas de las ideas ahí expuestas son luego matizadas o rechazadas por su autor, lo que exige contrastar las ideas que abandona y cuáles no, así como mirar qué razones hay a favor o en contra de las ideas que abandona, incluso de las ideas que sigue sosteniendo. La segunda dificultad, también ‘externa’, está en las múltiples traducciones y ediciones que existen en la obra. En español disponemos, por ejemplo, de las traducciones de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguerra, la de Luis M. Valdés, la de Alejandro Tomasini y la de Jesús Padilla Gálvez. Esto demuestra que no ha sido fácil conservar el sentido que Wittgenstein le dio a las expresiones que usó.

Una tercera dificultad estaría en la pluralidad de temas que aborda el *Tractatus*, que según Max Black (1964) son noventa (¡90!), lo que complica hacerse de una visión perspicua y holista de todo el libro, visión necesaria para una adecuada comprensión de este. El libro es difícil, cuarto, por su ‘jerga técnica y especializada’. Aunque Wittgenstein no recurre a neologismos, como sí lo hacen las y los fenomenólogos, y usa términos coloquiales que se pueden escuchar en cualquier conversación de cafetería, estos tienen un carácter técnico o filosófico que no ha resultado fácil de precisar en muchos casos. Una quinta capa de dificultad, relacionada con la anterior, está en la estructura confusa y el formalismo del libro, que demanda «o bien una exigente formación previa [en las filosofías de Frege y Russell], o bien una concentración agotadora» (Cardona 2001, p. 37).

La sexta dificultad, la más difícil de todas, que presenta el *Tractatus* —dificultad que explicaría por qué, para Wittgenstein, Frege no logró entender su obra— radica en que le exige al lector un *cambio de actitud*. Este cambio de actitud conlleva no leer al *Tractatus* como un manual (*Lerhbuch*), esto es, como un libro que presenta una teoría filosófica o una doctrina o método. (Entendiendo ‘método’ como una colección de pasos a seguir en filosofía.) Ciertamente, la proliferación de este tipo de lecturas atestigua qué tan difícil es el cambio de actitud que el *Tractatus* solicita (Cardona 2011, p. 57). Con precisión, ¿en qué consiste este cambio? Primero, en entender los aforismos del *Tractatus* como *elucidaciones* y no como proposiciones, y segundo, en reconocer que son sinsentidos (*Unsinn*). Como sugiere Cardona,

de alguna manera los dos puntos están relacionados, pues aquel que ... entiende [las elucidaciones,] y admite de antemano lo que significa tener sentido en el marco [del *Tractatus*,] debe ... admitir que si tales expresiones carecen de sentido no pueden ser, entonces, proposiciones. (2001, p. 41)

Es por esto que aquí me referiré al contenido del *Tractatus* como un conjunto de enunciados, sentencias o aforismos, mas no de proposiciones.

Este cambio de actitud que resalta Cardona (2011) podría compararse con la *epojé* del método fenomenológico de Husserl. Como ya sugerí en otras ocasiones (p. ej., Villamil 2018), la *epojé*, primer paso del método fenomenológico para regresar a las cosas mismas, no puede ser entendida como un intento de duda. Por más que la noción de *epojé* la tome Husserl del escepticismo antiguo, ‘poner entre paréntesis’ o suspender la tesis de que el mundo es independiente de la experiencia que se tiene de él no significa que se ha develado como igualmente válida su antítesis, es decir, que es igualmente factible y válida la tesis de que el mundo no sea independiente de la experiencia que se tiene de él. La *epojé* es, más bien, un cambio de actitud que consiste en dejar de dar por sentado aquello que damos por sentado cuando estamos desarrollándonos en nuestra

vida cotidiana o cuando estamos haciendo ciencia. Este cambio de actitud permite, según Husserl, describir los fenómenos tal como ellos se dan, interrogar y explorar con rigurosidad la experiencia que tenemos del mundo, para develar así su estructura y dinámicas. Es en este sentido que Merleau-Ponty (1945, p. XVI) sostiene que «la verdadera filosofía es volver a aprender a ver el mundo²», lo cual recuerda al ‘ver correctamente al mundo’ de Wittgenstein (TLP 6.54).

La comparación entre *epojé* husserliana y cambio de actitud tractatusiano no debe, sin embargo, sobredimensionarse. Aunque el *Tractatus* y la fenomenología exigen un cambio de actitud, hay ciertas diferencias que imposibilitan equipararlas plenamente. Por ejemplo, la *epojé* implica ingresar en una actitud donde se suspende la actitud natural, mientras que el cambio de actitud tractatusiano implica concebir las oraciones del *Tractatus* —y de la filosofía en general— como elucidaciones, no como proposiciones *sensu stricto*. Pese a ello, la comparación tiene su mérito, en especial si se reconoce que tanto la *epojé* como el cambio de actitud tractatusiano buscan garantizar un acceso correcto al mundo. Se podría pensar que esto no es así, pues la *epojé* se lleva a cabo cuando se va a hacer un estudio fenomenológico de la realidad y su relación con el sujeto que experimenta dicha realidad, mientras que el cambio de actitud tractatusiano se lleva a cabo cuando se busca entender el contenido del *Tractatus* o la propuesta filosófica de Wittgenstein. No obstante, Wittgenstein mismo sostiene, como ya anuncié, que la recomendación de entender sus oraciones como elucidaciones obedece a que la lectora «tiene que superar estas proposiciones y entonces *ve el mundo correctamente*» (6.54; énfasis mío). Para una adecuada comprensión del cambio de actitud que pide el *Tractatus* hay que retrotraernos, por lo tanto, a la noción de elucidación. (En la sección 4.3 propondré, a partir de la caracterización que haré en este capítulo de la elucidación, que la fenomenología wittgensteiniana es una fenomenología declaradamente elucidatoria.)

Pero antes de abordar la noción de elucidación precisaré que el estudio del cambio de actitud tractatusiano implica centrarse en cómo está haciendo filosofía Wittgenstein. Esto conlleva obviar o abordar solo de manera instrumental temas como las funciones de verdad, la forma general de la proposición, la identidad en lógica, la concepción del número, la probabilidad, el espacio lógico, las constantes lógicas, etc. Si aceptamos la lectura de Tomasini (2019), aunque tenemos razones para no hacerlo, estos temas están enmarcados en el proyecto analítico de determinar las características que tiene el lenguaje ideal —absolutamente ideal, más ideal que el abordado por

² “La vraie philosophie est de rapprendre à voir le monde”.

Russell— que Wittgenstein está concretizando en el *Tractatus*³. Ahora, estas supuestas reflexiones sobre el lenguaje ideal, junto a las demás reflexiones sobre temas vinculados al lenguaje ideal, son las que han sido entendidas como reflexiones doctrinales, como tesis postuladas y defendidas en el *Tractatus*.

Sin embargo, esta sería una lectura errada del contenido del libro. Contrario a lo que sostiene Pears (1988), para quien existe una teoría filosófica en la primera obra de Wittgenstein —situación que solo viene a cambiar con sus obras póstumas—, las proposiciones del *Tractatus* no esbozan tesis ni doctrinas, sino elucidaciones. (Ya desde el *Tractatus* habría, por lo tanto, un afán por una filosofía anti-teorética.) Ciertamente, habría dos tipos de elucidaciones, las que hablan sobre qué debe hacer la filosofía —i.e., qué hace a la filosofía filosofía— y las que hablan de otros temas, ya sea de los números, de las tablas de verdad o de los hechos. Las elucidaciones del segundo tipo son las que son relegadas a un segundo plano cuando lo que se busca es determinar la manera como Wittgenstein hacía filosofía. Las elucidaciones del primer tipo son las que me interesan aquí y las que llamaré *metodológicas*, pues más que hablar de un objeto específico de estudio (p. ej., el mundo o el lenguaje lógico ideal), hablan sobre cómo se debe esclarecer las proposiciones que versan sobre dichos objetos, consistiendo en esto la labor filosófica según Wittgenstein. Y estas me interesan porque es ahí donde encuentro el más interesante y enriquecedor punto de encuentro con la fenomenología.

Una virtud que tiene esta lectura metodológica está en que escapa al problema de tomar los textos filosóficos de Wittgenstein como textos con tesis filosóficas, como textos doctrinales. Mientras que toda lectura que no se centre en el ‘método’ o enfoque corre el riesgo de tomar las ideas de Wittgenstein como tesis filosóficas, la lectura metodológica evita dicho riesgo, pues precisamente pone el énfasis sobre el carácter no teorético de su filosofía. Además de ello, la lectura metodológica no implica ni aceptar ni contradecir ni presentar como falsas ciertas interpretaciones recurrentes y relativamente aceptadas entre los expertos en el pensamiento de Wittgenstein. Es posible suspender el juicio, por ejemplo, respecto a si Wittgenstein estaba o no comprometido con el proyecto fregeano-russelliano de estudiar el simbolismo. Sucede lo mismo con la opinión russelliana presente en la introducción al *Tractatus* de que Wittgenstein estaba preocupado por el problema lógico del lenguaje, i.e., el problema de la relación entre una

³ „Er muss diese Sätze überwinden, dann sieht er die Welt richtig.“

⁴ Véase, sin embargo, Ramsey (1923) donde se propone que en el *Tractatus* se está abordando el lenguaje cotidiano (*ordinary language*), no un lenguaje ideal o lógicamente perfecto. Al parecer, Wittgenstein estaba de acuerdo

proposición y un hecho del mundo, y no tanto por el problema psicológico, el problema epistemológico o el problema ‘científico’. (Una pregunta interesante pero que no podré abordar aquí es por el lugar de la fenomenología dentro de la taxonomía que Russell propone. ¿La fenomenología es psicología, epistemología, una ciencia empírica o una ciencia lógica?)

A pesar de esto, la lectura metodológica sí implica poner el énfasis en otra parte. Por ejemplo, y contrario al proceder de los miembros del círculo de Viena, implica reconocer que el *Tractatus* no es un libro principalmente de lógica. Siguiendo a Tomasini (2012 p. 103-106), el *Tractatus* no es solo una obra sobre filosofía del lenguaje (en la primera acepción del término antes señalada), como pretende Ishiguro (1974). Es también —y sobre todo, diría Fogelin (1980)— un libro sobre ‘metafísica’ y ‘ontología’, en el sentido que presenta un acercamiento al mundo y no solo al lenguaje. Pero es además —y sobre todo, diría yo— un libro filosófico sobre la labor filosófica, tal como buscaré persuadir a mi lectora y a mi lector de ello.

Ahora, esta posibilidad de cambiar el énfasis en la lectura del *Tractatus* muestra su carácter hiper- o metatextual. Cada lector puede ‘elegir’ qué camino recorrer a través del libro. Esto, sea dicho de paso, también sucede con las *Investigaciones*, e incluso con *Sobre la certeza*. Dado que el conjunto de aforismos y proposiciones de cada obra forma múltiples, intrincadas y entrelazadas redes temáticas (De Mul 2008; Read 2021), cada obra puede ser leída de múltiples maneras. Mientras que una lectora enfatizará unas ideas o propuestas, otra lectora o lector enfatizará otras. Mientras que alguna lectora empezará desde el aforismo o el enunciado uno, otra lectora empezará desde la mitad del libro que está estudiando, mientras que una tercera empezará por el final. Y mientras una lectora enfrentará ciertas dificultades, problemas y embates interpretativos, otra lectora disolverá dichas dificultades, problemas y embates desde el primer momento, aunque posiblemente enfrentará otros. Todo esto hace de los textos de Wittgenstein fuentes inagotables de reflexión filosófica.

Naturalmente, todo esto aplica al *Tractatus*. Este no es el lugar para replicar el trabajo de expertos como M. Black, quien en su libro de 1964 logró ofrecer una reconstrucción cabal de este corto libro de Wittgenstein, analizando y comentando uno a uno sus enunciados o aforismos. Me permitiré presentar, en cambio, un acercamiento centrado en la concepción de filosofía y de labor filosófica presente en el *Tractatus*, acercamiento que me ha dado por denominar *metodológico* y que toma a la elucidación como su elemento medular. Para ello, empezaré abordando lo que

en este punto con Ramsey

Wittgenstein dice sobre el sentido (*Sinn*), los sinsentidos (*Unsinn*) y sobre aquello que carece de sentido (*sinnlos*).

3.1.1. Sentido

Para entender la concepción tractatusiana de sentido primero hay que hablar, aunque sea de manera instrumental, de los hechos (*Tatsachen*) y los retratos, imágenes o figuras (*Bilder*). El estatus teórico de las reflexiones de Wittgenstein en torno al mundo, a los objetos y a los hechos ha sido objeto de variopintas discusiones. Simplemente para mencionar un ejemplo, hay una discusión que se centra en si hay o no una ontología *sensu stricto* en el *Tractatus*. Mientras que algunos consideran que las primeras 49 proposiciones del *Tractatus* sí configuran una teoría filosófica acerca del mundo y sus entes, otros defienden una lectura más modesta.

Según esta última lectura, no se debería hablar de una ontología tractatusiana, pues Wittgenstein no está construyendo una teoría filosófica. Él está presentando, más bien, una ‘ontología’ (el énfasis está en las comillas). Esta ‘ontología’ se puede entender de dos maneras, como un conjunto de lineamientos generales que cualquier ontología debería seguir o como el conjunto de compromisos ontológicos (*à la Quine*) que tiene la filosofía tractatusiana. (Ambas interpretaciones son acordes al hecho de que Wittgenstein nunca precisó de qué tipo de objetos y hechos estaba hablando en el *Tractatus*.)

Una segunda discusión se da dentro de los defensores de la primera lectura. Ahora se trata de determinar la clase de ontología que estaría proponiendo Wittgenstein en el *Tractatus*. Mientras Pears (1987, pp. 28-29) afirma que Wittgenstein estaría defendiendo un ‘realismo acrítico’ —donde la estructura última de la realidad es independiente de las hablantes y sus capacidades, entre ellas la de usar el lenguaje—, Hacker (1986) interpreta el *Tractatus* como una obra metafísica que presenta un «idealismo trascendental acoplado a un realismo empírico⁵» (p. 63). Russell, por su parte, sostuvo en su introducción al *Tractatus* que los objetos tractatusianos no se conocen empíricamente. Son, dirá él, *como* los electrones de la física, objetos teóricos lógicamente necesarios para la ‘teoría’ que está proponiendo Wittgenstein.

No hay tiempo para abordar las discusiones que cada una de estas propuestas abrió. Por lo demás, no me interesa tomar partido por ninguna de estas propuestas, pues cualquier postura que adopte estará fundada ante todo en especulaciones. (Esta es una de las razones por las que

⁵ “Transcendental idealism coupled with empirical realism.”

considero errada desde su concepción la estrategia de los Hintikka de relacionar la fenomenología con el *Tractatus* por medio de la ontología; véase la sección 1.2.2.) Por ello me dispengo de presentar una lectura crítica de cada una de estas propuestas. Me limitaré, por el contrario, a reconstruir lo que Wittgenstein indica.

Lo primero que él señala es el carácter factual del mundo (*Welt*; TLP 1). Aunque para Wittgenstein los objetos son la substancia del mundo (2.021), el mundo se divide realmente en hechos (1.2), tanto simples (*Sachverhalte*) como complejos (*Tatsachen*; es decir, hechos compuestos de hechos), en cuanto el mundo es la totalidad de los hechos⁶ (1.1). Si se omite 2.063, donde Wittgenstein sostiene que «la realidad total es el mundo⁷», la realidad o *Wirklichkeit* sería, por su parte, la suma de dos conjuntos, el de los hechos —i.e., el conjunto de los estados de cosas o *Sachlage* que se dan— y el de los estados de cosas que no se dan pero que es lógicamente posible que se den. (Si no se omite el aforismo en cuestión, tenemos que reconocer que las nociones de realidad y mundo son ambiguas dentro del *Tractatus* o señalar con José Zalabardo que lo posible se construye en términos de lo que se da, de lo actual, por lo que la realidad no agrega nada a la ontología que presenta el mundo; 2015 pp. 134-135.)

Para entender por qué el mundo es la totalidad de los hechos y no de las cosas *supongamos* que las cosas (*Dinge*) u objetos (*Gegenstände*) de los que habla Wittgenstein son los leptones, quarks, bosones gauge y bosones escalar de la física. Mejor aún, por mor de la sencillez, supongamos que son los objetos de la experiencia cotidiana, casas, balones, escritorios, etc. Ahora imaginemos que logramos enumerar y enlistar todos los objetos que hay en el mundo. Enumeramos todos los libros, todos los camiones, sillas, utensilios de cocina, etc. Esta lista no contaría, sin embargo, como una descripción del mundo, pues el mundo no es solo una sumatoria de objetos. Y el mundo no es la sumatoria de todos los objetos porque los objetos están relacionados entre sí, y hay que dar cuenta de dichas relaciones a la hora de describir el mundo. En ese sentido, los hechos, y no los objetos, son los elementos últimos del análisis tractatusiano.

Que los objetos estén relacionados es precisamente lo que hace que ellos formen hechos (2.01). Es oportuno reparar que, para Wittgenstein, a toda cosa le es esencial, primero, no ser un hecho y, segundo, tener la posibilidad de formar parte de hechos (2.011). En cuanto a lo primero, los objetos, a diferencia de los hechos, son irreducibles e inanalizables (2.02 y 2.021). Si un objeto

⁶ Véase Husserl (HUA XX-XXI, II/1) donde se presenta una idea similar. Para Husserl hay significados complejos constituidos de significados simples, los cuales deben existir para que no haya un regreso al infinito. Véase, al respecto, Padilla (2015).

se puede dividir en partes, entonces estamos en presencia de un hecho, no de un objeto. En cuanto a lo segundo, Wittgenstein dirá que «así como no podemos en absoluto pensar objetos espaciales fuera del espacio ni objetos temporales fuera del tiempo, así tampoco podemos pensar *ningún* objeto sin la posibilidad de integrarse con otros [objetos⁸]» (2.0121).

Wittgenstein denominará a la posibilidad que tiene el objeto de formar parte de hechos *la forma del objeto* (*Form des Gegenstandes*; 2.0141). Cada objeto tiene su forma, es decir, cada objeto tiene un conjunto de posibilidades lógicas de combinación con otros objetos. Piénsese que un libro puede estar sobre un escritorio, al lado de un florero, dentro de un armario, pero no puede ocupar simultáneamente el mismo espacio que está ocupando el escritorio, el florero o el armario. Pero así como está la forma del objeto, está la *forma del hecho* (2.033), la cual consiste en la posibilidad de que el hecho tenga tal o cual estructura. La estructura del hecho será, por su parte, la manera como se conectan o relacionan los objetos dentro de un hecho (2.032).

Ahora, Wittgenstein sentencia que «nosotros nos hacemos retratos [*Bilder*] de los hechos⁹» (2.1). Estos retratos o figuras presentan (*vorstell*) los estados de cosas (2.11). El énfasis aquí, según considero, debería estar puesto en ‘nosotros’. Los retratos de los hechos no andan sueltos por el mundo ni están en un tercer reino *à la* Platón y su mundo de las ideas. Somos nosotros, seres cognitivos con habilidades perceptuales, mentales, lingüísticas pero sobre todo lógicas, quienes nos formamos retratos de los hechos. Esta idea es importante para mi investigación, pues conlleva reconocer que las relaciones entre el lenguaje y el mundo son relaciones que se entablan por medio de un sujeto lógico o lingüístico. Sin un sujeto lógico que tenga la posibilidad de formarse retratos de los hechos, no habría retratos, por lo que tampoco habría relaciones entre hechos y retratos.

Al respecto, cabe retomar la identificación que hace Wittgenstein entre lo pensable y lo decible. Tanto las proposiciones del lenguaje como los pensamientos son retratos para Wittgenstein (3 y 4.01). Por eso, aquello que se puede pensar es lo mismo que aquello que se puede decir, en el sentido de que lo pensable y lo decible tienen la misma estructura lógica, aunque —como afirmaré en lo que sigue— los elementos de las proposiciones no son de la misma naturaleza que los elementos de los pensamientos. No se puede pensar ni hablar ilógicamente

⁷ „Die gesamte Wirklichkeit ist die Welt.“

⁸ „Wie wir uns räumliche Gegenstände überhaupt nicht außerhalb des Raumes, zeitliche nicht außerhalb der Zeit denken können, so können wir uns *keinen* Gegenstand außerhalb der Möglichkeit seiner Verbindung mit anderen denken.“

⁹ „Wir machen uns Bilder der Tatsachen.“

(3.03, 3.031 y 5.4731). De hecho, no podemos ni imaginar cómo sería pensar ilógicamente. En ese sentido, lo que Wittgenstein dice sobre la proposición como retrato aplica también al pensamiento (*Gedanke*), el cual Wittgenstein llama el retrato lógico (*logische Bild*) del hecho retratado (3). Por lo demás, para Wittgenstein, «en una proposición un pensamiento se expresa en forma perceptible por los sentidos¹⁰» (3.1), por lo que el pensamiento y la proposición tienen una relación íntima. Hablamos y pensamos de manera lógica.

El paralelismo entre lo pensable y lo decible no apunta a ninguna forma de psicologismo donde la relación entre el pensamiento y la realidad está garantizada por procesos psicológicos empíricamente analizables (Hutto 2004, p. 32). Las relaciones son lógicas, no empíricas. Tampoco apunta a la tesis de que pensar es sinónimo de tener soliloquios internos. Si el campesino sale por la mañana a trabajar la tierra, mira al cielo, lo ve nublado y piensa que pronto va a llover, no significa que obligatoriamente él se dijo a sí mismo “pronto va a llover”. (De hecho, Wittgenstein expresamente sostiene, en una carta a Russell fechada el 19 de agosto de 1919, que los pensamientos no constan de palabras; RKM, pp. 98-99.) Sin embargo, el pensamiento del campesino, que pudo ser alingüístico en ese sentido, fue lógico, ya que tiene una estructura lógica, la misma que las proposiciones. Por lo mismo, es un pensamiento que obedeció a las leyes lógicas, las mismas leyes lógicas que obedece la proposición lingüística “pronto va a llover” o cualquier otro retrato de los hechos del mundo. Esto significa que cualquier análisis de ese pensamiento puede hacerse en términos lógicos, como si estuviéramos analizando la proposición verbalizada o escrita “pronto va a llover”.

Para Wittgenstein, el retrato, ya sea una proposición lingüística o un pensamiento, es un hecho (2.141) y un modelo de otro hecho. (Una pregunta que quedará abierta es si es posible un retrato de otro retrato, dado que los retratos también son hechos.) «El retrato es», dirá Wittgenstein, «un modelo de la realidad¹¹» (2.12). Es un modelo tan exacto que hay una relación uno a uno entre los elementos del retrato y los objetos del hecho retratado (2.13). La manera como se conectan los elementos del retrato está, además, coordinada con la manera como se conectan los objetos del hecho retratado (Ramsey 1923, p. 466).

Esa manera como se conectan los elementos del retrato se denomina *la estructura del retrato*, mientras que la posibilidad que tiene el retrato de tener una estructura la denomina Wittgenstein *la forma pictórica (Form der Abbildung)* del retrato (2.15 y 2.151). (Si la forma pictórica es una

¹⁰ „Im Satz drückt sich der Gedanke sinnlich wahrnehmbar aus.“

forma lógica o *logische Form*, se estaría hablando de un retrato lógico, es decir, de un pensamiento; 2.18.) Hay, por tanto, relaciones isomórficas entre el lenguaje (los retratos) y el mundo (los hechos) dada la forma pictórica (2.2). Es gracias a esta forma pictórica que el retrato está vinculado con el hecho retratado, ya que estarían compartiendo la misma estructura (2.17). De hecho, esto es parte fundamental del retrato. Sin esta relación pictórica el retrato no sería retrato (2.1513).

Tenemos, entonces, que el mundo está conformado de hechos, no de objetos, y que los pensamientos y proposiciones son retratos de esos hechos debido a que tanto los hechos como los retratos comparten la misma forma lógica. Esto es, retratos y hechos tienen el mismo número de elementos que están relacionando de igual manera. Ahora, se podría llegar a pensar que la idea del lenguaje como retrato del mundo no es tan innovadora como se pudo llegar a creer en su momento. Ya Hertz tenía una concepción similar cuando sostuvo que nosotros, para poder inferir eventos futuros de los pasados, primero nos hacemos de imágenes (*Scheinbilder*) o símbolos (*Symbole*) de los objetos externos (1894, pp. 1-2). Otro tanto se puede declarar de Gottlob Frege y Bertrand Russell, quienes también habrían defendido una concepción tal del lenguaje, aunque de manera tácita. De hecho, si se quisiera, la idea del lenguaje como retrato de la realidad podría remontarse hasta la modernidad, con la concepción del conocimiento como representación. A fin de cuentas, la idea del lenguaje como retrato es heredera directa del representacionalismo. No obstante, en el *Tractatus* no habría un representacionalismo rampante. Veamos por qué.

Supongamos que un libro sobre un escritorio es un hecho tractatusiano. Un retrato de ese hecho sería la proposición o el pensamiento “un libro está sobre un escritorio”. Otras alternativas son:

– aRb (propuesta inspirada en Wittgenstein, donde a = un libro, b = escritorio y R = estar sobre);

– Ra,b (propuesta similar a la anterior pero que sigue las normas actuales de simbolización);

– $\exists x (Lx \wedge (\exists y) (My) \wedge Ry)$ (donde L = ser un libro, M = ser un escritorio y R = estar sobre).

Como se puede ver, tanto el hecho como su retrato tienen la misma estructura y los mismos elementos (aunque, como vimos, la naturaleza de los elementos es distinta). Pero ese retrato no existía desde siempre, no es un fenómeno atemporal ni eterno. Somos nosotros, más bien, quienes *nos hacemos* de ese retrato. Dice Wittgenstein en 4.01 que «una proposición es un

¹¹ „Das Bild ist ein Modell der Wirklichkeit.“

modelo de la realidad *tal como nosotros* la pensamos¹²» (énfasis mío). Así, pensar retratos y juzgar proposiciones serían actividades, maneras de actuar (Hutto 2004, p. 31-33). El retrato, por su parte, sería el producto o resultado que se concreta en esas actividades. No somos, por lo tanto, agentes pasivos en la relación pictórica entre los hechos y los retratos. Tenemos, en cambio, un papel activo, dado que juzgar y pensar son actividades que nosotros llevamos a cabo (Hutto 2004, p. 33).

En consonancia con esto, Daniel Hutto advierte que las posibilidades lógicas de combinación de los elementos de un retrato no son, para Wittgenstein, entidades independientes. No hay en el *Tractatus* una *reificación* de dichas posibilidades lógicas. (Por eso Wittgenstein no puede ser señalado de cometer la falacia del médico de Molière.) Ellas no conforman ni ocupan un reino ontológico en sí (2004, p. 34). Más bien, es en la concreción específica de los retratos, en su ‘uso’, donde se revelan y tienen lugar dichas posibilidades lógicas.

Dice Wittgenstein que «para reconocer el símbolo [i.e., el significado] en el signo [i.e., el elemento del retrato] se debe tomar en cuenta cómo se le usa en forma significativa¹³» (TLP 3.326). Como bien reconoce Conant (2001, p. 40), para Wittgenstein no es posible identificar la categoría lógica de un elemento de algún retrato si no se recurre al contexto donde ese elemento está combinado con otros elementos de manera legítima. En otros términos, las posibilidades de combinación de los elementos de un retrato no se pueden conocer sin antes ver cómo están siendo articulados esos elementos dentro de los retratos.

Que la lógica no configure un reino ontológico independiente no implica, empero, que la lógica sea empírica. Más bien, es en las relaciones concretas entre el retrato y el hecho donde se *manifiesta* la dimensión lógica. (Es por esto que el sentido de la proposición, para Wittgenstein, no depende de que sea afirmada la proposición; TLP 4.0664.) Solo formando los retratos es como sus estructuras lógicas y sus formas pictóricas se materializan, por expresarlo de alguna manera. Es por esto que Wittgenstein relaciona la proposición con el experimento. «En una proposición, a la manera de un experimento, por así decirlo, se construye una situación¹⁴» (TLP 4.031). Como muy bien reconoció Hutto,

en el proceso de experimentar, lo que funciona y lo que no —lo que tiene sentido y lo que no— se manifiesta. No tenemos otro medio para determinar esto [i.e., cuáles proposiciones tienen sentido

¹² „Der Satz ist ein Modell der Wirklichkeit, so wie wir sie uns denken.“

¹³ „Um das Symbol am Zeichen zu erkennen, muss man auf den sinnvollen Gebrauch achten.“

¹⁴ „Im Satz wird gleichsam eine Sachlage probeweise zusammengestellt.“

y cuáles no] Leído de esta manera, es transparente que, desde el mero inicio, él [Wittgenstein] ve el juicio, no como algo estático, sino como una *actividad*¹⁵. (Hutto 2004, p. 35)

Además de todo esto, y dado que somos nosotros quienes nos hacemos retratos de los hechos, podemos sostener que el retrato es un hecho que produce sentido (*making sense*) para nosotros, no solo representa o describe un hecho. La proposición “el martillo está en la caja de herramientas” nos dice algo del mundo, nos es significativa. «Pertenece a la esencia de la proposición», dice Wittgenstein en 4.027, «el que pueda comunicarnos un *nuevo* sentido¹⁶». Wittgenstein era muy consciente de este rasgo de los retratos, ya que reconoce además que «la proposición es un retrato de la realidad, pues yo conozco la situación que representa si comprendo la proposición. Y comprendo la proposición sin que su sentido me haya sido explicado¹⁷» (4.021).

Sin embargo, ¿qué pasa cuando los retratos que nos hacemos de la realidad no se adecuan a ella? Al respecto, Wittgenstein indica que «un retrato concuerda con la realidad o no; es correcto o incorrecto, verdadero o falso¹⁸» (2.21). Ahora, «es en la concordancia o no concordancia de su sentido con la realidad que consiste su verdad o falsedad¹⁹» (2.222). Tomadas en conjunto, estas dos sentencias tienen varias implicaciones, entre ellas que un retrato tiene sentido aunque sea un retrato falso.

Piénsese en la proposición “la luna es de queso” o en la proposición “el Monte Everest está ubicado en Montevideo, Uruguay”. Ambas proposiciones son retratos de hechos que no tienen lugar en nuestro mundo, por lo que son retratos falsos. Pero son retratos con sentido, los podemos comprender, pues su forma pictórica es igual a la forma de un posible hecho del mundo. Las proposiciones no hablan de objetos o propiedades lógicamente imposibles ni presentan combinaciones de objetos que no pueden darse. Esto es, no hay una razón lógica para enunciar que es imposible que la luna sea de queso o que el Monte Everest se ubica en Montevideo. (Tal vez sí haya razones físicas o geográficas, mas no razones lógicas.) No obstante, que sean lógicamente posibles los hechos retratados en ambos retratos no significa que en efecto hayan

¹⁵ “In the process of experimenting, what works and what does not - what makes sense and what does not - is made manifest. We have no other means of determining this. ... Read in this light, it is transparent that from the very beginning he regarded judgement not as something static, but as an *activity*.”

¹⁶ „Es liegt im Wesen des Satzes, dass er uns einen *neuen* Sinn mitteilen kann.“

¹⁷ „Der Satz ist ein Bild der Wirklichkeit: Denn ich kenne die von ihm dargestellte Sachlage, wenn ich den Satz verstehe. Und den Satz verstehe ich, ohne dass mir sein Sinn erklärt wurde.“

¹⁸ „Das Bild stimmt mit der Wirklichkeit überein oder nicht; es ist richtig oder unrichtig, wahr oder falsch.“

¹⁹ „In der Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung seines Sinnes mit der Wirklichkeit, besteht seine Wahrheit oder Falschheit.“

hechos como los descritos en dichos retratos. Solo significa que los retratos no son sinsentidos. Así pues, «la cuestión del sentido precede a la cuestión del valor de verdad. Para que una proposición pueda ser verdadera o falsa, es necesario ante todo que tenga un sentido» (Botero 2001a, p. 21). *Sensu contrario*, no es factible que una proposición sea verdadera o falsa cuando es absurda.

Pero, entonces, ¿cuándo un retrato no tiene sentido? Para responder esta pregunta, hay que precisar que en el *Tractatus* se describen tres tipos de enunciados (Tomasini 2012, pp. 218-219). Están, primero, los enunciados con sentido, las proposiciones en sentido estricto. De estos enunciados son de los que hemos venido hablando. Una característica fundamental de las proposiciones con sentido es que describen hechos del mundo (4.023). De esta manera, «el único lenguaje que posee legitimidad para hablar del mundo es el lenguaje descriptivo de las ciencias naturales» (Botero 2001a, p. 21). (De hecho, para Wittgenstein «la totalidad de las proposiciones verdaderas es la ciencia natural completa (o la totalidad de las ciencias naturales²⁰)»; TLP 4.11. Dado que en la vida cotidiana proferimos muchas proposiciones verdaderas, podemos suponer que Wittgenstein está hablando aquí de las verdades sobre hechos atómicos, por lo que las verdades cotidianas deben ser analizables en términos de verdades atómicas, es decir, científicas.) A diferencia de los enunciados de la ética, de la religión, de la matemática, de la lógica, de la filosofía, de la metafísica, etc., las proposiciones de las ciencias naturales son las que describen estados de cosas de la realidad (González-Castán 2014, p. 20).

El segundo tipo de enunciados son los que carecen de sentido (*sinnlos*). Estos no se deben confundir con los sinsentidos o absurdos. Los enunciados carentes de sentido son enunciados que no retratan ningún hecho, pero que muestran rasgos particulares de los simbolismos que usamos para retratar hechos. Aquí se encuentran los enunciados matemáticos, pero también los enunciados de la lógica, es decir, las tautologías y contradicciones (TLP 6.1). ¿Por qué las tautologías y las contradicciones carecen de sentido? Hay que recordar que el sentido no tiene que ver con que una proposición sea, *de facto*, verdadera o falsa, sino con la posibilidad de que el retrato sea verdadero o falso. En 4.464 Wittgenstein sostiene expresamente que la verdad de las proposiciones con sentido no es necesaria, sino solo posible. Es por esto que solo hay verdades contingentes, no hay verdades *a priori*. Y dado que las tautologías son necesariamente verdaderas y las contradicciones necesariamente falsas, ambas carecerían de sentido.

Piénsese, referente a esto, en proposiciones del tipo “llueve o no llueve” o “toda cosa en el

²⁰ „Der Satz zeigt was er sagt, die Tautologie und die Kontradiktion, dass sie nichts sagen.“

mundo o es un pato o no es un pato”. Si se analiza con cuidado, una proposición tal no está diciendo nada del mundo, o no representa ninguna situación posible o representa todas las situaciones posibles, por lo que no está retratando nada. Mientras que «una proposición muestra lo que dice, una tautología y una contradicción muestran que no dicen nada²¹» (4.461), por lo que carecen de sentido. Y por esto mismo, «lo que entiendo de una proposición aún antes de conocer su valor de verdad es, precisamente, la posibilidad de asignarle uno» (Cardona 2001, p. 48). Es posible, en suma, comprender una proposición aunque no se conozca su valor de verdad o pese a que sea falsa (4.024).

El tercer tipo de enunciados son los sinsentidos (*unsinn*), absurdos o pseudoproposiciones (*Scheinsätze*). Conservando las debidas distancias, Rudolf Carnap es uno de los principales herederos de la propuesta de Wittgenstein de hablar de sinsentidos o de pseudoproposiciones en filosofía. Para Carnap (1931) hay dos tipos de pseudoproposiciones, «aquellas que contienen una palabra a la que erróneamente se supuso un significado o aquellas cuyas palabras constitutivas poseen significado, pero que por haber sido reunidas de un modo antisintáctico no constituyeron una proposición con sentido²²» (p. 220). Ejemplo del primer tipo sería “el flogisto es liberado cuando el objeto es incinerado”, pues las palabras ‘flogisto’ y ‘objeto’ no tienen ningún referente o su referente es ambiguo. Ejemplos de pseudoproposiciones del segundo tipo serían “Simón Bolívar fue un y”, “Emiliano Zapata es un número par” o la sentencia de Chomsky “ideas verdes incoloras duermen furiosamente” (*Colorless green ideas sleep furiously*). Estos tres enunciados presentan hechos lógicamente imposibles, versan sobre objetos que están relacionados de tal modo que violan las posibilidades lógicas de relación que tienen dichos objetos.

Para autores como Conant (2001), el segundo tipo carnapiano de pseudoproposiciones no se encuentran en el *Tractatus*. Esta lectura está basada en el hecho de que el mismo Wittgenstein explícitamente reconoce solo un tipo de sinsentidos, equivalente al primer tipo propuesto por Carnap. «Toda proposición posible», dice Wittgenstein en 5.4733, «ya está legítimamente construida y si no tiene ningún sentido, ello *solo puede deberse a* que no se le confirió una *referencia* a alguno de sus componentes. (Inclusive si creemos que sí lo hicimos²³)» (el primer

²¹ „Die Gesamtheit der wahren Sätze ist die gesamte Naturwissenschaft (oder die Gesamtheit der Naturwissenschaften).“

²² „entweder kommt ein Wort vor, von dem man nur irrtümlich annimmt, daß es eine Bedeutung habe, oder die vorkommenden Wörter haben zwar Bedeutungen, sind aber in syntaxwidriger Weise zusammengestellt, so daß sie keinen Sinn ergeben.“

²³ „Jeder mögliche Satz ist rechtmäßig gebildet, und wenn er keinen Sinn hat, so kann das nur daran liegen, daß wir einigen seiner Bestandteile keine *Bedeutung* gegeben haben.“

énfasis es mío). Habría en el *Tractatus*, por lo tanto, solo un tipo de pseudoproposiciones, aquellas cuyos términos no tienen un referente, o donde no es posible determinar si tienen o no referente, ya que el referente de un término o signo podría variar según el contexto (Conant 2001, p. 44).

Lo que sí sostiene Wittgenstein en el *Tractatus*, y que es acorde con Carnap, es que el lenguaje cotidiano permite que las pseudoproposiciones tomen el ropaje de proposiciones legítimas, encontrándose ahí el peligro de dichas pseudoproposiciones (4.002). Al ser difíciles de detectar, pasan fácilmente como proposiciones que, por lo tanto, empezamos a evaluar como verdaderas o falsas aunque no pueden ser ni verdaderas ni falsas, dado que son absurdos. Es así como surgen los enredos de lenguaje (2.323 y 3.324). La pregunta que queda abierta es cómo determinar si un enunciado tiene sentido o no, si es una proposición con sentido, un enunciado carente de sentido o una pseudoproposición. Al menos que el enunciado sea un enunciado de la lógica (5.551, 6.113 y 6.126), un análisis puramente lógico no parece ser la respuesta.

Además de evaluar lógicamente los enunciados, habría que llevar a cabo un análisis conceptual de las nociones que se están usando dentro del enunciado. Pero también habría que ir y ver el mundo, para así determinar, no solo si el enunciado está describiendo o no un hecho —i.e., si es verdadero o falso—, sino para ver si es una proposición con sentido o no, esto es, para determinar qué se me puede o no develar del mundo. (No está de más recordar que la fenomenología es un método que precisamente busca garantizar una vuelta hacia el mundo, lo cual, como reconoció Husserl, exige dejar de lado ideas preconcebidas, prejuicios, etc.)

Ahora bien, para Wittgenstein, como para Carnap, las proposiciones de la filosofía y de la metafísica son pseudoproposiciones.

La mayoría de las proposiciones y cuestiones que se han escrito sobre temas filosóficos —considera Wittgenstein— no son falsas, sino sinsentidos. Por consiguiente, no hay forma de que podamos responder a cuestiones de esta clase, sino solamente señalar su carencia de sentido. La mayoría de las cuestiones y proposiciones de los filósofos surgen porque no comprendemos la lógica de nuestro lenguaje. Son de esta clase de preguntas la de si lo bueno es más o menos idéntico a lo bello). No hay que sorprenderse de que los problemas más profundos no sean realmente *ningún* problema²¹. (TLP 4.003)

(Wenn wir auch glauben, es getan zu haben.)“

²¹ „Die meisten Sätze und Fragen, welche über philosophische Dinge geschrieben worden sind, sind nicht falsch, sondern unsinnig. Wir können daher Fragen dieser Art überhaupt nicht beantworten, sondern nur ihre Unsinnigkeit feststellen. Die meisten Fragen und Sätze der Philosophen beruhen darauf, dass wir unsere Sprachlogik nicht verstehen.

(Sie sind von der Art der Frage, ob das Gute mehr oder weniger identisch sei als das Schöne.)

Otros ejemplos de pseudoproposiciones filosóficas sería “el fin último de la vida es la felicidad”, “el alma humana está compuesta de una parte racional y una parte volitiva” y “los números son entidades abstractas”. Pero ¿qué pasa con las proposiciones de la fenomenología? El enunciado “la experiencia visual del florero sobre la mesa tiene una estructura noético-noemática” o la sentencia “los objetos de la percepción, a diferencia de los objetos de la imaginación, se le dan al sujeto perceptual como estando ahí frente a él, como en carne y hueso”, ¿también son sinsentidos? (Me permitiré retomar esta pregunta en el siguiente capítulo.) Si tienen sentido, entonces son proposiciones científicas, pues toda proposición filosófica es absurda. Pero si la fenomenología es filosofía, tal como Heidegger (SZ) reconoce, entonces no es una ciencia natural, pues «la palabra ‘filosofía’ debe designar algo que esté por encima o por debajo de las ciencias naturales, pero no junto a ellas²⁵» (TLP 4.111). Así pues, las proposiciones de la fenomenología serían sinsentidos.

De hecho, si el *Tractatus* es una obra de filosofía, ¿cuál es el estatus de sus enunciados? ¿Son proposiciones con sentido, o carecen de sentido, o son absurdos? Wittgenstein mismo reconoce que son pseudoproposiciones, que son sinsentidos (6.54). Pero aceptar que son sinsentidos implica un colapso de la obra de Wittgenstein, ya que significa que debemos desechar todo su contenido. Esto generaría una paradoja, pues rechazar su contenido implica rechazar su postura de que las proposiciones de la filosofía son sinsentidos, postura que está en el fondo del rechazo del contenido del *Tractatus*, por lo que ya no habría que rechazar su contenido, etc.

Antes de continuar, traigamos a colación la oportuna recomendación de Tomasini:

Al leer a Wittgenstein uno debería siempre partir de la suposición de que lo que él dice es coherente y que cuando uno está a punto de caer en la tentación de pensar que lo que dice es contradictorio, eso se debe o bien a la generalidad de sus observaciones o bien a las múltiples relaciones que existen entre la variedad de doctrinas que defiende o bien a su carácter abstracto. (2012, p. 128)

Estamos, entonces, en la obligación de intentar solventar la paradoja del *Tractatus*, para así darle coherencia a su contenido. Una manera de hacerlo es aceptando la recomendación de autores como Villoro (1975, pp. 22-23) de que los enunciados del *Tractatus* son sinsentidos que se pueden comprender. Sin embargo, esta propuesta es *ad hoc* al introducir *ex nihilo* una distinción entre sinsentidos que no se comprenden y sinsentidos que se comprenden. Además de ello,

Und es ist nicht verwunderlich, dass die tiefsten Probleme eigentlich *keine* Probleme sind.“

²⁵ „Das Wort ‚Philosophie‘ muss etwas bedeuten, was über oder unter, aber nicht neben den Naturwissenschaften

habría que interrogarse por la posibilidad de comprender sinsentidos. Que algo tenga sentido, ¿no implica que es algo que se puede comprender? En 4.024 Wittgenstein indica que «comprender una proposición significa saber qué es el caso si es verdadera²⁶», y como para que algo pueda ser verdadero debe tener sentido, entonces tener sentido y poder ser comprendido van de la mano. La propuesta de Villoro conlleva, por lo tanto, a rechazar o matizar la idea de que las proposiciones que refieren a hechos tienen sentido, ya que habrían dos tipos de sentido aquí en juego. Un sentido relacionado con la posibilidad de que una proposición sea verdadera o falsa y otro relacionado con la posibilidad de que la proposición sea comprendida, entendida.

Esta estrategia de Villoro es similar a la Elizabeth Anscombe y David Pears, quienes abogan por una concepción substancial del sinsentido (Cardona 2001, pp. 55-56; Conant 2001, p. 14). Según esta concepción, hay dos tipos de sinsentidos en el *Tractatus*. El primero es el mero-sinsentido, que es el sinsentido ininteligible que ejemplificaría la pseudoproposición “la propagación de la luz en el espacio se da por medio del éter luminífero”. El segundo sinsentido es el sinsentido-substancial que está compuesto de elementos inteligibles o de nociones con referente pero que están combinados de manera ilegítima. Estos sinsentidos-substanciales buscan decir cosas que son inefables, inexpresables en nuestro simbolismo, pues algunas nociones filosóficas, en especial las del *Tractatus* —‘estado de cosas’, ‘retrato’, ‘forma lógica’, etc.— sí tendrían referente, solo que la sintaxis lógica de nuestro lenguaje no permite hablar con sentido de dichos referentes. (Para Conant la distinción que hace Carnap entre dos tipos de pseudoproposiciones está detrás de la concepción substancial del sinsentido; 2001, pp. 19-22.) Como ya sugerí, esta propuesta de dos tipos de sinsentido, además de ser *ad hoc*, tiene implicaciones desagradables relacionadas con la manera como se entiende el sentido. Por fortuna, contamos con una concepción austera del sinsentido (Conant 2001, p. 14).

Según la concepción austera, para la filosofía del *Tractatus* solo hay meros-sinsentidos. Entre sus defensores están James Conant, Cora Diamond y Carlos Cardona, quienes se apoyan en Ramsey, ya que este alguna vez sostuvo que «lo que nosotros no podemos decir no podemos decirlo y tampoco silbarlo» (citado en Cardona 2001, p. 56, n. 10). Pero entonces ¿qué hacemos con el contenido del *Tractatus* bajo esta concepción austera de sinsentido? Lo primero por hacer es *bite the bullet*. Es decir, aceptar que los aforismos del *Tractatus* son meros-sinsentidos.

Los aforismos del *Tractatus*, en efecto, no muestran relaciones internas de nuestro simbolismo y

steht.“

no describen un estado de cosas en el mundo. Ellos no pueden, como lo hacen las proposiciones legítimas, describir el mundo o fijar la realidad en sí y en no [i.e., en verdadero y falso]. Los aforismos del *Tractatus* no tienen sentido y, por esa razón, no pueden leerse a la manera de proposiciones. He aquí la fuente principal de la dificultad del *Tractatus*. (Cardona 2001, p. 52)

Reconocer esto no lleva, sin embargo, a aceptar sin más que la paradoja del *Tractatus* es insoluble. ¿Cómo solucionar dicha paradoja? La respuesta de esta pregunta pasa por la noción de elucidación. Pero antes de aclarar esta noción, me permitiré hacer un inciso dedicado a la distinción entre decir y mostrar que propone Wittgenstein, ya que la encuentro importante para entender a cabalidad la labor elucidatoria de la filosofía.

3.1.2. Decir y mostrar

Según L. Wittgenstein, la parte más importante del *Tractatus* es la no escrita. En una carta dirigida a Bertrand Russell, Wittgenstein sostiene que

el punto principal [del *Tractatus*] es la teoría de lo que puede expresarse (*gesagt*) por las proposiciones, esto es, por el lenguaje (y, lo que equivale a lo mismo, lo que puede ser *pensado*) y lo que no puede ser expresado por proposiciones, sino solo mostrado (*gezeigt*); creo que este es el problema cardinal de la filosofía²⁷. (RKM, p. 98)

En otra epístola, esta vez dirigida a Ludwig von Ficker, Wittgenstein retoma el tema observando que «mi trabajo consta de dos partes: una presente aquí [en el *Tractatus*], más todo lo que yo no he escrito. Y es precisamente esta segunda parte la que es importante» (carta citada en Cardona 2001, p. 38). Dada la importancia que el mismo Wittgenstein reconoce en la distinción que propone entre decir y mostrar, esta distinción no puede ser obviada, y mucho menos en una sección como esta que busca caracterizar qué entiende Wittgenstein por filosofía.

Si se tiene en cuenta que aquello que se muestra no se puede decir (TLP 4.121 y 4.1212), y que Wittgenstein finaliza el *Tractatus* advirtiendo que «sobre lo que no se puede hablar, sobre eso se debe callar²⁶» (7) —planteamiento que Wittgenstein reafirma en el prólogo sosteniendo que el sentido de todo el libro se puede resumir en lo que luego se señalará en el enunciado siete—, es entendible dónde radica la importancia de la distinción que Wittgenstein está trazando. Por más proezas que ejecute el filósofo, él nunca será capaz de capturar en palabras lo que solo se muestra

²⁶ „Einen Satz verstehen, heißt, wissen was der Fall ist, wenn er wahr ist.“

²⁷ “The main point is the theory of what can be expressed (*gesagt*) by prop[osition]s – i.e. by language – (and, which comes to the same, what can be *thought*) and what can not be expressed by prop[osition]s, but only shown (*gezeigt*); which, I believe, is the cardinal problem of philosophy.”

en el lenguaje. La labor filosófica no debe consistir en intentar decir lo que no se puede decir. La labor filosófica debe, por lo tanto, reformularse a la luz de la distinción aquí propuesta, es decir, debe limitarse a mostrar por qué no se puede hablar de lo que no se puede hablar. Por ello, aunque la distinción entre decir y mostrar aparente ser una distinción doctrinal, como una tesis propia de una teoría filosófica, debe leerse como una distinción metodológica, como un elemento indispensable en la concepción tractatusiana de filosofía.

Lo primero a aludir sobre la distinción es el hecho de que ella se da, en un inicio, a nivel de los retratos. Son los retratos los que dicen y muestran. (Como veremos más adelante, Wittgenstein amplía el alcance de la distinción cuando sostiene que el sentido de la vida se muestra en las acciones de las personas.) No obstante, el elemento que se muestra es distinto al que se dice. Para entender por qué aquello que se muestra no se puede decir hay que aceptar con Wittgenstein que si quisiéramos representar o retratar la forma lógica de un retrato, tendríamos «que poder colocarnos con las proposiciones fuera de la lógica, es decir, fuera del mundo²⁹» (4.12). Sin embargo, según el *Tractatus*, «un retrato ... no puede situarse fuera de su forma de representación³⁰» (2.174). Considero oportuno aquí establecer una analogía con las artes pictóricas.

Imaginémonos que estamos ante una pintura de un prócer de la patria o ante la fotografía de un majestuoso paisaje, y entonces nos preguntamos cómo la artista pintó ese retrato o tomó la fotografía. Podemos incluso llegar a sentir el deseo de ver ese modo de pintar y ese modo de fotografiar. Esto nos conduce, con algo de imaginación, a preguntarnos si es posible pintar el ‘modo de pintar’ o de fotografiar el modo como se tomó la fotografía. Nos preguntamos, con un poco más de imaginación, si es posible que en la pintura misma se pinte el modo como se pintó la pintura. La respuesta para Wittgenstein es no. La forma de pintar se manifiesta o se muestra en la pintura, pero no es posible pintar la forma de pintar. Ahora, tal vez se podría fotografiar o pintar a la artista mientras ella está pintando su cuadro. Pero en ese caso no se estaría retratando, en sentido estricto, cómo la artista pinta el cuadro. Por lo demás, tendríamos que preguntarnos cómo la segunda artista pintó o fotografió a la primera artista, lo que nos llevaría a un regreso *ad infinitum*.

Lo mismo sucede con los retratos tractatusianos. No se puede representar la manera de representar (4.121). Wittgenstein explícitamente dice que «un retrato ... no puede retratar su

²⁸ „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen.“

²⁹ „Um die logische Form darstellen zu können, müssten wir uns mit dem Satze außerhalb der Logik aufstellen können, das heißt außerhalb der Welt.“

forma pictórica; la muestra³¹ » (2.172). La forma pictórica solo se manifiesta, se exhibe, se muestra. Una consecuencia de esta manera de caracterizar los retratos es el rasgo marcadamente performativo que tiene el retrato, en cuanto es algo que se lleva a cabo y en ese ‘llevarse a cabo’ muestra sus rasgos, de los cuales no se puede hablar con sentido. Para ver cómo un retrato retrata un hecho lo único por hacer es formar y usar el retrato. (Recuérdese aquí la propuesta de Hutto 2004 de entender los retratos como actividades.)

¿Por qué el retrato no puede situarse fuera de su forma pictórica? Parte de la respuesta la brinda Hintikka & Hintikka (1986) con la tesis del lenguaje como medio universal que conlleva a que la semántica sea inefable (pp. 6-7). Según el Wittgenstein de los Hintikka, no hay una sola dimensión de nuestra existencia que no esté atravesada por la lógica y el lenguaje, por lo que no es posible escapar de ellos. Es por esto que Wittgenstein no entiende la lógica como una doctrina, sino que es «una imagen reflejada del mundo. La lógica es trascendental³²» (TLP 6.13). En ese sentido, no es posible un metalenguaje con el cual describir la lógica y el lenguaje desde afuera, pues cualquier intento presupondrá el lenguaje y la lógica, aquello que se quiere describir (1986, pp. 1-2), ya que una descripción alingüística y alógica no es posible. Pretender describir la forma pictórica del lenguaje es como intentar saltar sobre la propia sombra, como si esta no se fuera a mover con uno. En palabras de Cardona (2001, p. 52), «sólo es posible estipular los límites del lenguaje desde el interior, no podemos, por así decirlo, contemplar el lenguaje desde un ámbito exterior al mismo; si lo hacemos necesitamos de otro lenguaje cuya gramática exigiría así mismo una determinación», lo cual nos llevará a un regreso *ad infinitum*.

La otra parte de la respuesta de por qué no es posible que el retrato se ubique fuera de su forma pictórica la brinda la concepción tractatusiana de lenguaje. Para Wittgenstein, el lenguaje solo puede describir o retratar hechos, mas la forma pictórica no es un hecho, así que esta no puede ser retratada ni descrita³³ (TLP 4.12). Por esa misma razón, junto a la forma pictórica se encuentran otras cosas que, según el *Tractatus*, no pueden ser retratadas. Algo más que solo se muestra es, por ejemplo, la voluntad, el yo filosófico o metafísico (5.62, 5.631, 5.632, 5.633 y 5.641). Esta lista de cuestiones que solo se muestran incluye que algo caiga bajo un concepto

³⁰ „Das Bild kann sich aber nicht außerhalb seiner Form der Darstellung stellen.“

³¹ „Seine Form der Abbildung aber kann das Bild nicht abbilden; es weist sie auf.“

³² „Die Logik ist keine Lehre, sondern ein Spiegelbild der Welt.

Die Logik ist transzendental.“

³³ Véase Zalabardo (2015, pp. 70-84) para una justificación distinta de por qué Wittgenstein sostiene que la forma pictórica y la forma lógica no se pueden retratar.

formal (4.126), que dos proposiciones se contradigan entre sí o se sigan una de la otra (4.1211), que 1 es un número (6.021), e incluso las propiedades y relaciones internas de los objetos y los hechos (4.122).

El sentido de las proposiciones, por su parte, solo se muestra, pues este tampoco es un hecho. Dice Wittgenstein que «la proposición *muestra* su sentido. La proposición *muestra* cómo se comporta cuando es verdadera. Y *dice que* ella se comporta así³⁴» (4.022). Como indica Cardona, «una vez practicamos el análisis último de la proposición no encontraremos en [ella] un componente que determine su sentido» (2001, p. 45). Si se piensa con cuidado, un retrato del sentido de un retrato sería o idéntico al primer retrato o redundante en relación con dicho retrato. Un retrato del sentido de la proposición “mi copia del *Tractatus* está en el librero” sería la misma proposición “mi copia del *Tractatus* está en el librero” o, en el mejor de los casos, un retrato redundante y carente de sentido con la forma “el sentido de la proposición ‘*p*’ es el hecho *p*”.

Con lo dicho hasta acá se puede ver que la distinción entre decir y mostrar no es dependiente de la parte ‘mística’ del *Tractatus*. No hay nada de místico en que el lenguaje no pueda retratar todo. Esto se debe a que no todo es un hecho. Por eso mismo, no hay razones para «pensar que aquello que se muestra sin poderse expresar es alguna suerte de verdad sublime que trasciende los límites del pensamiento» (Cardona 2001, p. 41), pues precisamente se muestra, podemos constatarlo, aunque no hablar con sentido de ello. Pero esto se debe a los límites que tiene nuestro lenguaje, no a cierta naturaleza misteriosa que tienen los fenómenos de los que no podemos hablar. (Piénsese que nosotros no podemos ver directamente ciertas entidades, como los virus y las bacterias, debido a las limitaciones que tiene nuestra vista, mas no porque tales entidades tengan una naturaleza extraña o mística.) Sin embargo, que la distinción entre decir y mostrar haya sido vinculada a la parte ‘mística’ de la propuesta wittgensteiniana no es arbitrario ni execrable. Esta licencia obedecería a que el mismo Wittgenstein establece ese vínculo al observar que «hay, en verdad, lo que no se puede poner en palabras. Ello se *muestra*; es lo místico³⁵» (6.522).

El aforismo recién citado se enmarca en la discusión sobre el sentido del mundo. (Habría en el *Tractatus*, entonces, una preocupación por el sentido del mundo como un todo o, en términos fenomenológicos, por el sentido del horizonte de horizontes, el cual no es posible captar con un simple movimiento de consciencia.) Pero aquí debe hacerse una precisión. Aunque Wittgenstein

³⁴ „Der Satz *zeigt* seinen Sinn. Der Satz *zeigt*, wie es sich verhält, *wenn* er wahr ist. Und er *sagt*, *dass* es sich so verhält.“

³⁵ „Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies *zeigt* sich, es ist das Mystische.“

se le olvide advertirlo explícitamente, hay un segundo sentido de ‘sentido’ en el *Tractatus*. (Este segundo sentido de ‘sentido’ no es, sin embargo, el mismo al que estaba apelando Villoro y los defensores de la concepción substancial del sinsentido.) Mientras que anteriormente el sentido fue caracterizado como la posibilidad que tiene una proposición de ser verdadera o falsa, cuando Wittgenstein habla, por ejemplo en 6.41, del sentido del mundo (*der Sinn der Welt*) no está hablando de la posibilidad que tiene el mundo de ser o no ser. El sentido del mundo hace referencia, más bien, a la razón de por qué el mundo, la vida, es como es. Hace referencia, por lo mismo, al valor que tiene el mundo, su importancia. En palabras de Wittgenstein:

Si hay un valor que tenga valor, tiene entonces que yacer fuera de todo lo que es el caso y de todo ser así o asá. Pues todo lo que es el caso y es así o asá es contingente. Lo que lo hace no contingente no puede encontrarse *en* el mundo, pues de otro modo sería a su vez contingente. Tiene que encontrarse fuera del mundo³⁶. (6.41)

El sentido del mundo —y de la vida, pues «mundo y vida son una misma³⁷» (5.621)— es algo que se muestra, no es algo de lo cual se pueda hablar. ¿Por qué no se puede hablar de él? Porque el lenguaje solo puede describir hechos, y el sentido del mundo, así como el valor que tiene el mundo, no son hechos. No son, en otros términos, cuestiones descriptivas, sino prescriptivas. Es por eso que el sentido del mundo no es ni siquiera tocado por las ciencias y sus proposiciones. Al respecto, Wittgenstein nos recuerda que «nosotros sentimos que inclusive si todas las *posibles* cuestiones científicas quedaran respondidas, nuestro problema de la vida no habría sido ni siquiera tocado. Desde luego que no queda ya ninguna nueva pregunta y precisamente esa es la respuesta³⁸» (6.52). ¿A qué se refiere Wittgenstein con que la ausencia de preguntas es la respuesta?

La respuesta a este último interrogante la da Wittgenstein cuando sostiene que «la solución del problema de la vida se vislumbra en el desvanecimiento del problema. (¿No es esta la razón por la que las personas a quienes, después de una larga duda, se les aclaró el sentido de la vida, no pudieron después decir en qué consistía este sentido³⁹?)» (6.521). Una persona habrá encontrado

³⁶ „Wenn es einen Wert gibt, der Wert hat, so muss er außerhalb alles Geschehens und So-Seins liegen. Denn alles Geschehen und So-Sein ist zufällig.

Was es nichtzufällig macht, kann nicht *in* der Welt liegen, denn sonst wäre dies wieder zufällig. Es muss außerhalb der Welt liegen.“

³⁷ „Die Welt und das Leben sind Eins.“

³⁸ „Wir fühlen, dass, selbst wenn alle *möglichen* wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind. Freilich bleibt dann eben keine Frage mehr; und eben dies ist die Antwort.“

³⁹ „Die Lösung des Problems des Lebens merkt man am Verschwinden dieses Problems. (Ist nicht dies der Grund, warum Menschen, denen der Sinn des Lebens nach langen Zweifeln klar wurde, warum diese dann nicht sagen konnten, worin dieser Sinn bestand?)“

la respuesta a la pregunta “¿cuál es el sentido de la vida?” cuando, de manera ‘natural’, ‘imperceptible’ o ‘diáfana’, logró dejar de lado la pregunta y, con ello, logró dedicarse a vivir acorde al sentido que se le mostró. Ciertamente la respuesta a la pregunta no pudo ser formulada, pero la persona *muestra* que la alcanzó porque dejó de hacerse la pregunta y porque está viviendo acorde a ese sentido.

El sentido de la vida, en otros términos, se muestra en las acciones de los individuos aunque no se pueda decir —con lo que se empieza a ver por qué la distinción entre decir y mostrar es para Wittgenstein el problema fundamental de la filosofía—. Por eso, el sentido de la vida no se puede aprender de manera reflexiva, verbal o proposicionalmente, sino solo por medio del ejemplo. De igual modo, lo místico en el *Tractatus* no debe entenderse en un sentido metafísico o trascendental, como si hiciera referencia a algo disponible solo a santos y monjes, pues eso que Wittgenstein llama ‘místico’ se muestra en las acciones de las personas, en su modo de actuar, y viéndolas y tratándolas de imitar es como podríamos llegar a captar ese sentido.

Hasta acá he expuesto en qué consiste la distinción entre decir y mostrar así como la lista de las cuestiones que, según el *Tractatus*, no se dicen sino que solo se muestran. Sin embargo, ¿la lista de lo que solo se muestra no implica una contradicción performativa? A fin de cuentas, los elementos de esa lista no son hechos, y aun así Wittgenstein está hablando de ellos, algo que su distinción entre decir y mostrar no permitía hacer. ¿Cómo es esto posible? ¿Habrá, como propuso Russell en su introducción al *Tractatus*, jerarquías de lenguajes, un metalenguaje que permite hablar de lo que no se puede hablar con el lenguaje descrito en el *Tractatus*? La respuesta, como vimos, es no. No es posible un metalenguaje, uno que permita hablar de la lógica y del lenguaje, pues un lenguaje tal ya presupondría lo que se busca describir.

Esto implica que la concepción de la filosofía como un metalenguaje es absurda, concepción que históricamente ha existido. «La filosofía», sostiene Botero, «sobre todo en sus formas esencialistas, [se define como] un lenguaje de este tipo [i.e., como un metalenguaje]. Ella pretende decir las formas [pictóricas de los retratos]» (2001a, p. 23). El *Tractatus*, de ese modo, está abogando por dejar de lado cualquier filosofía esencialista. ¿Eso implica dejar de lado toda labor filosófica? Ciertamente no. La filosofía no tiene que desaparecer por completo. Persiste una forma de hacer filosofía, relacionada con aquello que entiende Wittgenstein por elucidación.

3.1.3. Elucidación

Considero que la elucidación (*Erläuterung*) es la parte medular de la concepción tractatusiana de

filosofía. Mientras que las proposiciones con sentido tienen lugar en las ciencias naturales o empíricas, y las proposiciones de la lógica y la matemática carecen de sentido, los enunciados filosóficos y metafísicos son sinsentidos o absurdos, ya sea porque incluyen elementos sin referentes o porque pretenden decir lo que solo se puede mostrar. Como nos recuerda Russell en su introducción al *Tractatus*,

el Sr. Wittgenstein sostiene que todo lo que es propiamente filosófico pertenece a lo que solo se puede mostrar, a lo que tienen en común un hecho y su retrato lógico. Resulta de esta concepción que nada correcto se puede decir en filosofía. Toda proposición filosófica es mala gramática¹⁰. (en TLP, p. xiii).

Esto implica, no obstante, que la amenaza del sinsentido estaría cerniéndose sobre el *Tractatus*, en cuanto es una obra de filosofía, no de ciencia empírica ni de lógica ni de matemáticas. ¿Son sinsentidos los enunciados del *Tractatus*? Wittgenstein reconoce que sí:

Mis proposiciones [del *Tractatus*] son elucidatorias de este modo: quien me comprende termina por reconocer que son sinsentidos, si las usó para, a través de ellas, salir de ellas. (Por así decirlo, tiene que tirar la escalera después de haber subido por ella). Tiene que superar estas proposiciones y entonces ve el mundo correctamente¹¹. (TLP 6.54)

Varias aclaraciones hay que hacer respecto a este importante aforismo del *Tractatus*. Toca aclarar, particularmente, en qué consisten las elucidaciones, a qué se refiere Wittgenstein con ‘usar los aforismos para salir de ellos’ y por qué las elucidaciones permiten ‘ver el mundo correctamente’.

Para responder a lo primero, referente a la naturaleza de las elucidaciones, recordemos que ya nos referimos a la elucidación en relación con la obra de Hertz y su influencia sobre Wittgenstein (ver sección 1.0.1). Vimos que Hertz tenía la pretensión de librar a la física de nociones incómodas y problemáticas, y con ello disolver —que no es lo mismo que responder— preguntas o problemas ilegítimos. Wittgenstein estaba interesado en hacer lo mismo, pero en la filosofía. Más que responder preguntas filosóficas, lo que buscaba era mostrar que dichas preguntas eran ilegítimas, no tenían ningún fundamento ni asidero, por lo que intentar responderlas fomentaba los enredos de lenguaje. (Recuérdese aquí que Wittgenstein es un filósofo del lenguaje en el sentido de que opera bajo el reconocimiento de que la filosofía se lleva a cabo a partir de

¹⁰ “Mr. Wittgenstein maintains that everything properly philosophical belongs to what can only be shown, or to what is in common between a fact and its logical picture. It results from this view that nothing correct can be said in philosophy. Every philosophical proposition is bad grammar.”

¹¹ „Meine Sätze erläutern dadurch, dass sie der, welcher mich versteht, am Ende als unsinnig erkennt, wenn er durch sie – auf ihnen – über sie hinausgestiegen ist. (Er muss sozusagen die Leiter wegwerfen, nachdem er auf ihr hinaufgestiegen ist.)

conceptos.)

Para profundizar en esta idea, considero relevante citar *in extenso* el aforismo anterior al 6.54, donde Wittgenstein habla sobre cómo deben proceder la filósofa y el filósofo.

El método correcto en filosofía sería propiamente este: no decir nada salvo aquello que se puede decir, esto es, las proposiciones de las ciencias naturales —algo, por consiguiente, que no tiene nada que ver con la filosofía—; y siempre que alguien quisiera decir algo metafísico, señalarle que ciertos signos de sus proposiciones carecen por completo de referencia. Este método sería para él insatisfactorio —no sentiría que le estamos enseñando filosofía— pero *este* sería el único estrictamente correcto¹². (6.53)

Según este aforismo, hay que partir haciendo ciencia. ¿Por qué? Porque hacer ciencia es hacer un uso correcto del lenguaje descriptivo. Si no se inicia por ahí, se generaría un *impasse*, pues no habría manera de garantizar que estamos parados sobre suelo sólido, que estamos ante proposiciones con sentido. Ahora, cuando las personas estén haciendo ciencia, es muy probable que cedan a la tentación de hacer metafísica, de emitir proposiciones metafísicas o de usar nociones cuyo referente no es claro. Aunque Wittgenstein no lo sostenga explícitamente en el *Tractatus*, él considera que aquello que solo se puede mostrar es lo más importante, tal como lo expresó a von Fricker y a Russell, y tal como lo da a entender en “A Lecture on Ethics” (“Conferencia sobre ética”). (Esto constituye una razón más de su interés en dejar de hablar de aquello que solo se muestra, pues al hablar de ello se estaría caricaturizando lo importante al proferirse meros sinsentidos.) Al ser lo más importante, se podría declarar que la tentación de hablar de ello es inherente al ser humano.

Recuérdese el análisis hertziano de la noción de fuerza. Como vimos, ahí «un concepto y su aplicación nos [llevó] al borde de una investigación metafísica» (Cardona 2001, p. 62). Según Wittgenstein, en un escenario así, donde se presenta algún enunciado o alguna noción sospechosa, el filósofo aparecerá en escena para analizar el enunciado o la noción y determinar si se le está dando o no un sentido determinado en su uso, para determinar así si son o no sinsentidos (Conant 2001, p. 52). Este análisis buscará ante todo, según Conant (2001, pp. 55-56), determinar maneras alternativas en las que la noción o el enunciado tendría algún sentido. Algunos casos el resultado

Er muss diese Sätze überwinden, dann sieht er die Welt richtig.“

¹² „Die richtige Methode der Philosophie wäre eigentlich die: Nichts zu sagen, als was sich sagen lässt, also Sätze der Naturwissenschaft – also etwas, was mit Philosophie nichts zu tun hat – , und dann immer, wenn ein anderer etwas Metaphysisches sagen wollte, ihm nachzuweisen, dass er gewissen Zeichen in seinen Sätzen keine Bedeutung gegeben hat. Diese Methode wäre für den anderen unbefriedigend – er hätte nicht das Gefühl, dass wir ihn Philosophie lehrten – aber *sie* wäre die einzig streng richtige.“

del análisis será negativo, lo cual dependerá de cada enunciado, de cada concepto y de cada contexto particular. La filosofía tractatusiana se hace, por lo tanto, *in situ*. Ella no sirve para alcanzar resultados generales, sino solo para hacer elucidaciones concretas, dependientes del caso particular que se está analizando (TLP 5.557).

Ahora, como dije, la filósofa tractatusiana explorará «la fuente de la incomodidad para desvanecer esa tentación natural a hacer metafísica» (Cardona 2001, p. 62). Es así como la filósofa dilucidará el mal uso del lenguaje al que se está incurriendo y buscará mostrarle a su interlocutor en qué consistió su mal uso. De hecho, si seguimos a Conant (2001, p. 58), la elucidación solo logrará su cometido cuando se haya persuadido al interlocutor de que su enunciado es un sinsentido. «A lo más que podemos aspirar mediante la discusión filosófica es», dirá Russell, «a guiar a la gente para que vea que la discusión filosófica es un error⁴³» (Russell 1922, p. XIII).

Algunas han usado la proposición 6.53 para vaticinar que Wittgenstein desea que la filosofía se acabe, si no es que ya se acabó con la publicación del *Tractatus*. (A decir verdad, es relativamente común dentro de la filosofía la pretensión de acabarla, aunque muy pocos filósofos o filósofas se hayan atrevido a describir sus respectivas empresas con tales términos.) Esta sería una pretensión de Wittgenstein que se extendería más allá del *Tractatus*. En las *Investigaciones* sentencia, por ejemplo, que

la claridad a la que aspiramos es en verdad *completa*. Pero esto solo quiere decir que los problemas filosóficos deben desaparecer *completamente*. El descubrimiento real es el que me hace capaz de dejar de filosofar cuando quiero.—Aquel que lleva la filosofía al descanso, de modo que ya no se fustigue más con preguntas que la ponen *a ella misma* en cuestión⁴⁴. (§ 133)

Los intérpretes que defienden esta lectura de la filosofía de Wittgenstein suelen achacar el rechazo de tal lectura a cierto miedo latente por parte de la filósofa profesional de quedarse sin profesión. Creo que no merece mucha atención tal acusación. Basta con advertir que el tema del fin de la filosofía es un tema filosófico, uno que es abordado desde la filosofía misma.

Además de ello, si el proyecto de Wittgenstein era acabar con la filosofía, entonces escogió el peor método para hacerlo, pues lo que propone es entender la filosofía como la elucidación de los abusos del lenguaje cometidos por las personas. Tenemos que confesar, no obstante, que la

⁴³ “The best that we can hope to achieve by philosophical discussion is to lead people to see that philosophical discussion is a mistake.”

⁴⁴ „Denn die Klarheit, die wir anstreben, ist allerdings eine *vollkommene*. Aber das heißt nur, daß die philosophischen Probleme *vollkommen* verschwinden sollen. Die eigentliche Entdeckung ist die, die mich fähig macht, das Philosophieren abzubrechen, wann ich will.—Die die

estupidez humana no parece conocer límites, o al menos esa es la apariencia que nos ha dejado la humanidad a través de la historia. En ese sentido, podemos pensar que siempre habrá hablantes que buscarán pronunciar cosas profundas que solo serán sinsentidos, por lo que la filosofía siempre tendrá que dilucidar algo en el futuro. Nótese con particular cuidado que, para Wittgenstein, lo filosófico no es decir algo metafísico, sino mostrarle a aquel que dijo algo metafísico que eso que dijo es un sinsentido, un absurdo. Lo filosófico está definido en términos del sentido, del sinsentido y la elucidación de ambos.

Antes de continuar mi exposición, me detendré en advertir que, si la elucidación de los sinsentidos filosóficos es la parte más importante del *Tractatus*, tal como el mismo Wittgenstein lo reconoció, no es descabellado advertir que esta es una obra sobre el lenguaje filosófico. Más exactamente, una obra sobre los sinsentidos en filosofía. El valor filosófico del *Tractatus* radica, por lo tanto, en su carácter *reflexivo*, en su interés de abordar filosóficamente el tema del sentido y sus condiciones lógicas, cómo se constituyen los sinsentidos en filosofía, cómo la filosofía accede al sentido teniendo en cuenta que no se puede hablar de él, de cómo ‘presentarlo conceptualmente’, etc. Por eso mismo, sería impropio el proyecto de determinar si lo que dice Wittgenstein sobre el sentido y el sinsentido en filosofía es equivalente a lo que dice la fenomenología sobre el sentido en la experiencia cotidiana, ya que estarían hablando de dos cosas distintas. Tal proyecto implica cometer las falacias del alquimista y de los significados picwickianos.

Ahora, la idea de la filosofía como la búsqueda del elemento último de la naturaleza, o de las verdades más recónditas del universo, o incluso de lo que es relevante para el ser humano —qué es la virtud, qué es la verdad, etc.—, parece adecuarse mejor a la pretensión de acabarla, pues apenas se alcance lo buscado no hay razón para seguir filosofando. Sin embargo, Wittgenstein no adopta una concepción tal de la filosofía. De hecho, si hay algún tipo de filosofía que Wittgenstein quisiera acabar sería precisamente ese, el de las verdades últimas expresadas en proposiciones metafísicas, éticas, religiosas, etc. Hay varios aforismos que apuntan al rechazo a este tipo de filosofía. El primero es el ya citado 6.53, donde indica qué tiene que hacer la filósofa, en qué consiste su ‘nuevo método’ o enfoque. Sea dicho de paso, este método no se puede confundir con un estudio lingüístico de las proposiciones metafísicas, pues la lingüística es una ciencia y la propuesta de Wittgenstein es una propuesta filosófica, y ya vimos que para Wittgenstein la filosofía

Philosophie zur Ruhe bringt, sodaß sie nicht mehr von Fragen gepeitscht wird, die *sie selbst* in Frage stellen.“

no es una ciencia ni viceversa⁴⁵.

Otro aforismo relevante es el 4.112, donde sostiene que

el objetivo de la filosofía es la aclaración lógica del pensamiento. La filosofía no es una doctrina, sino más bien una actividad. Una obra de filosofía se compone esencialmente de elucidaciones. El resultado de la filosofía no son ‘proposiciones filosóficas’, sino el esclarecimiento de las proposiciones. La filosofía debería aclarar y delimitar con precisión los pensamientos que de otro modo serían oscuros y confusos⁴⁶.

De nuevo atestigüamos que para Wittgenstein la labor filosófica no consiste en formular proposiciones filosóficas, sino elucidar o clarificar enredos de lenguaje o de pensamiento. Por lo mismo, la filosofía no es una teoría o doctrina compuesta de proposiciones sobre algún tema particular. Es, más bien, una actividad, algo que se lleva a cabo, que se realiza sobre la marcha. La filosofía es, en suma, performativa, no especulativa. Referente a esto, encuentro oportuno recordar que la fenomenología también se concibe como una actividad, como un método de investigación, de exploración y descripción, mas no de especulación. Por lo mismo, la fenomenología no ve a la labor filosófica como la exploración de cierto tipo de objetos o cierta región de la realidad. Dice Heidegger en *Ser y tiempo*:

Con la pregunta conductora por el sentido del ser, la investigación se encuentra ante la cuestión fundamental de toda filosofía. La forma de tratar esta pregunta es la *fenomenológica*. Lo que no quiere decir que este tratado [*Ser y tiempo*] se adscriba a un ‘punto de vista’ ni a una ‘corriente’ filosófica, ya que la fenomenología no es ninguna de estas cosas, ni podrá serlo jamás, mientras se comprenda a sí misma. La expresión ‘fenomenología’ significa primariamente una *concepción metodológica*. No caracteriza el qué de los objetos de la investigación filosófica, sino el *cómo* de esta⁴⁷. (sz, p. 27)

Mientras que la biología se define como el estudio de lo vivo, la física como el estudio de las leyes

⁴⁵ Véase *Big Typescript* (413), donde Wittgenstein expresamente manifiesta que su estudio del lenguaje (o gramática) no es un estudio filológico.

⁴⁶ „Der Zweck der Philosophie ist die logische Klärung der Gedanken.
Die Philosophie ist keine Lehre, sondern eine Tätigkeit.

Ein philosophisches Werk besteht wesentlich aus Erläuterungen.

Das Resultat der Philosophie sind nicht ‚philosophische Sätze‘, sondern das Klarwerden von Sätzen.

Die Philosophie soll die Gedanken, die sonst, gleichsam, trübe und verschwommen sind, klar machen und scharf abgrenzen.“

⁴⁷ „Mit der leitenden Frage nach dem Sinn des Seins steht die Untersuchung bei der Fundamentalfrage der Philosophie überhaupt. Die Behandlungsart dieser Frage ist die *phänomenologische*. Damit verschreibt sich diese Abhandlung weder einem ‚Standpunkt‘, noch einer ‚Richtung‘, weil Phänomenologie keines von beiden ist und nie werden kann, solange sie sich selbst versteht. Der Ausdruck ‚Phänomenologie‘ bedeutet primär einen *Methodenbegriff*. Er charakterisiert nicht das sachhaltige Was der Gegenstände der philosophischen Forschung, sondern das *Wie* dieser.“

de la naturaleza y la química el estudio de la composición, estructuras y propiedades de la materia, la fenomenología no se define como el estudio de los fenómenos. Se define, en cambio, como un método de exploración filosófica. (Recuérdese que Wittgenstein considera que la filosofía no está ‘al mismo nivel’ que la ciencia, por lo que la idea de una filosofía científica, que toma como modelo, por ejemplo, la física newtoniana, es objeto de fuertes cuestionamientos por parte suya.) Esta caracterización negativa de la filosofía la comparte Merleau-Ponty cuando reconoce que «la filosofía no es un cierto saber⁴⁸» (1960, p. 138). La fenomenología es, en términos wittgensteinianos, una actividad, no una doctrina. ¿La fenomenología es, sin embargo, el mismo tipo de actividad que el propuesto por Wittgenstein en el *Tractatus*? Dada las diferencias que hay entre la fenomenología y la filosofía de Wittgenstein, forzoso es reconocer que no. Pero como mostraré en el siguiente capítulo, estas diferencias deberían verse como una invitación a articular ambas actividades en pos de una mejor labor filosófica, una más completa.

La filosofía tractatusiana no consiste

ni en adquirir unos nuevos principios ..., ni en dominar una nueva doctrina con su jerga filosófica.

El nuevo [método filosófico], y esto es lo fundamental, consiste en disolver una serie de dificultades después de advertir que se trataba de problemas ilegítimos. (Cardona 2003, p. 77)

En ese sentido, para Wittgenstein las elucidaciones no describen ningún estado de cosas ni al lenguaje. Buscan formular todo un nuevo enfoque, «una forma totalmente diferente de hacer filosofía» (Tomasini 2012, p. 266), que consiste en «hacer claridad en el uso que hacemos de nuestros conceptos. Esa claridad no se consigue contraponiendo una teoría a otra teoría. Por esa razón, tal actividad no se adelanta por medio de proposiciones, se adelanta por medio de elucidaciones» (Cardona 2001, p. 63).

Una consecuencia interna de esta concepción tractatusiana de filosofía es la suspensión de cualquier pretensión reformista que puede llegar a tener la labor filosófica. La filosofía no se trata de formular un nuevo lenguaje para describir aquello que se quiere describir. El lenguaje cotidiano «está ‘lógicamente en orden’ (i.e., cumple perfectamente sus funciones y no podría ser reemplazado por ningún otro simbolismo)» (Tomasini 2012, p. 209; TLP 5.5563). Ciertamente, este lenguaje no sirve para hacer metafísica, pero un lenguaje ideal para tal fin no es posible. Sería un lenguaje que pretende hacer lo que ningún lenguaje puede hacer, hablar de lo que solo se puede mostrar.

⁴⁸ “La philosophie n’est pas un certain savoir”.

La filosofía debe llevar a cabo, por lo tanto, la humilde pero titánica tarea de revelar la forma lógica de los enunciados (Botero 2001a, p. 14) para así evidenciar las deficiencias que tienen los enunciados metafísicos, éticos, estéticos, religiosos, etc. Como veremos en la siguiente sección, posteriormente, para Wittgenstein, la aclaración de la forma lógica no debe consistir necesariamente en una traducción a lenguaje lógico-matemático de las proposiciones filosóficas. (Recuérdese acá en qué consistió el análisis que llevó a cabo Drury en su libro *The Danger of Words*, y que Wittgenstein tanto admiró.) La elucidación pasa, más bien, por un análisis lógico-conceptual de los términos empleados, de los conceptos o signos ‘primitivos’ (*Urzeichen*; 3.263). Este análisis exhibiría que los conceptos originales o primitivos usados en la proposición no tienen un referente o no es claro su referente dado que se están usando en un nuevo contexto, por lo que los conceptos originales se verían, semánticamente hablando, alterados, modificados (Cardona 2003, p. 85).

Hecho este análisis, los problemas filosóficos, suscitados por enunciados filosóficos sin sentido, se disolverían al develarse como ilegítimos. «En vez de un análisis que resulte en un conjunto de proposiciones inteligibles —inefables o no— que describe la esencia del mundo, su función es clarificar nuestros pensamientos en ocasiones particulares. Su último objetivo es la elucidación⁴⁹» (Hutto 2004, 37). Como sugiere Botero,

la lección para los filósofos [y filósofas] es muy clara: limítense a hacer análisis lógicos de enunciados, pues del mundo hablan los enunciados descriptivos de las ciencias, y del resto... no se puede hablar descriptivamente. Por consiguiente, acerca de todo lo demás hay que callar. (2001a, p. 15; puntos suspensivos en el original)

Con lo dicho hasta acá considero que se ha elucidado la noción tractatusiana de elucidación, una de las nociones medulares de 6.54 y de todo el *Tractatus*. En relación con este aforismo queda por precisar, sin embargo, por qué Wittgenstein sugiere arrojar la escalera luego de subir por ella. Arrojar la escalera es análogo a reconocer como sinsentidos los enunciados del *Tractatus*. Subir por la escalera es, en cambio, análogo a usar dichos enunciados. Pero usarlos implica entenderlos. O al menos tener la impresión de que se les entendió. Pero ¿cómo un sinsentido puede ser una elucidación? En otros términos, ¿cómo podemos entender o creer que entendemos un libro cuyas expresiones son sinsentidos? (Cardona 2001, p. 42).

⁴⁹ “Rather than analysis resulting in a set of intelligible propositions —ineffable or otherwise— that describe the essence of the world, it functions to clarify our thoughts on particular occasions. Its ultimate achievement is elucidation.”

Entender los enunciados del *Tractatus* como elucidaciones pasa por reconocer que ellos no conforman una teoría sobre el lenguaje, o sobre la representación, o sobre el sentido, o sobre la semántica y la sintaxis, etc. Si se entendieran de este modo, se vuelve un problema la recomendación de abandonar dichos enunciados luego de usarlos. Nadie construye una teoría para que sea desechada. Toda teoría se construye con el fin de que perdure por siempre, de que se vuelva la ‘explicación última’ del fenómeno estudiado. Es por eso que se invierten gigantescos esfuerzos para blindar la teoría ante cualquier crítica y para modificarla de modo que se resuelvan las objeciones planteadas.

La propuesta de Wittgenstein está libre de la necesidad de tales esfuerzos. Al no ser una teoría, Wittgenstein puede recomendar el abandono de sus enunciados luego de usarlos. Esto implica, a su vez, que usar al *Tractatus* para construir una nueva teoría también iría en contra de los preceptos de Wittgenstein. No solo hay que reconocer, entonces, que el *Tractatus* no presenta una teoría, sino que también hay que reconocer que el *Tractatus* no sirve como un pilar para posteriores teorías filosóficas (Cardona 2001, pp. 41-42).

Hay, de este modo, un contraste entre el proceder de la filosofía tradicional y el de la filosofía tractatusiana. Aunque ambas filosofías —la tradicional y la tractatusiana— emiten sinsentidos y generan la ilusión de que son comprensibles, coherentes y fiables, ambas se distancian en cuanto a sus intereses. La ilusión generada por la filosofía tradicional es usada con la pretensión de presentarse como una teoría confiable. La ilusión de comprensión generada por la filosofía tractatusiana es usada para liberarse de esa ilusión y, así, suspender toda pretensión de construir una teoría. Por eso, ha de arrojarse la escalera una vez se ha ascendido por ella (Cardona 2001, p. 58). Una consecuencia de esto es un cambio en la manera como el lector se relaciona con los enunciados del *Tractatus*. En palabras de Conant:

La señal de que una de las sentencias del *Tractatus* ha alcanzado su propósito elucidatorio llega cuando la fenomenología [i.e., la vivencia] del lector de haber entendido algo determinado por la forma de las palabras en cuestión se rompe de repente. ... La transición es de una experiencia psicológica de contemplar lo que aparece como un pensamiento plenamente determinado —*el* pensamiento aparentemente expresado por *la* sentencia— a la experiencia de tener desintegrada esa apariencia (la apariencia de ser tal pensamiento⁵⁰). (Conant 2001, p. 59)

⁵⁰ “The sign that one of the sentences of the *Tractatus* has achieved its elucidatory purpose comes when the reader’s phenomenology of having understood something determinate by the form of words in question is suddenly shattered. ... The transition is from a psychological experience of entertaining what appears to be a fully determinate thought—*the* thought apparently expressed by *that* sentence—to the experience of having that appearance (the

Es decir, reconocer los enunciados del *Tractatus* como elucidaciones implica reconocer que realmente no se entendían dichos enunciados, pues son sinsentidos y no es posible entender sinsentidos. Esta distinción entre entender y creer que entendemos, por su parte, no es *ad hoc*, pues nos es muy familiar, y más en los círculos académicos. De cuando en cuando y de tanto en tanto nos encontramos creyendo que entendemos algo, pero luego nos damos cuenta que no es así. El *Tractatus*, por su parte, solo está usando esta distinción para dar cuenta de cómo operan las elucidaciones, con lo cual lleva a la filósofa y al filósofo a una mejor comprensión de su labor.

Esto obliga, no obstante, a hacer una distinción que, según mi revisión bibliográfica, no ha sido hecha todavía, ni siquiera por parte de Wittgenstein, al menos no de forma explícita. A saber, habría dos sentidos de elucidación dentro del *Tractatus* —así como había dos sentidos de sentido—. (González-Castán 2014 propone una distinción similar, aunque no idéntica a la mía, en cuanto su distinción es entre dos tipos de verdad presentes en el *Tractatus*; pp. 20-22.) El primer sentido es el ya descrito, según el cual un enunciado sirve para develar los errores lógicos de las proposiciones metafísicas. Alguien propone una ‘tesis filosófica’ y la filósofa wittgensteiniana la analiza para ver si es o no un sinsentido. Los enunciados del *Tractatus* no son, sin embargo, elucidaciones en este sentido, o no todos los enunciados lo son. No todos los enunciados del *Tractatus* se dedican a mostrar cómo las tesis y enunciados filosóficos son sinsentidos.

Pese a ello, los enunciados del *Tractatus* son elucidaciones, en un segundo sentido. A saber, son elucidaciones en el sentido de que indican cómo hacer filosofía elucidatoria, reconociendo que las preguntas filosóficas son ilegítimas y que las pretensiones de hacer una teoría filosófica solo llevará a enredos de lenguaje. Siguen siendo sinsentidos, pues no están describiendo hechos, y por eso hay que superarlos luego de usarlos, pero los usamos en cuanto aprendemos, a través de ellos, cómo hacer filosofía y cómo deshacernos eventualmente de ellos. Esta noción de elucidación estaría detrás de la propuesta de Cardona de reconocer que «los aforismos del *Tractatus* [son sinsentidos], ... aportan elucidaciones que nos permiten ver con claridad que hay preguntas ilegítimas que entorpecen la marcha natural de nuestras prácticas, y una vez hemos visto eso con claridad, ya no los necesitamos» (2001, p. 65). Los enunciados del *Tractatus* son, en otros términos, prácticos, útiles, filosóficamente hablando, pues nos permiten hacer cosas, a pesar de que sean absurdos y, por lo tanto, no sean verdaderos (ni falsos).

Aquí se puede volver a preguntar, no obstante, cómo es posible que un enunciado que es un

appearance of there being any such thought) disintegrate.”

sinsentido puede enseñarnos a elucidar. No es fácil dar con una respuesta satisfactoria a esta pregunta. Esto explica por qué sigue siendo objeto de debate en la literatura especializada el tema del sinsentido de los enunciados del *Tractatus*. Mi respuesta debe leerse, entonces, como meramente tentativa. La versión corta es advertir que elucidar y aprender a elucidar no requieren del sentido. En otros términos, para que un enunciado tenga sentido o sea una proposición este debe versar sobre un hecho del mundo. Pero para elucidar y aprender a elucidar no es necesaria ninguna referencia a los hechos. Estas son prácticas que se realizan con independencia de los hechos, por lo que en principio no representa un problema que la elucidación y la enseñanza de la elucidación se dé por medio de sinsentidos.

La respuesta larga implica, por su parte, reconocer que los sinsentidos elucidatorios se presentan con el ropaje de las proposiciones legítimas, lo que genera en nosotros la ilusión de estarlas comprendiendo, de que estamos frente a proposiciones legítimas. (Recuérdese que para Wittgenstein solo hay un tipo de sinsentidos, aquellos enunciados que están bien formados —de ahí su apariencia de ser proposiciones legítimas— pero que tiene términos sin referente.) Esto nos permite operar con ellas, sacar ciertas moralejas y aprender de ellas. Y una cosa que aprendemos de ellas es que de hecho son sinsentidos, por lo que deberíamos eventualmente dejarlas de lado, superarlas. Pero superarlas no es sinónimo de que debamos abandonar las moralejas que hemos adquirido de ellas. Eso sería análogo a subir la escalera, tirarla para luego saltar de vuelta la pendiente que se acabó de subir. Sería tan absurdo como concluir que una fábula no nos puede enseñar nada porque esta es falsa. Narraciones ficcionales nos pueden enseñar cosas, podemos sacar moralejas de ellas, y sinsentidos que no parecen ser tal también nos puede enseñar cosas, entre ellas a detectar sinsentidos filosóficos. En ese sentido, el *Tractatus* sigue siendo práctico y útil, a pesar de estar conformado de solo sinsentidos.

Ahora, la utilidad del *Tractatus* no radica exclusivamente en que lleva a ‘ver con claridad que hay preguntas ilegítimas’. Como se sugiere al final de 6.54, sirve también para ‘ver el mundo correctamente’. Disolver enredos de lenguaje o preguntas ilegítimas viene acompañado por una visión correcta del mundo. Nótese que Wittgenstein está diciendo que es la filosofía —más exactamente, la filosofía tractatusiana— la que permite alcanzar la visión correcta del mundo. ¿Cómo es esto? La filosofía tradicional ha estado protagonizada por enredos de lenguaje y preguntas ilegítimas que, por lo mismo, nunca han podido alcanzar una respuesta. La propuesta de Wittgenstein es suspender las preguntas ilegítimas y disolver los enredos de lenguaje o

pensamiento. Wittgenstein considera que, logrado esto, lo que queda es efectuar un uso correcto del lenguaje. Esto es, hacer ciencia.

Pero la ‘visión correcta’ propuesta por Wittgenstein no se reduce a, ni siquiera debe incluir, una descripción científica del mundo. Contrario a lo que pensaría un Carnap, el ‘ver correctamente el mundo’ consiste en captar aquello de lo que no se puede hablar, que solo se muestra, tanto la forma lógica de los retratos, como el yo metafísico, que el 1 sea un número, etc. Los enredos de lenguaje desviaban la atención en ese sentido. Se pensaba, por ejemplo, que se estaba aclarando ‘lo importante’ al hablar y teorizar sobre ello, cuando lo que se estaba haciendo era impedir una visión perspicua o prístina de eso que es lo más importante para el ser humano. Dejar los enredos de lenguaje conlleva, por lo tanto, brindarle un tratamiento correcto a aquello que solo se muestra. Por un lado, dejando de hablar de ello, y por el otro, contemplándolo tal como se nos muestra. Y esta contemplación, como vimos, se traduce a cierto modo de actuar, a cierto cambio de actitud ante la vida, ante los otros, ante las preguntas filosóficas y ante sí mismo.

La pregunta que queda por responder es si esta manera de caracterizar la labor filosófica se mantiene en Wittgenstein a pesar de los múltiples cambios que sufrió su pensamiento. Parte de la labor que busco realizar en lo que queda de este capítulo es responder esta pregunta.

3.2. Gramática: el lenguaje ‘fenomenológico’

La mayoría de intérpretes, tanto los que defienden una escisión en el pensamiento de Wittgenstein como los que defienden una continuidad al menos en lo importante, aceptan que Wittgenstein, luego de la publicación del *Tractatus*, empieza a dejar de lado el *simbolismo tractatusiano* y adopta el concepto de *gramática* para analizar a partir de él el lenguaje y sus límites (véase, por ejemplo, Conant 2001, pp. 13-14). *Philosophische Bemerkungen (Observaciones filosóficas)*, escrita entre 1929 y 1930, *Philosophische Grammatik (Gramática filosófica)*, escrita entre 1931 y 1934, y *Big Typescript (TS 213)*, escrita entre 1933 y 1934, serían testimonios escritos de este cambio conceptual. Todas estas obras tienen, además, la virtud de poner sobre la mesa la discusión de si Wittgenstein llegó a ser o no un fenomenólogo, debido a que en ellas se registran los primeros usos por parte de Wittgenstein de las nociones de *Phänomenologie* (fenomenología) y *phänomenologische Sprache* (lenguaje ‘fenomenológico’). (Véase la sección 0.3 para una justificación del uso de las comillas que hago acá.)

Este no es lugar para reconstruir toda la amalgama de acercamientos que contamos hoy por hoy al tema de la *gramática fenomenológica* por parte de la literatura especializada. Por un lado,

porque son muchas las propuestas interpretativas que se han dado. Por el otro, porque la mayoría apunta a defender que Wittgenstein fue un fenomenólogo —à la Husserl, o à la Heidegger o *sui generis*—, tesis ante la cual ya he ofrecido razones suficientes para considerarla errada. Sin embargo, dada la importancia que tiene la noción de gramática para Wittgenstein, dado que él enuncia que la fenomenología es gramática (*Phänomenologie ist Grammatik*), y dado que este periodo intelectual de Wittgenstein es un gran surtidor de ejemplos de lo que yo llamo el ‘Wittgenstein fenomenológico’, esta investigación no puede dejar de inquirir por esta parte de su filosofía. Esta presentación tomará como columna vertebral el primer capítulo de *Wittgenstein’s Philosophical Development (El desarrollo filosófico de Wittgenstein)* de Mauro Engelmann (2013), ya que ahí encuentro la presentación más diáfana y acabada del asunto.

Por lo pronto, es menester indicar el carácter transitorio que tienen las reflexiones de Wittgenstein en torno a las relaciones entre fenomenología y gramática. Sean cuales sean las ideas que presenta Wittgenstein al respecto, estas serán prontamente abandonadas por su autor. Así que la propuesta de reconstruir a partir de ellas toda una lectura fenomenológica de Wittgenstein no podría llevarse a cabo, o no sin cometer serios abusos interpretativos. Tal lectura tendría que limitarse al intersticio que hay entre el *Tractatus* y la redacción de la primera parte de las *Investigaciones*. Este periodo intermedio está caracterizado, tal como lo reconocen Hintikka & Hintikka (1986) y Engelmann (2013), por una sucesión y remplazo continuado de ideas y posturas. Son tantos los cambios que se registran en las obras y diarios del periodo intermedio que serían múltiples las filosofías que Wittgenstein elaboró y consideró en esos pocos años de vida intelectual. Aquí presentaré de manera sucinta las que se dan en torno al lenguaje ‘fenomenológico’ y la gramática.

3.2.1. Del simbolismo tractatusiano al lenguaje ‘fenomenológico’

Wittgenstein no abandonó la pretensión de trazar los límites del lenguaje y del pensamiento luego de la publicación del *Tractatus*. No obstante, sí cambió la estrategia para satisfacer tal pretensión (Engelmann 2013, p. 1). El primer cambio consistió en reconocer que el simbolismo tractatusiano es insuficiente para los intereses que él perseguía. Esto fue posible, en parte, por las críticas de Frank Ramsey. Particularmente, su crítica o reto al análisis de proposiciones donde se atribuyen propiedades graduales, tales como peso, medidas y colores. A esta crítica tuvimos oportunidad de referirnos en la sección 1.2.3, por lo que aquí, en aras de la exposición, será reconstruida de manera esquemática.

La crítica apunta a cuestionar las nociones de inferencia y de necesidad (Engelmann 2013, p. 7). Recuérdese que para el Wittgenstein del *Tractatus* el valor de verdad de las proposiciones genuinas, a diferencia de las tautologías y las contradicciones, es posible, no necesario. Ahora, es imposible que un punto en el campo visual sea rojo y azul al mismo tiempo (TLP 6.3751). La conjunción de las proposiciones “el objeto A es rojo” y “el objeto A es azul” es, por lo tanto, una contradicción. «Esto implica que los conceptos, en apariencia simples, rojo, azul ..., son realmente complejos y formalmente incompatibles⁵¹» (Ramsey 1923, p. 473). Con esto Wittgenstein adopta o, mejor dicho, se ve comprometido con la idea de que las proposiciones “el objeto A es rojo” y “el objeto A es azul” no son proposiciones simples, primarias, atómicas o elementales (Engelmann 2013, p. 10). Si lo fueran, serían independientes, una no implicaría ni excluiría a la otra. Pero que su conjunción forme una contradicción significa que una depende de la otra, en cuanto la negación de una se puede inferir de la afirmación de la otra, y viceversa.

Si no son proposiciones elementales, entonces debe ser posible analizarlas con el método propuesto en el *Tractatus*, las tablas de verdad (TLP 4.31). No obstante, el análisis lógico de la conjunción entre las proposiciones “el objeto A es rojo” y “el objeto A es azul” por medio de las tablas de verdad no da como resultado una contradicción (Koethe 2004, p. 95). La conjunción es verdadera cuando ambas proposiciones son verdaderas, y dado que para que una proposición sea una contradicción es necesario que siempre sea falsa, la conjunción no es contradictoria. Pero si esto es así, el simbolismo lógico propuesto en el *Tractatus* no es suficiente, lógicamente hablando, dado que no puede dar razón de todas las contradicciones posibles en el lenguaje. En términos de los intereses filosóficos de Wittgenstein, el simbolismo del *Tractatus* no permite ponerle los debidos límites al lenguaje o pensamiento (Engelmann 2013, p. 13).

Presumiblemente, Wittgenstein dedicó buena parte de sus esfuerzos para poder solucionar el reto planteado por Ramsey. Primero lo intentó con el entramado conceptual del *Tractatus*, pero dado que fue dicho entramado conceptual el que provocó desde un inicio el inconveniente, esta estrategia fue insuficiente⁵². Dado el rotundo fracaso que tuvo este primer intento de solución, Wittgenstein se vio conducido a admitir que las proposiciones de colores son elementales —por eso no se pueden analizar con el método lógico del *Tractatus*—, pero dependientes entre sí —por eso una implica la negación de la otra—. (Queda hecha la invitación de determinar si esta estrategia

⁵¹ “This implies that the apparently simple concepts red, blue (supposing us to mean by those words absolutely specific shades) are really complex and formally incompatible.”

⁵² Por cuestión de brevedad, remito a mi lectora y lector a Engelmann (2013, pp. 10-11), donde se expone a

de solución no implica cometer las falacias del médico de Molière y del hipopótamo ausente.)

Habría, entonces, una taxonomía o clasificación de proposiciones elementales, donde unas son independientes y otras dependientes. No obstante, de esta taxonomía no se puede dar razón por medio de la lógica del *Tractatus*, ya que esta es tan general que no sirve para analizar proposiciones específicas o menos generales (Kuusela & Ometiță 2018, p. 7). Para dar razón de esta clasificación y así analizar las proposiciones elementales, advierte Engelmann (2013, p. 2012), es ineluctable tener en cuenta la forma específica de los objetos, es decir, color, espacio y tiempo. La forma específica de los objetos debe, por lo tanto, ser parte del simbolismo que representa las proposiciones elementales dependientes. Esto implica, no obstante, cambios substanciales con el *Tractatus*. Mientras que en esta obra Wittgenstein sostuvo, por ejemplo, que los objetos que conforman los hechos, los cuales son retratados en las proposiciones simples o elementales, son incoloros (2.0232), en este otro periodo ya está aceptando que hay objetos con color, espacio y tiempo.

Es así como Wittgenstein se ve conducido a reconocer que es necesario un nuevo simbolismo para llevar a cabo este nuevo análisis. Aquí Wittgenstein está pensando en un análisis ‘fenomenológico’, «y los resultados de tal análisis debería ser presentado en un ‘lenguaje fenomenológico’⁵³» (Engelmann 2013, pp. 13-14). Pero antes de presentar las reflexiones de Wittgenstein sobre el lenguaje ‘fenomenológico’ —también llamado lenguaje primario (*primäre Sprache*)—, me permitiré apuntar una consecuencia de esta reconstrucción del pensamiento wittgensteiniano. Como muy bien reconocieron Spiegelberg (1968, p. 227), Koethe (2004, pp. 95-96) y Knabenschuh (2005, p. 11, n. 23), este cambio aquí elaborado demostraría, muy a pesar de los Hintikka, que Wittgenstein no estaba sosteniendo ninguna ontología fenomenológica ni fenomenalista en el *Tractatus*.

Como vimos, en el *Tractatus* Wittgenstein habla de hechos atómicos, conformados por objetos simples relacionados entre sí. Para el Wittgenstein tractatusiano es posible formarse retratos de esos hechos atómicos, retratos igual de simples como los hechos simples que retratan. Ahora, en principio, la fenomenología aborda lo dado inmediatamente, es decir, lo dado a la percepción. Y la fenomenología concede que una descripción adecuada de lo dado inmediatamente exige un lenguaje ‘especial’, ‘primario’, pues el lenguaje cotidiano no está

cabalidad las razones de dicha insuficiencia.

⁵³ La oración completa versa como sigue: “‘The ultimate analysis’ that he had in mind was a phenomenological one, and the results of such analysis should be presented in a ‘phenomenological language.’”

diseñado para hablar de manera prístina de lo dado inmediatamente. Es por eso que Husserl recurre a nociones como *noesis*, *noema*, etc. Sin embargo, el error está en pensar que los hechos atómicos del *Tractatus* son lo dado inmediatamente de Husserl (y del Wittgenstein de finales de los años veinte). Pero como no son lo mismo, el lenguaje primario tractatusiano tampoco es el mismo lenguaje primario de la fenomenología. Uno es un lenguaje lógico, el otro es un lenguaje fenomenológico.

Por lo demás, los objetos que conforman los hechos simples no son los *sense data* de Russell ni los *noemata* de Husserl. Los objetos tractatusianos no son, en una palabra, lo ‘dado inmediatamente’. Si hubo en algún momento una ontología fenomenológica en Wittgenstein, eso fue después del *Tractatus*. Wittgenstein llega a la conclusión que el simbolismo que ahora necesita para superar el reto de Ramsey es un simbolismo ‘fenomenológico’, porque el sistema lógico propuesto en el *Tractatus* no puede dar razón de las relaciones lógicas entre los elementos de la experiencia perceptual, como son los colores. Y no puede dar razón de esas relaciones porque ese lenguaje no estaba pensado para ese fin. El lenguaje ‘fenomenológico’ busca, por ello, solventar esta insuficiencia presente en el *Tractatus*.

3.2.2. El lenguaje ‘fenomenológico’

A pesar del fracaso que representó el intento de responder al reto de Ramsey por medio del simbolismo tractatusiano, Wittgenstein no claudicó en sus intentos de encontrar una solución, sino que exploró nuevas estrategias. Acorde a lo esperado, su nuevo intento no consistió en abandonar el simbolismo del *Tractatus*, sino en complementarlo con uno nuevo. A saber, con un lenguaje ‘fenomenológico’. Wittgenstein llegó a considerar, aunque fue por poco tiempo, que este complemento sí lograba poner los límites adecuados a lo que se puede decir con sentido (Engelmann 2013, p. 2).

El lenguaje ‘fenomenológico’ no busca remplazar el simbolismo del *Tractatus*, sino complementarlo. Mientras que el simbolismo tractatusiano permite analizar las proposiciones que no atribuyen propiedades graduales, el lenguaje ‘fenomenológico’ permite analizar las proposiciones que sí atribuyen tales propiedades. La filosofía wittgensteiniana de la lógica de este periodo tendrá, por lo tanto, dos flancos. Uno relacionado con la notación de las funciones de verdad —es decir, la notación lógica del *Tractatus*—, y otro relacionado con la ‘fenomenología’ de los colores, el espacio y el tiempo (Engelmann 2013, p. 19). Pero ¿por qué tiene que ser ‘fenomenológico’ el lenguaje complementario? Siguiendo a Engelmann, esto es porque cualquier

otra alternativa, ya sea un lenguaje científico o el lenguaje cotidiano (*ordinary language*), presupondrá la aprehensión directa del fenómeno, esa aprehensión que el lenguaje ‘fenomenológico’ busca describir (2013, p. 23), por lo que se debe empezar con este.

En sus *Nachlass* (MS 113, 123r), Wittgenstein caracteriza al lenguaje ‘fenomenológico’ como «la descripción de la percepción sensorial inmediata sin ninguna adición hipotética⁵⁴». Dos elementos hay que resaltar de esta caracterización. Primero, el lenguaje ‘fenomenológico’ busca describir la percepción inmediata, lo ‘dado inmediatamente’, ‘lo que realmente sabemos’ (WWK, pp. 40-41; Mejía & Orejarena 2015, p. 68). Y segundo, que esta descripción no va a estar contaminada por hipótesis, sino que busca describir lo ‘dado inmediatamente’ tal como se da. En ese sentido, el color será considerado, por ejemplo, como un fenómeno visual y no como un fenómeno físico o químico.

Son innegables las convergencias que tiene la fenomenología husserliana con lo ‘dado inmediatamente’ de Wittgenstein y con su rechazo a las hipótesis. Husserl inicia su exploración fenomenológica con el estudio de la percepción porque también considera que ahí el objeto experimentado se da como en carne y hueso, de manera inmediata. Husserl busca, de igual modo, que su descripción sea leal a lo dado inmediatamente, que se lo describa tal como se da, sin aditamentos externos o ajenos a la experiencia perceptual. Sin embargo, ¿estas coincidencias son suficientes para considerar a Wittgenstein un fenomenólogo? Si así fuera, habría que llamar fenomenólogos a filósofos como Bertrand Russell. Pues en *Our Knowledge of the External World* (*Nuestro conocimiento del mundo externo*), Russell pretendía efectuar una descripción sin hipótesis de las cosas (1914, p. 84). (Otro tanto se puede decir de los miembros del círculo de Viena, ya que consideraban que los enunciados empíricos tenían que traducirse a términos de datos inmediatos; Engelmann 2019, p. 25.) Ciertamente, la descripción que buscaba lograr Russell, a diferencia de la de Wittgenstein y Husserl, recurriría al vocabulario de los datos de los sentidos o *sense data*.

Esto último invita a preguntar por la manera como se está entendiendo una descripción sin hipótesis. ¿Qué cuenta y qué no como una hipótesis? La respuesta inmediata es que lo hipotético es aquello que es introducido desde afuera en la descripción que se está haciendo. En la sección 1.1.1 mostré cómo Wittgenstein y la fenomenología estaban comprometidos con un proyecto descriptivo, no explicativo. Según ellos, explicar implica hipótesis, describir no. Describir implica

⁵⁴ „Phänomenologische Sprache: Die Beschreibung der unmittelbaren Sinneswahrnehmung, ohne hypothetische

presentar lo que se describe tal como se da. Aquí es pertinente recordar de nuevo la distinción de Moyal-Sharrock (2016, p. 37, n. 16.) entre lo experiencial y lo empírico. Mientras que lo experiencial es aquello que se encuentra en la experiencia, lo empírico es aquello que se puede inferir de la experiencia. No obstante, si lo hipotético se entiende como aquello que es introducido desde afuera de lo que se está describiendo, entonces lo empírico, a pesar de tener una relación directa con la experiencia, sería hipotético, pues no es algo que *sensu stricto* se encuentre *en* la experiencia. Ahora, la descripción de Russell mediada por los *sense data* sería empírica, no experiencial; *ergo* sería hipotética. ¿Y la descripción de Wittgenstein?, ¿es experiencial o hipotética? En el siguiente capítulo tendré oportunidad en profundizar en esta pregunta.

Por el momento advertiré que la descripción que busca Wittgenstein con el lenguaje ‘fenomenológico’ es una descripción ‘trascendental’, en el sentido de que busca describir las ‘condiciones de posibilidad’ de los fenómenos. En términos tractatusianos, no busca describir las ‘condiciones de posibilidad’ de lo que se dice con verdad, sino del sentido, de la posibilidad que tiene una proposición de ser verdadera o falsa (Engelmann 2013, p. 30). Aquí cabe recordar con Mohanty (1985) la distinción que hay entre la filosofía trascendental kantiana y la filosofía trascendental husserliana. Ambas comparten la búsqueda de fundamentos, ya sea del conocimiento, del pensamiento o de la experiencia (1985, p. 213). Pero no de cualesquiera fundamentos, sino de las estructuras *a priori* del sujeto que experiencia y que fungen como fundamentos. No obstante, mientras que la filosofía kantiana busca los fundamentos del conocimiento y las verdades científicas (de los juicios sintéticos *a priori*), la filosofía husserliana busca los fundamentos «de los sentidos [*meanings*] y de las estructuras de los sentidos que caracterizan la manera como nosotras experimentamos (y, adicionalmente, también *conocemos*) el mundo y a nosotras mismas, y pregunta cómo es posible tales sentidos⁵⁵» (p. 214).

La pregunta que surge es si la filosofía ‘trascendental wittgensteiniana’ es más cercana a la kantiana o a la husserliana. (Digo ‘cercana’ y no ‘idéntica’ porque busco evitar las falacias de los significados picwickianos y del árbol de Van Helmont.) Teniendo en cuenta que para la fenomenología, como para Wittgenstein, el sentido es anterior (*prior*) a la verdad, por lo que la filosofía trascendental husserliana es anterior a la kantiana (*ibid*), y que Wittgenstein está preocupado en esta época por las condiciones del sentido, no de la verdad, forzoso es reconocer

Zutat.“

⁵⁵ “the meanings and structures of meanings which characterise the way we experience (and, in addition, also *know*) the world and ourselves and ask, how such meanings are possible.”

que es más cercana a la fenomenología trascendental que a la filosofía kantiana. Wittgenstein busca, en suma, una descripción de las propiedades internas de los hechos, de las reglas o de la forma del espacio, tiempo y color.

Los objetos no son elementos mitológicos de un mundo hipotético (MS 105, 108); tampoco son cosas inferidas o cosas construidas por medio de *clases* de *sense data*. Ellos deben ser, sin embargo, definidos en términos de las *formas* implícitas del fenómeno. Los indefinibles que deben fundar sus definiciones son las formas de espacio, color y tiempo, y similares (MS 106, 171). Presumiblemente, ‘similares’ refiere a las formas de sonido, olor, etc. Sin embargo, no solo son las suposiciones concernientes a la descripción de las cosas (objetos ordinarios y suposiciones científicas) tomadas como hipotéticas [las que hay que evitar], sino también las suposiciones concernientes a la manera como representamos *a priori*, en lógica, los objetos ordinarios (usando nombres y predicados, funciones y argumentos, relaciones, etc.⁵⁶). (Engelmann 2013, p. 15)

Es decir que para Wittgenstein el reto de Ramsey se soluciona por medio de un simbolismo que describa de manera perspicua la percepción. De lo contrario, no será posible simbolizar correctamente la incompatibilidad entre los colores, que es lo que sucedió cuando se recurrió en el *Tractatus* a distinciones como función y argumento, concepto y objeto, sujeto y predicado, etc. Estas distinciones lo que hicieron fue ocultar las formas de color, espacio, etc., en vez de mostrarlas. «Una notación para fenómenos», sostiene Engelmann, «debe ‘mostrar’ en sus símbolos que las incompatibilidades de color son excluidas del lenguaje como sinsentidos, y [debe] ‘mostrar’ que ‘A no es azul’ se sigue de ‘A es rojo’⁵⁷» (Engelmann 2013, p. 18).

En la medida en que el lenguaje ‘fenomenológico’ describe la forma o estructura interna de los fenómenos cotidianos, aquel estaría relacionado con las descripciones en el lenguaje cotidiano de los hechos (Engelmann 2013, p. 19). En ese sentido, el lenguaje ‘fenomenológico’ se derivaría del lenguaje cotidiano. «Las complejas expresiones de nuestro lenguaje son traducidas en (o definidas por medio de) elementos inmediatos del lenguaje ‘fenomenológico’, que muestra cuál es el sentido determinado de esas proposiciones⁵⁸» (2013, p. 20). Para llevar a cabo esta traducción, primero hay

⁵⁶ “Objects are not mythological elements of a hypothetical world (MS 105, 108); nor are they inferred things or things constructed by means of *classes* of sense data. They should be, however, definable in terms of the *forms* implicit in the phenomena. The indefinables that should ground their definitions are the forms space, color, and time, and the like (MS 106, 171) – presumably, ‘the like’ refers to the forms of sounds, smells, etc.

However, not only are assumptions concerning descriptions of things (ordinary objects and scientific assumptions) taken as hypothetical, but also assumptions concerning the way we represent the *a priori*, in logic, ordinary objects (by using nouns and predicates, functions and arguments, relations, etc.)”

⁵⁷ “A notation for phenomena should ‘show’ in its symbols that the color incompatibilities are excluded from language as nonsense, and ‘show’ that ‘A is not blue’ follows from ‘A is red.’”

⁵⁸ “The complex expressions of our language are translated into (or defined by means of) immediate elements of

que analizar el fenómeno perceptual, cómo se relacionan los elementos constituyentes del campo perceptual. Esto permitirá dar con las reglas o formas de los fenómenos, reglas o formas que serán plasmadas en las proposiciones que conformarán el lenguaje ‘fenomenológico’.

Son varias las reglas que Wittgenstein encuentra. Por ejemplo, que cada parte del espacio visual debe (*muß*) tener un color (MS 105, 41). Para Wittgenstein, esa es una regla o propiedad interna de la estructura del espacio y el color. Otra propiedad interna del espacio es la posibilidad de describirlo sin recurrir a un sujeto perceptual. En la traducción del lenguaje cotidiano al lenguaje ‘fenomenológico’ es eliminada cualquier referencia al yo, al cuerpo o al sujeto perceptual, pues este no sería una característica intrínseca del campo visual (MS 105, 135). ¿Por qué se elimina toda referencia al sujeto perceptual? Porque el espacio que busca describir Wittgenstein con el lenguaje ‘fenomenológico’ es el espacio objetivo, esto es, sin referencia a ningún sujeto. Wittgenstein pretende ‘destilar’ o cernir del lenguaje cotidiano una captación objetiva del campo visual o perceptual.

Aunque esta manera de entender el análisis ‘fenomenológico’ de la percepción distancia a Wittgenstein de la fenomenología tradicional —tanto la de Husserl como la de Merleau-Ponty y Sheets-Johnstone, pues ninguna de estas fenomenologías concibe un campo perceptual sin un sujeto que perciba—, le permite acercarse a las y los fenomenólogos clásicos en el rechazo a un reino privado de experiencias que son, a su vez, privadas. (Aquí se empieza a germinar, por lo tanto, las ideas que luego Wittgenstein explorará en las *Investigaciones* en su discusión sobre la posibilidad de un lenguaje privado.) Como muy bien apuntan Gallagher & Zahavi (2008), el estudio fenomenológico de la experiencia no es un estudio introspectivo.

La reflexión que exige la fenomenología para poder estudiar el flujo de la conciencia no consiste en dirigir la mirada hacia dentro, para describir estados mentales internos. Consiste, en cambio, en describir la experiencia de mundo. Es decir, las relaciones concretas e insolubles que hay entre el cuerpo intencional que experiencia y el mundo externo que es experimentado. Estas relaciones son insolubles en el sentido de que, para la fenomenología, no hay sujeto que experimente sin objeto experimentado ni objeto experimentado sin sujeto que experimente. Pero estas relaciones no se llevan a cabo dentro de una mente, sino en la manera como el sujeto se mueve y desenvuelve en el mundo circundante, mundo del cual no se puede desprender. (El interrogante que queda abierto es cómo Wittgenstein logra pasar de la experiencia perceptual, que se da

the phenomenological language, which shows what the determinate sense of these propositions is.”

siempre desde alguna perspectiva, a una descripción sin sujeto u objetiva del campo perceptual sin introducir ninguna hipótesis. Forzoso es reconocer que la fenomenología husserliana y merleau-pontyana puede hacer varias precisiones al respecto, pero todas irían en una dirección contraria a la de Wittgenstein.)

La direccionalidad y la distancia son otras dos reglas del espacio perceptual para Wittgenstein (MS 106, 67; Engelmann 2013, pp. 29-31). Todo objeto en el espacio perceptual está ubicado en algún punto del espacio y a cierta distancia. Una característica que hay que advertir de la manera como Wittgenstein describe la direccionalidad y la distancia en su lenguaje ‘fenomenológico’ es su carácter numérico, matemático. La distancia la representa Wittgenstein a través de coordenadas numéricas (Engelmann 2013, p. 280, n. 40).

Un ‘nombre’ sería, entonces, una composición compleja de puntos en el sistema de coordenadas del campo visual (i.e., un ‘nombre’ sería un complejo de números). Dados los argumentos para la caracterización estructural de la distancia y las direcciones en el campo visual, Wittgenstein asume que los números *deben* ser parte de la notación fenomenológica³⁹. (Engelmann 2013, p. 32)

Wittgenstein tenía la esperanza que este lenguaje numérico diera cuenta de la multiplicidad de los fenómenos, que describiera todas las posibles configuraciones y que excluyera, así, las descripciones que son imposibles, que son sinsentidos. Las coordenadas numéricas mostrarán, por ejemplo, que un punto A del campo visual es rojo y, por lo tanto, no es azul, pues las coordenadas de “el objeto A es azul” no pueden llevar al mismo punto espacial indicadas por las coordenadas de “el objeto A es rojo” (Engelmann 2013, p. 33). Aquí hay que precisar que el sistema de coordenadas numéricas lo complementa Wittgenstein con el octaedro que muestra las posibilidades e imposibilidades de combinación entre los colores primarios (al respecto véase MS 105, Engelmann 2013, pp. 33-35 y Mulligan 2012 pp. 171-180). (Por lo demás, es inevitable relacionar el sistema de coordenadas que es el lenguaje ‘fenomenológico’ con la imagen tractatusiana de las redes con las que las ciencias, mas no la filosofía, describen al mundo; TLP 6.341.) Ahora, aquella caracterización numérica llevará, sin embargo, a que Wittgenstein abandone el lenguaje ‘fenomenológico’.

Este abandono se da principalmente porque el lenguaje ‘fenomenológico’ no permite diferenciar entre apariencia y realidad (Engelmann 2013, p. 36). Considérese el siguiente caso.

³⁹ “A ‘name’ would be, then, a complex composition of points in the system of coordinates of the visual field (i.e., a ‘name’ would be a complex of numbers). Given the arguments for the structural characterization of distance and directions in visual space, Wittgenstein assumed that numbers *must* be part of the phenomenological notation”.

Desde el lenguaje ‘fenomenológico’ se diría que una línea A tiene una dimensión n mientras que una línea B tiene una dimensión $n+1$. A todas luces, las líneas son de dimensiones distintas, fenomenológicamente hablando —en el sentido wittgensteiniano de ‘fenomenología’—. Sin embargo, en la vida cotidiana es factible y muy común sostener que dos líneas A y B son iguales en tamaño para luego descubrir, por medio de la medición, que no es así, que una mide 13 unidades mientras que la otra 14, por poner un caso. La experiencia de que dos líneas parezcan iguales pero que no son en realidad iguales no es posible describirse, por lo tanto, a partir del lenguaje ‘fenomenológico’. Esto porque la inexactitud e indeterminación de la percepción están excluidas del lenguaje ‘fenomenológico’ de Wittgenstein al ser un lenguaje matemático.

Otra razón de que el lenguaje ‘fenomenológico’ no pueda lidiar con la distinción entre apariencia y realidad es su compromiso de no recurrir a hipótesis.

La diferencia entre apariencia y ser [i.e., realidad], por otra parte, implica la suposición de una hipótesis para describir qué es inmediatamente visto; pues, para explicar que algo *aparece* de cierta manera necesitamos asumir un estándar externo, una *hipótesis*, que determine cómo realmente es. Esto, por supuesto, socavaría todo el proyecto de la notación ‘fenomenológica’⁶⁰. (Engelmann 2013, p. 36)

El lenguaje ‘fenomenológico’ se autoderrota y socava, entonces, por anclarse en algo tan exacto como son los números. Si está definido por los números, no puede dar razón de la distinción entre apariencia y realidad al ser un lenguaje exacto, y si busca introducir de manera *ad hoc* la distinción, termina violando su principio de no recurrir a hipótesis. ¿Y si se recurre a toda una nueva terminología para lograr el cometido que busca el lenguaje ‘fenomenológico’? Una estrategia así conllevaría a que el lenguaje ‘fenomenológico’ no hiciera parte de nuestro lenguaje cotidiano. Es decir, aquel no se estaría extrayendo de este. Esto genera inconvenientes semánticos, pues no habría manera de garantizar una debida traducción entre un lenguaje y otro (Engelmann 2013, p. 39). Si uno no se deriva del otro, no hay manera de determinar que lo que uno dice el otro también lo está diciendo pero a su manera.

Otra estrategia que hay que descartar es la introducción de la inexactitud de nuestra percepción al lenguaje ‘fenomenológico’, pero sin sacrificar la dimensión numérica. (Para Wittgenstein el lenguaje ‘fenomenológico’ es un lenguaje necesariamente numérico, al ser un

⁶⁰ “The difference between appearance and being, on the other hand, entails the assumption of a hypothesis to describe what is immediately seen; for in order to *explain* that something appears in a certain way, we need to assume an external standard, a *hypothesis*, that determines how it really is. This, of course, would undermine the whole project of the phenomenological notation.”

lenguaje exacto, ideal; Mejía & Orejarena 2015, p. 68.) Por ejemplo, caracterizando la inexactitud como un rango numérico de posibilidades, diciendo que una línea del espacio visual tiene una dimensión entre n y $n+1$ (Engelmann 2013, pp. 39-40). Esta estrategia no es factible (MS 107, 167, 169, 173), pues un enunciado como ese estaría expresando que hay dos límites claros y precisos. No obstante, la inexactitud no se define como el rango de posibilidades que hay entre dos límites claros. La inexactitud y vaguedad de la percepción visual no se puede traducir, en suma, al lenguaje ‘fenomenológico’. Por eso, el lenguaje ‘fenomenológico’ se le termina develando a Wittgenstein como *absurdo*, en cuanto no es posible construirlo de manera que apropiadamente muestre lo que quiere mostrar (MS 107, 176; Ruíz 2010, p. 171).

Wittgenstein luego matizará esta opinión tan desfavorable del lenguaje ‘fenomenológico’. En vez de considerarlo absurdo, lo considerará diferente al lenguaje cotidiano, pero innecesario, ya que el lenguaje cotidiano debe bastarnos. Y aunque no nos bastara, habría que preferir el lenguaje cotidiano sobre el ‘fenomenológico’ en caso de que ambos entren en contradicción. Esto porque el lenguaje cotidiano, a diferencia del ‘fenomenológico’, recoge la distinción entre apariencia y realidad. Además, el lenguaje cotidiano es perfecto, en el sentido de que su vaguedad es solo aparente, por lo que no necesita ser remplazado por un lenguaje ideal (Ter Hark 2004, p. 127), una propuesta que, como vimos, ya estaba presente en el *Tractatus* (5.5563). Por último, el lenguaje cotidiano se adecua a la geometría euclidiana, y «nosotras preferimos el *lenguaje* de la geometría euclidiana, que es parte de nuestra ‘gramática’, en relación con el lenguaje del campo visual⁶¹» (WWK 59).

Esta última observación marca el camino que Wittgenstein propondrá luego de abandonar el lenguaje ‘fenomenológico’. Wittgenstein llegó a considerar que la fenomenología, al lidiar con el sentido —o la posibilidad de verdad— y no con la verdad *per se*, versaba sobre la *gramática* de las descripciones coloquiales o físicas (en un sentido lato del término; PB § 57), las cuales sí lidian con la verdad. Sin embargo, él desecha esta interpretación del lenguaje ‘fenomenológico’ al ver que este exige distanciarse del lenguaje cotidiano (Engelmann 2013, p. 25). Es este último lenguaje el que le interesa a Wittgenstein, por lo que su gramática debe ser explorada.

Pero antes de abordar la nueva gramática de Wittgenstein, me permitiré hacer una pregunta de rigor. ¿Wittgenstein fue un fenomenólogo por haber hablado de un lenguaje ‘fenomenológico’? Si así fuera, entonces hay que reconocer que Wittgenstein fue fenomenólogo por un corto periodo

⁶¹ “we give preference to the *language* of Euclidean geometry, which is part of our ‘grammar,’ in relation to the

tiempo, no mayor a seis meses (Engelmann 2013, p. 28). Pero más allá de la cuestión terminológica que, siguiendo a Spiegelberg (1968, p. 250), es superflua en este contexto, ¿las descripciones que Wittgenstein ofreció a partir de su lenguaje ‘fenomenológico’ son similares, o al menos cercanas, a las descripciones de las y los fenomenólogos? Ese no parece ser el caso si se tiene en cuenta, primero, el carácter cuantitativo o numérico de las descripciones de Wittgenstein, y segundo, el carácter cualitativo que tienen las descripciones fenomenológicas de Husserl y de sus discípulos, el cual está ausente en las descripciones de Wittgenstein⁶².

Un apoyo adicional a esta tesis lo ofrece la ‘fenomenología’ del tiempo. Husserl (Hua x) propone una distinción entre el tiempo objetivo y el tiempo experiencial o el tiempo interno de la consciencia, donde el último tiene una estructura de retenciones-impresión primaria-protenciones y donde las retenciones deben distinguirse de la memoria. Mientras que la memoria está involucrada cuando intento determinar, por ejemplo, si cerré con llave o no la puerta de la casa antes de salir esta mañana, las retenciones están teniendo lugar en el mismo acto de caminar por la calle, o en el acto de leer un libro o en el acto de cocinar. La fenomenología del tiempo de Heidegger está elaborada, por su parte, a partir de sus conceptos de ser-a-la-mano y ser-para-la-muerte. Las reflexiones de Wittgenstein sobre el tiempo, al contrario, no incluye ninguno de esos elementos. Su ‘fenomenología’ del tiempo parte de la idea de que el tiempo es infinito (MS 106, 29-35; PB § 140) y está dedicada al estudio de la memoria, donde se la entiende como el acceso al pasado y como regida por un orden cronológico (wvc 98; MS 108, 33; PB § 49).

En pocas palabras, las fenomenologías del tiempo de Husserl y Heidegger están centradas en el carácter cualitativo del tiempo, en cómo es vivido el tiempo, cómo está determinado por nuestros proyectos y por nuestros estados de ánimo, mientras que la ‘fenomenología’ del tiempo de Wittgenstein está centrada en el tiempo objetivo. Esta diferencia no es negativa si uno no está comprometido con el proyecto de hacer de Wittgenstein un fenomenólogo. Es, por el contrario, positiva porque invita a afrontar el reto de ver cómo estos tres acercamientos al tiempo pueden coadyuvar a efectuar una investigación más completa sobre el tiempo. Como ya indiqué, en este documento la fenomenología está siendo entendida como un proyecto de investigación que está en constante construcción, que es plástico y dinámico, por lo que considero factible articular las exploraciones de Wittgenstein con las de las fenomenologías tradicionales sobre el tiempo.

language of the visual field.”

⁶² Respecto al carácter cualitativo de las descripciones fenomenológicas, véase Williams (2021).

3.2.3. Del lenguaje ‘fenomenológico’ a la gramática del lenguaje cotidiano

Hemos visto que el lenguaje ‘fenomenológico’ logra solucionar la crítica de Ramsey al *Tractatus*, pero origina el problema de no poder diferenciar entre apariencia y realidad. Esto lleva a Wittgenstein a condenar al ostracismo el proyecto de crear un lenguaje ‘fenomenológico’. Ahora el reto es encontrar otra solución a la crítica de Ramsey, pero que no conlleve los problemas que el lenguaje ‘fenomenológico’ trajo consigo. Sin embargo, no nos extendamos más de lo necesario. Wittgenstein opta por solucionar el reto de Ramsey por medio de un estudio de la gramática del lenguaje cotidiano, un estudio que conduzca a una representación perspicua (*übersichtliche Darstellung*) de la gramática. Es en este contexto donde Wittgenstein sostiene que la fenomenología es gramática, pues aquello que Wittgenstein buscaba describir por medio de su fallido lenguaje ‘fenomenológico’ era la gramática del lenguaje cotidiano (Mejía & Orejarena 2015, p. 74).

Con este tránsito de una elaboración de un lenguaje ‘fenomenológico’ a una exploración gramatical del lenguaje cotidiano sobrevivirá por un tiempo más la creencia de que los problemas de la filosofía pueden solucionarse con una investigación ‘fenomenológica’ —es decir, una investigación de la experiencia perceptual— y un simbolismo filosófico, solo que este simbolismo será el de la gramática, no del lenguaje ‘fenomenológico’. Lo que no sobrevivirá al cambio es la idea de que el reto de Ramsey solicita un lenguaje ‘fenomenológico’. La distinción entre una investigación ‘fenomenológica’ y un ‘lenguaje fenomenológico’ la retomará Wittgenstein décadas después cuando advierta que hay problemas fenomenológicos, pero no, fenomenología (BUDF § 55).

La gramática la entiende Wittgenstein en un sentido amplio, que abarca todas las reglas del lenguaje que determinan los límites del sentido. ‘Gramática’ es, al menos en este periodo, sinónima de ‘sintaxis’, por lo que incluye la sintaxis lógica propuesta en el *Tractatus* (Engelmann 2013, p. 43 y p. 282, n. 49). Por lo mismo, con gramática Wittgenstein no se está refiriendo a las gramáticas ‘externas’ del inglés, el hebreo, el esperanto o el español. Se refiere, más bien, a las ‘reglas internas’ de todo lenguaje, las cuales están operando de manera tácita, pues de lo contrario no sería posible entender las proposiciones⁶³. En términos de Ruíz (2010, p. 172), las expresiones cotidianas encarnan las reglas gramaticales. Es por esto que la gramática, al igual que el lenguaje ‘fenomenológico’, tiene que ver con el sentido, no con la verdad. Dirá Wittgenstein que el sistema

⁶³ Véase Padilla (2015) donde se sostiene que Husserl estaba interesado, en las *Investigaciones lógicas*, en llevar a

de reglas gramaticales determina el significado de los signos del lenguaje, por lo que, si se cambian las reglas, cambiarán los significados (PB § 152 y Engelmann 2013, p. 60).

(Esta concepción de gramática conducirá a Wittgenstein a considerar al lenguaje como un cálculo de reglas que rigen las palabras y oraciones. Esta concepción, considera Engelmann, está detrás de la propuesta de los juegos de lenguaje, en cuanto todo cálculo es un juego. «Las reglas de la gramática, que son siempre parte de un ‘sistema gramatical’, o eso pensaba Wittgenstein, constituye el significado de palabras y el sentido de las oraciones como reglas constituyentes de un juego. Lo que no es ni un movimiento en un juego ni una regla de un juego es un sinsentido⁶⁴»; Engelmann 2013, p. 3.)

La gramática se distancia en varios aspectos del lenguaje ‘fenomenológico’. Está el hecho, por ejemplo, de que las proposiciones son descritas desde la gramática como hipótesis, ya que ambas trabajan de manera similar (MS 107, 249). Las hipótesis generan una expectación que admite una confirmación futura. La verdad de una proposición puede ser confirmada en el futuro de muchas maneras. Aquí se puede proponer una analogía entre las hipótesis wittgensteinianas y la noción fenomenológica de protención. Para Husserl toda experiencia, incluyendo las predicativas o proposicionales, viene acompañada de cierta anticipación prerreflexiva o tácita. Cuando voy caminando por la calle, por ejemplo, y voy a girar en una esquina, ya anticipo sin pensarlo que va haber un andén lleno de locales, farolas, personas, etc., a la vuelta de la esquina. En términos negativos, nunca espero que al dar la vuelta me vaya a encontrar algún tipo de agujero negro o de página en blanco. Ahora, le dejo a mi lectora y lector la tarea de elegir cuál noción captura mejor la dimensión aquí en discusión, si la de hipótesis, la cual proviene de la metodología científica, por lo que puede llevar a mal entendidos, o la de protención, que es un neologismo que no está al alcance de todas.

Volviendo a Wittgenstein, la manera de verificación de una proposición implica una gran multiplicidad de opciones (MS 107, 253, 255; PB § 228). (Recuérdese que el lenguaje ‘fenomenológico’, al ser un lenguaje de coordenadas espaciales, solo permitía que una proposición tuviera una única posibilidad de verificación o confirmación; Engelmann 2019, p. 32.) Por ejemplo, la proposición “el pescador está en su balsa” será verificada aunque el pescador esté a estribor, babor, proa o popa de su balsa, o si la balsa está en medio del río o encallada en la orilla,

cabo una ‘gramática pura’ semejante a esta gramática wittgensteiniana.

⁶⁴ “The rules of grammar, which are always part of a ‘system of grammar,’ or so Wittgenstein thought, constitute the meaning of words and the sense of sentences as rules constitute a game. What is neither a move in a game nor a

etc. (Ciertamente, esto requiere que la proposición se compare con el fenómeno o la realidad para garantizar así su sentido y su verdad.)

Otra diferencia importante, pero esta vez en relación con el *Tractatus*, está en que, para la gramática, la manera como se escriben las reglas del lenguaje, el tipo de notación que se usa, no es lo más importante (Engelmann 2013, p. 47). Como ejemplo, considérese el siguiente caso (adaptado de Padilla 2015, pp. 327-328). Mi madre me dice “tráeme una flor blanca” —i.e., emite un imperativo informal compuesto—, y yo le entrego una orquídea blanca. Ella me pregunta “¿por qué me has traído esta?” —que es un enunciado interrogativo—. A esto respondo “esa flor es blanca” —i.e., emito un demostrativo— y preciso “ese color se denomina ‘blanco’”. Esta última proposición, aunque es propia del lenguaje cotidiano, es gramatical, expresa o fija una regla gramatical. Lo mismo sucede con la proposición “el objeto A no puede ser rojo y azul al mismo tiempo”, pues está expresando una regla, diciendo que algo no puede pasar, que es imposible y contradictorio que un objeto sea de dos colores al mismo tiempo (Engelmann 2019, p. 35). Para expresar una regla gramatical no es necesario, por lo tanto, una notación especial, ya sea lógica o ‘fenomenológica’. Así, el simbolismo filosófico no es un simbolismo especial, simplemente es un simbolismo que explicita lo implícito en nuestro lenguaje cotidiano.

La labor filosófica ya no consiste, por lo tanto, en crear un lenguaje ideal, sino en separar lo que es esencial de lo que no lo es (PB § 1). (Cabe aclarar que, a diferencia de la metafísica, Wittgenstein no busca describir ‘lo esencial’ o las propiedades internas del lenguaje y, por extensión, del mundo, como si fueran propiedades externas de las cosas. La filosofía gramatical de Wittgenstein busca, a lo sumo, explicitar lo esencial por medio de la formulación de reglas gramaticales, lo cual no cuenta como una descripción; PB § 54 y Engelmann 2013, p. 64.) Esto es, cernir las reglas de nuestro lenguaje (Engelmann 2013, p. 47), lo cual no requiere de una notación especial. (Para la época de las *Investigaciones* el proyecto gramatical cambiará. Ya no será solo cernir las reglas gramaticales, sino en mostrar el carácter plástico, situado, cultural e histórico que tiene el lenguaje, incluyendo sus reglas.) Esto, sea dicho de paso, no desvirtúa el trabajo adelantado en el *Tractatus*, aunque sí implica reconocer que describir todas las reglas gramaticales no requiere de un simbolismo tractatusiano ni ‘fenomenológico’. De hecho, como ya vimos, no es posible una labor tal. Mientras que el simbolismo tractatusiano permite describir, por ejemplo, las reglas de ‘y’, ‘o’, ‘no’ con las tablas de verdad, no permite aclarar todas las posibles inferencias, como cuando

rule of the game is nonsense.”

uno infiere “A no es azul” de “A es rojo”.

Las virtudes del análisis gramatical que propone Wittgenstein para solucionar la insuficiencia de la notación tractatusiana se materializan cuando Wittgenstein logra mostrar que hay diferentes espacios gramaticales. ‘Espacio gramatical’ se entiende acá como lo que se da por cierto en cualquier actividad. (Como se verá más adelante, esta concepción recuerda a la noción de certeza que elabora Wittgenstein al final de sus días.) Así, por ejemplo, cuando el campesino busca su azadón con el cual ara la tierra, él da por cierto que su búsqueda es visual, no olfativa (Engelmann 2013, p. 51).

Cada espacio tiene sus reglas gramaticales propias e independientes de las reglas de los demás espacios⁶⁵. Es por esto que tiene sentido sostener que un color es oscuro, pero no tiene sentido opinar que es ruidoso (MS 107, 279; PB § 45), o que un sabor es empalagoso, pero no, que es claro. Hay, en ese sentido, ‘clases’ o ‘tipos’ gramaticales. Ahora bien, una de las reglas del espacio visual se refiere a las proposiciones que otorgan propiedades graduales. Según la regla presentada por Wittgenstein, estas proposiciones forman todo un sistema que funciona de manera unitaria. Esto porque, «del mismo modo como nosotras usamos una regla para medir el largo de un objeto (y ver que una medida dada excluye todas las otras), todas las proposiciones de grado implícitamente tiene un sistema tal de exclusión⁶⁶» (Engelmann 2013, p. 50).

Es decir, las reglas gramaticales que rigen la proposición “el objeto A es rojo” determina que todas las otras posibilidades quedan excluidas. Así, si el objeto A es rojo, entonces el objeto A no es azul, no es amarillo, etc. Esta propuesta, como se puede intuir, soluciona el reto de Ramsey, al lograr expresar la multiplicidad de fenómenos y reglas que rigen dichos fenómenos (Engelmann 2013, p. 63), y evita el problema originado por el lenguaje ‘fenomenológico’, al no poner en cuestión la distinción entre apariencia y realidad.

Otro rasgo de la gramática wittgensteiniana de finales de los años veinte que cabe resaltar es la imposibilidad de justificar empíricamente las reglas de la gramática (Engelmann 2013, p. 60). En su texto de 2019, Engelmann relacionará esta imposibilidad de justificación con la arbitrariedad de la gramática, entendiendo arbitrariedad precisamente como la imposibilidad de dar razones para

⁶⁵ Véase Fodor (1983) para una presentación de la teoría modular de la mente, la cual comparte con el Wittgenstein de esta época la idea de que los sentidos sensoriales —o espacios gramaticales— son independientes entre sí, de modo que la información recopilada por un módulo o sentido no se ve alterada por la información recopilada por los otros módulos.

⁶⁶ “In the same way that we use a ruler to measure the length of an object (and see that a given measure excludes all others), all propositions of degree implicitly have such a system of exclusion”

sus reglas. Si fueran empíricamente justificables, se seguirían de proposiciones empíricas, por lo que dependerían de hechos contingentes y, por lo tanto, no serían reglas necesarias, sino contingentes. Por lo demás, las proposiciones empíricas con las que se buscan justificar las reglas gramaticales ya presuponen dichas reglas gramaticales, por lo que se caería en un círculo vicioso. A todas luces, tampoco es posible, dada la independencia que hay entre los espacios gramaticales, que las reglas y proposiciones de un espacio gramatical funcionen como justificaciones de las reglas de otro espacio gramatical (Engelmann 2013, pp. 60-61; Engelmann 2019, p. 33). Por todo esto, las reglas gramaticales son injustificables.

Para finalizar esta sección, quiero llamar la atención sobre una implicación que tiene la nueva gramática filosófica sobre la noción de elucidación del *Tractatus*. Como mostré, la buena filosofía tiene que elucidar. Esto tiene dos acepciones. Según la primera, la filosofía debe mostrar los enredos de lenguaje en los que ha caído la labor filosófica. Según la segunda acepción, la filosofía debe indicar cómo se debe proceder en filosofía. No obstante, con la formulación de la crítica de Ramsey, parece configurarse una tercer labor filosófica. A saber, explicitar las reglas gramaticales implícitas de nuestro lenguaje. Ciertamente, esta labor estaría ligada a la primera acepción de elucidación, pues la mejor manera de mostrar los enredos de lenguaje es mostrando cuáles son las reglas de nuestro lenguaje y cómo estas están siendo violadas dentro de las filosofías tradicionales.

La pregunta que surge es si explicitar las reglas del lenguaje cuenta o no como un tipo de elucidación. Según el *Tractatus*, explicitar los rasgos particulares de nuestros simbolismos es labor de la lógica, mas la lógica no elucida ni profiere sinsentidos, sino enunciados carentes de sentido, por lo que la lógica no es filosofía. Sin embargo, en este periodo posterior al *Tractatus* y anterior a las *Investigaciones* es la filosofía —ya sea en su forma ‘fenomenológica’ o en su forma gramatical— la que debe explicitar la gramática del lenguaje cotidiano, explicitar sus reglas. Dos opciones interpretativas son posibles aquí. Según la primera, la filosofía ya no solo debe elucidar sino también explicitar, es decir, proferir enunciados carentes de sentido y no solo sinsentidos. Según la segunda, explicitar las reglas del lenguaje es una nueva manera de elucidación. Por mi parte, optaré por esta segunda opción. Esto por la importancia que vio desde un inicio Wittgenstein en la elucidación, y porque, como señalé, la labor de mostrar los enredos de lenguaje, labor marcadamente elucidatoria, está relacionada con la labor de explicitar las reglas que rigen nuestro lenguaje.

3.3. Recapitulación III

En este capítulo procuré reconstruir los edificios conceptuales más representativos de los dos primeros periodos, el tractatusiano y el ‘gramático-fenomenológico’, de esa gran ciudad que es la filosofía wittgensteiniana. En la primera sección pude discutir con cierto detalle las nociones de sentido, sinsentido, carencia de sentido, así como las de decir, mostrar y elucidación. Esta discusión me permitió poner sobre la mesa cómo estas nociones están relacionadas entre sí y son medulares dentro de la concepción tractatusiana de filosofía, la cual, me permito augurar, no sufrirá mayores cambios dentro de los subsiguientes periodos intelectuales de Wittgenstein. (En *Sobre la certeza* Wittgenstein expresa, por ejemplo, que le gustaría «eliminar del lenguaje filosófico las proposiciones a las que volvemos una y otra vez como hechizados⁶⁷»; ÜG § 31.) Toda la filosofía wittgensteiniana, en otros términos, estará comprometida con el proyecto de elucidar enredos de lenguaje, aunque esta elucidación ya no pasará necesariamente por la distinción entre decir o mostrar ni por una caracterización tan restringida del sentido y del sinsentido.

En la segunda sección mostré cómo el simbolismo del *Tractatus* no fue suficiente para ponerle los debidos límites al lenguaje —lo que ponía entre dicho el carácter elucidatorio de la propuesta de Wittgenstein—, particularmente porque no podía solucionar el reto de Ramsey respecto a las proposiciones graduales sobre colores y dimensiones. Esto llevó a Wittgenstein a buscar un complemento al simbolismo tractatusiano. Primero buscó un complemento ‘fenomenológico’, un lenguaje que describiera sin hipótesis la experiencia perceptual y lo dado inmediatamente en ella. Este complemento solucionaba el reto de Ramsey, pero originaba nuevas dificultades. Dado el fracaso que representó el lenguaje ‘fenomenológico’, Wittgenstein se vio conducido a buscar el complemento al simbolismo tractatusiano en un proyecto más modesto, en el sentido de que no implica la construcción de nuevos lenguajes. Este nuevo proyecto consistía en llevar a cabo un análisis de la gramática del lenguaje cotidiano, un análisis que explicitara las reglas gramaticales que rigen las proposiciones, incluyendo las que versan sobre propiedades graduales.

A la par que reconstruía estos edificios conceptuales me permití presentar algunos paralelos entre la filosofía de Wittgenstein y la fenomenología. Pude apuntar, por ejemplo, que la filosofía de Wittgenstein era más cercana a la filosofía trascendental de Husserl que a la de Kant. También mostré cómo ambas filosofías, la fenomenológica y la wittgensteiniana, rechazan que se les conciba como teorías y abogan por una concepción más procesal y performativa de la labor

⁶⁷ „Die Sätze, zu denen man, wie gebannt, wieder und wieder zu rückgelangt, möchte ich aus der philosophischen

filosófica. Así mismo, propuse un paralelo entre la *epoché* husserliana y el cambio de actitud tractatusiano, ya que ambos implican adoptar una nueva actitud desde la cual —según se pretende— se ve el mundo correctamente. Pero así como presenté las semejanzas, de igual modo discutí por qué esas semejanzas no se debían sobredimensionar. Ni Wittgenstein fue un fenomenólogo ni la fenomenología es un calco de la filosofía wittgensteiniana. En el marco de esta discusión me detuve a precisar por qué el lenguaje ‘fenomenológico’ de Wittgenstein se debe distinguir de la fenomenología tradicional, a pesar de las semejanzas que ciertamente comparten, como es la preocupación por problemas de raigambre fenomenológica. Ahora, el siguiente capítulo tiene como objeto presentar con mayor calma y de manera más ordenada y elegante los parecidos de familia, así como las diferencias, que hay entre Wittgenstein y la fenomenología, por lo que lo dicho hasta acá debe verse como pequeños adelantos de lo que viene a continuación.

IV. ELEMENTOS PARA UNA FENOMENOLOGÍA WITTGENSTEINIANA

LA FILOSOFÍA SE RECUPERA A SÍ MISMA CUANDO CESA DE SER UN DISPOSITIVO PARA LIDIAR CON LOS PROBLEMAS DE LAS FILÓSOFAS Y DEVIENE UN MÉTODO, CULTIVADO POR FILÓSOFAS, PARA LIDIAR CON LOS PROBLEMAS DE LOS HOMBRES [Y LAS MUJERES].

JOHN DEWEY, “THE NEED FOR A RECOVERY OF PHILOSOPHY”, P. 65.

En las secciones 1.1 y 1.2 tuve la oportunidad de presentar algunos de los paralelos entre Ludwig Wittgenstein y la tradición fenomenológica que históricamente se han explorado en filosofía. Otro tanto hice en el capítulo anterior, especialmente en las secciones 3.1 y 3.2. En esos dos grupos de secciones también sostuve dos ideas. La primera, que esos paralelos no deberían convertirse en burdas generalizaciones. La segunda, y en relación con la anterior, que los paralelos presentados no eran suficientes para sostener la tesis de que Wittgenstein fue un fenomenólogo. Me propongo en esta sección, a partir de lo expuesto en el capítulo anterior, ejemplificar aun más estas dos ideas. Para ello explicitaré los paralelos —en ‘sus justas proporciones’— que encuentro entre, por un lado, el Wittgenstein del *Tractatus* y el Wittgenstein intermedio y, por el otro, la fenomenología (sección 4.1). Luego de ello, pasaré a discutir las diferencias que hay entre ellos, mostrando por qué Wittgenstein no puede ser considerado un fenomenólogo (sección 4.2). Por último, y gracias a lo anterior, mostraré qué elementos de la filosofía de Wittgenstein pueden ser adoptados, a modo de *desiderata*, por la fenomenología con el fin de mejorar o refinar las descripciones de los fenómenos (sección 4.3).

4.1. Semejanzas

En mi presentación del *Tractatus* rechacé dos interpretaciones. Según la primera, la cual ha hecho época, el *Tractatus* elabora una ontología *sensu estricto*. Según la segunda interpretación, Wittgenstein está hablando en el *Tractatus* de lo dado inmediatamente. Una consecuencia de este doble rechazo es la imposibilidad de sostener que Wittgenstein y la fenomenología tienen una misma ontología, pues no hay una ontología tal. También es imposible sostener que Wittgenstein

¹ “Philosophy recovers itself when it ceases to be a device for dealing with the problems of philosophers and

en el *Tractatus* y la fenomenología están hablando de lo mismo, de lo dado inmediatamente, pues este no es el caso. Dado que los intentos tradicionales de relación se han concentrado en lo que aquí he rechazado, necesario es confesar que esos acercamientos no son útiles para mis intereses. Pero más importante aún, hay que confesar que la primera obra de Wittgenstein es muy poco fenomenológica. Me arriesgaría a decir que es la menos fenomenológica de todas, incluyendo las *Investigaciones*, *Sobre la certeza*, *Observaciones sobre los colores*, etc. Pese a ello, considero posible trazar algunos paralelos entre la filosofía tractatusiana y la filosofía fenomenológica. Estos paralelos son menos interesantes que los propuestos en trabajos como Hintikka & Hintikka (1986) o Hintikka (1986), pero más adaptados a lo que se puede leer en las obras tanto de Wittgenstein como las fenomenológicas.

A pesar de que la filosofía del *Tractatus* y la fenomenología no pueden considerarse ontologías, el primer paralelo se presentaría en relación con lo que Wittgenstein dice sobre los objetos y los hechos, esto es, en relación con sus compromisos ontológicos. (Este paralelo ya había sido reconocido por Van Peursen 1959, como mostré en la sección 1.2.1.) Para Wittgenstein, un rasgo fundamental del mundo es que está conformado de hechos, no de objetos, ya que los objetos siempre están en hechos, es decir, siempre están en relación con otros objetos. Describir el mundo no es sinónimo, por lo tanto, de enlistar o enumerar los objetos del mundo, sino de presentar las relaciones que hay entre los objetos. Aunque no hay elementos para sostener que los objetos de los que habla Wittgenstein son los objetos de la experiencia —percepción, imaginación, etc.—, sí es cierto que la fenomenología sostiene que los objetos de la experiencia se dan en relación con otros objetos, idea que se expresa bajo la noción de horizonte.

Para la fenomenología, tanto la husserliana como la merleau-pontyana, el objeto que se da en la experiencia está inmerso en dos horizontes, uno interno y otro externo. Ahora mismo estoy observando un frutero que está sobre la mesa. En sentido estricto, estoy observando un lado del frutero. Pero tengo la posibilidad de cambiar de perspectiva, ya sea acercándome o ya sea girando el frutero para ver otro de sus lados, aún no vistos pero sí anticipados. (Recuérdese que toda experiencia tiene un estructura de retenciones-impresión primaria-protenciones.) Ese conjunto de posibilidades de percepción, no actualizadas aún pero posibles de actualizar, constituyen el horizonte interno del objeto percibido. Pero así como tengo la posibilidad de cambiar de perspectiva, también tengo la posibilidad de cambiar de objeto intencional. Puedo pasar, por

becomes a method, cultivated by philosophers, for dealing with the problems of men.”

ejemplo, a percibir la superficie de la mesa donde se encuentra el frutero, o a percibir la ventana que hay frente a la mesa, incluso el sonido de las aves que están posadas al otro lado de la ventana. El conjunto de estas posibilidades configuran el horizonte externo del objeto experimentado.

Ambos horizontes son consustanciales a la experiencia, por lo que, fenomenológicamente hablando, los objetos se dan siempre en relaciones con otros objetos. Y este es un rasgo no solo de los objetos de la percepción, sino también de los objetos de la imaginación, de la memoria, del pensamiento, etc. Cuando estoy pensando en una tesis o idea expuesta en un artículo, esa tesis la puedo abordar desde diferentes ‘ángulos’ o ‘perspectivas’, concentrándome en su formulación, en sus conceptos, en posibles reformulaciones, etc. Pero no solo eso, sino que puedo pasar de una idea a otra, ya que mis pensamientos no están aislados entre sí. Por el contrario, ellos forman una intrincada red, por lo que lo natural es poder pasar de una idea a otra cuando uno está pensando. Luego de explorar la tesis que pensaba, puedo pasar a mirar sus consecuencias, o sus contrargumentos, etc., ya que estas otras ideas o pensamientos están ahí como un horizonte de posibilidades de la idea que ahora mismo estoy contemplando.

Tenemos, entonces, que Wittgenstein y la fenomenología proponen que los objetos no se dan de manera aislada. No obstante, que una idea o propuesta A comparta un rasgo x con una propuesta B no es sinónimo de que A y B sean la misma propuesta. Por ello, de nuevo, no se debe concluir que los objetos tractatusianos y objetos fenomenológicos son una y la misma cosa solo porque ambos se dan en hechos u horizontes. Como muestra de esto está el hecho de que la manera como conceptualizan y describen este rasgo de los objetos difiere de manera considerable entre los autores. El *Tractatus*, por ejemplo, no presenta nada parecido a la distinción entre un horizonte interno y otro externo. Además, la manera como se describen los objetos y hechos en TLP 1-2.063 da a entender que estos son absolutamente independientes de todo sujeto, mientras que los objetos fenomenológicos son dependientes a la conciencia intencional².

El segundo paralelo que quiero trazar es en relación con el papel que tiene el mundo como totalidad en ambas filosofías. Como vimos, Husserl y la fenomenología trascendental no están comprometidos con la búsqueda de las condiciones de posibilidad del conocimiento ni de la verdad, sino de la experiencia significativa que tenemos de los hechos del mundo. Esta caracterización tiene, sin embargo, una implicación importante. A saber, que el mundo no es

² La idea de que los objetos y hechos del *Tractatus* no se conciben en relación con ningún sujeto es, no obstante, controversial. Véase, por ejemplo, González-Castán (2014) para una crítica, a partir de TLP 5.5423 y 4.01, a esta interpretación objetivista de los hechos tractatusianos.

estudiado por las y los fenomenólogos como una totalidad, ya que no podemos tener experiencia del mundo como totalidad. El mundo se devela, a lo sumo, como el horizonte de horizontes de las experiencias. Mas esto no es sinónimo de que se ha tenido experiencia del mundo. Más bien, cuando estoy experimentando cierto fenómeno del mundo, dicho mundo se me da como un rasgo de esa experiencia que estoy llevando a cabo.

De este modo, el mundo como un todo y su sentido se escapan, están más allá del alcance de la exploración fenomenológica. (Pero también de la exploración científica y filosófica. La estructura y el contenido del mundo no pueden ser explorados desde, por ejemplo, la física ni desde alguna epistemología naturalizada o historiografía filosófica; González-Castán 2014, p. 45.) Desde la fenomenología, solo se pueden estudiar los hechos que tienen lugar en el mundo y de los cuales tenemos conciencia. De esta manera, la fenomenología termina trazando un límite estructural a la filosofía, pues esta solo debe describir los hechos y los fenómenos, no al mundo como totalidad. Como mi lectora y lector ya podrán intuir a partir de lo expuesto en la sección 3.1.2, Wittgenstein llega a una idea similar, aunque por un camino distinto. Wittgenstein declaró expresamente que el sentido del mundo no es un hecho, por lo que no se puede hablar de él. Dice, además, que el sentido del mundo está fuera del mundo. De acuerdo con esto, la filosofía no puede tomar como objetos de estudio al mundo como totalidad ni a su sentido.

Un tercer elemento que habría en común entre la propuesta del *Tractatus* y la fenomenología, y que está relacionado con lo anterior, es la pretensión de ver correctamente al mundo que ambas comparten. Como hice notar, la distinción entre decir y mostrar y la labor elucidatoria de la filosofía tractatusiana buscan que dejemos de proferir sinsentidos para así permitir que se muestre lo que se puede mostrar. Logrado esto, se podrá ver el mundo correctamente. La fenomenología, por su parte, diseña todo un método filosófico con el fin de lograr ver y describir los fenómenos tal como se nos dan. Esto último implica, no obstante, una diferencia. Mientras que la fenomenóloga procura un acceso privilegiado a los fenómenos constitutivos del mundo para así garantizar una descripción correcta de ellos, Wittgenstein considera que una descripción tal no es posible. Una visión correcta del mundo es algo que se muestra, pero no es algo de lo cual se pueda hablar.

Un cuarto paralelo entre el Wittgenstein del *Tractatus* y la tradición fenomenológica es el papel que la sujeto o individuo tiene en sus respectivas filosofías. Aquí no estoy hablando del yo metafísico, el cual, como se sabe, tiene un papel particular dentro del *Tractatus*. Me refiero, en

cambio, a que la fenomenología, a diferencia de ciencias como la física, no pretende brindar una descripción del mundo en sí, sino describir cómo el mundo se le presenta a la sujeto que lo percibe o experiencia. Son los fenómenos del mundo tal como se me dan lo que es estudiado desde la fenomenología, no los fenómenos tal como son vistos por ‘el ojo de Dios’ o, retomando la ya icónica expresión de Thomas Nagel, visto desde ningún lugar. La filosofía tractatusiana no sostiene una tesis tan expresa como esta, pero sí es cierto que los retratos de los hechos dependen de un sujeto que los lleve a cabo. Por ello, aunque sea una obviedad, hay que reconocer que son los retratos que los sujetos lógicos se hacen de los hechos los que le interesan al Wittgenstein del *Tractatus*. A él no le interesa los retratos que un dios omnipotente y ubicuo, o un posible marciano alógico, se forma de los hechos del mundo, sino los retratos nuestros, que somos hablantes, seres lógico-lingüísticos.

Un quinto elemento que encuentro en común es la pretensión que comparten Wittgenstein y los fenomenólogos de efectuar una filosofía que no sea teórica ni especulativa. Para Wittgenstein la labor filosófica no consiste en construir teorías explicativas, sino en elucidar. Y como vimos, para elucidar hay que dejar de lado toda tendencia a teorizar, de encontrar verdades últimas por medio de entramados explicativos. La fenomenología, por su parte, aunque tenga representantes que la caracterizan como una teoría —entre ellos está el mismo Husserl (Hua v)—, también los tiene que la caracterizan como antiteórica —p. ej., Heidegger y Zahavi—. Para estos últimos, describir la experiencia no es construir una teoría, sino mostrar las estructuras y dinámicas de lo dado inmediatamente. Los defensores de esta lectura suelen ser también los que priorizan el método fenomenológico sobre las posibles tesis doctrinales que la tradición fenomenológica ha propuesto a lo largo del tiempo. Ciertamente, yo me encuentro en este último grupo.

Referente a un sexto paralelo, me interesa resaltar de nuevo que el *Tractatus* es una obra cuyo autor está preocupado por la dimensión semántica de la proposición. Esta dimensión es abordada a través de la distinción entre el sentido, la carencia de sentido y el sinsentido. De hecho, el *Tractatus* expresa una preocupación más particular, aquella sobre el sentido o sinsentido de las proposiciones filosóficas. Y aunque el sentido de la proposición es abordado en el *Tractatus* a partir de una propuesta representacionista (TLP 4.031), intenté mostrar que, en la medida que son los retratos que nosotros nos hacemos los que se estudian en el *Tractatus* (4.01), esta obra aborda lo que es significativo o comprensible *para* nosotros. Los retratos tractatusianos son, por lo tanto, la manifestación de una relación de comprensión que tenemos con el mundo.

En relación con esto último cabe recordar lo que sugerí en la sección 1.1.2. Las descripciones que le interesan a Wittgenstein son aquellas que develan el sentido de lo descrito. Así pues, la descripción de un hecho no se agota en la enumeración de los elementos físicos o materiales que conforman dicho hecho, sino que la descripción tiene que explicitar el sentido del hecho. Ahora, como vimos, el sentido, así como el retrato, se da en relación con quien lleva a cabo el retrato. Es para mí, que estoy pensando que el pescador está en su balsa, que tiene sentido la proposición “el pescador está en su balsa”.

Pero no es solo una preocupación por el sentido, sino por cómo dar cuenta del sentido desde la filosofía. Al no tener claro qué se puede decir con sentido y qué no, qué es lo que se muestra mas de lo cual no se puede hablar, surgen muchos enredos de lenguaje. La filosofía tradicional ha sido víctima de estos enredos, la cual, al tratar de hablar de lo que no se puede hablar, ha caído en preguntas ilegítimas y en absurdos. Para solucionar estos enredos, es necesario distanciarse de la manera tradicional de hacer filosofía, lo que exige que comprendamos que el sentido solo se muestra. Para Wittgenstein es necesario, por lo tanto, que la filosofía adopte la distinción entre decir y mostrar para poder dar cuenta del sentido. Solo así podrá dedicarse a elucidar.

La fenomenología, por su parte, también está preocupada por el sentido. Más exactamente, por cómo tiene lugar el sentido en la experiencia. Y para explorar dicho sentido, recurre a todo un nuevo método filosófico, pensado para garantizar una descripción adecuada del sentido (véase la sección 2.2). A diferencia de filósofos y filósofas como los empiristas clásicos y Russell, quienes estaban preocupados por analizar la experiencia y descomponerla en sus elementos más básicos (las cualidades primarias y secundarias, los *sense data*, etc.), la fenomenóloga está preocupada por determinar cómo los objetos de la experiencia tienen el sentido que tienen para nosotros.

En vez de intentar determinar cómo percibimos colores y formas, la fenomenóloga está comprometida con el proyecto de determinar cómo experienciamos fruteros, escritorios, libros, etc., y qué significa experimentar fruteros, escritorios, libros, etc. Este ejercicio no se agota en el estudio de la estructura básica de la experiencia, donde se puede distinguir analíticamente entre una consciencia intencional y un objeto significativo del cual se es consciente. Este estudio implica, por el contrario, el estudio de cómo se constituye la experiencia de los objetos, cómo se constituye esa estructura básica. Al respecto, la fenomenología explora las síntesis básicas y pasivas que la consciencia lleva a cabo para así tener experiencias de los objetos significativos. (Entre estas síntesis están, por ejemplo, las síntesis temporal y cinestésica.)

La exploración de la experiencia intencional lleva a la fenomenóloga y al fenomenólogo a resaltar la dimensión práctica que tiene la experiencia. En el caso de Heidegger, esta exploración lo lleva a resaltar que, por ejemplo, experimentar un libro consiste no solo en registrarlo por medio de nuestros sentidos, sino en interactuar de cierta manera con él. Esto es, implica tomarlo en nuestras manos, ojarlo, ponerlo en un librero con otros libros, subrayarlo, etc. Son en estos actos donde el objeto en cuestión adquiere el sentido que tiene para nosotros. Merleau-Ponty y Sheets-Johnstone, por su parte, dan un paso más y sostienen que todos esos actos que había resaltado Heidegger son maneras corporales como nos movemos y desenvolvemos en el mundo, por lo que la conciencia intencional no es una entidad abstracta alojada en no sé qué parte de nuestro cerebro, sino que es el mismo cuerpo vivido, que se mueve y desplaza de ciertas maneras en el mundo. La conciencia intencional es, en suma, un cuerpo intencional. Bajo esta lectura, las síntesis pasivas son entendidas a través del cuerpo. Ciertamente la síntesis temporal no es reducida a ser un rasgo de la corporalidad, pero sí es consustancial a la formación de hábitos corporales, a la incorporación o sedimentación de ciertos patrones de movimiento. (Esto lo conceptualiza Merleau-Ponty bajo la noción de cuerpo esquema.)

Hasta acá los paralelos centrados en el *Tractatus*. Pasaré ahora a los paralelos más representativos que tienen lugar entre el Wittgenstein intermedio y la fenomenología. En primer lugar, quisiera llamar la atención sobre el siguiente hecho. Dado el reto propuesto por Frank Ramsey, Wittgenstein se vio encausado a pensar en un lenguaje que permitiera describir lo dado inmediatamente, lo que es dado en la experiencia perceptual. El lenguaje que él propone definitivamente acerca la propuesta de Wittgenstein a la tradición fenomenológica. Ambos están comprometidos con el proyecto de garantizar una descripción de lo dado en la experiencia. De hecho, ambos comparten una misma concepción de eso dado. Tanto para Wittgenstein como para las fenomenólogas, lo dado en la percepción es lo dado inmediatamente. Pero el paralelo no se queda acá, sino que esta concepción compartida de lo dado inmediatamente permite configurar una nueva manera de entender la filosofía, distinta a la propuesta por la tradición. La filosofía ahora es concebida como descriptiva, ya que toma como base la descripción de los fenómenos, esto es, de lo dado inmediatamente³.

En segundo lugar, hay que resaltar el proyecto que tanto Wittgenstein como las y los fenomenólogos comparten de describir la percepción sensorial inmediata sin ninguna adición

³ Agradezco al doctor Jorge Reyes por llamar mi atención sobre este punto.

hipotética. Como expuse en la sección 3.2.2, en este periodo sí hay un intento por parte de Wittgenstein de describir lo dado inmediatamente. Más particularmente, su interés estaba en construir un lenguaje adecuado con el cual describir lo dado inmediatamente. La idea no es teorizar sobre ni construir hipótesis en torno a lo dado inmediatamente, sino en describirlo tal como se da. Wittgenstein consideraba que era necesario diseñar un lenguaje que permitiera lograr este cometido.

Esta idea permite entrever que ‘hipótesis’ hace referencia a lo que no es dado en la percepción, que es introducido desde afuera. Dentro de la ciencia, las hipótesis se formulan con el fin de encontrar ciertos patrones dentro del fenómeno estudiado. Se observa el fenómeno a la luz de la hipótesis y se evalúa si la hipótesis es correcta o no. Las hipótesis es lo que Kant (KRV BXII-XIII) describe bajo la idea de que la razón obliga a la naturaleza a responder sus propias preguntas, guiándola por medio de un plan previamente trazado. Ahora, en principio, la observación de lo dado inmediatamente en Wittgenstein y en fenomenología no opera así. La idea no es determinar si lo que se piensa de la percepción es correcto o no. Más bien, es mirar desinteresadamente el fenómeno y describirlo tal como se da.

Como vimos en 3.2.2, esta es una pretensión compartida incluso por Bertrand Russell. No obstante, en esa misma sección intenté persuadir a mis lectores y lectoras, por medio de la distinción entre lo empírico y lo experiencial de Moyal-Sharrock, de que Russell no procedió de manera acorde a sus pretensiones. Dado que Russell ya llega con toda una teoría sobre los *sense data* a la hora de describir la experiencia, tal teoría lo imposibilita para dar una descripción desinteresada de la experiencia. Nosotros no percibimos colores y formas, sino sillas, escritorios, etc. Sí, esos objetos tienen color y ciertas formas, pero yo no percibo colores y formas para luego organizarlos bajo el concepto de escritorio. En ese sentido, más que describir lo dado inmediatamente, Russell lo que hace es describir lo que se puede inferir de lo dado inmediatamente. La pregunta que dejé abierta en ese momento fue si las descripciones brindadas por Wittgenstein a través de su lenguaje ‘fenomenológico’ eran más cercanas a las descripciones de las y los fenomenólogos o si, por el contrario, se asemejaban más a las de Russell.

Wittgenstein se compromete con la postura de que una descripción exacta de la percepción necesita de un lenguaje exacto. La manera como pretende garantizar dicha exactitud es por medio de una descripción a partir de coordenadas numéricas de la percepción. Sin embargo, tenemos que reconocer que no percibimos puntos ubicados en un espacio de coordenadas, como si el

mundo perceptual fuera un tipo de mapa cartesiano. Sí, yo puedo inferir una descripción tal de la percepción. Pero inferir no es lo mismo que describir.

Una razón a favor de esta distinción es la consecuencia desagradable que tiene el lenguaje ‘fenomenológico’ de Wittgenstein, consecuencia que lo condujo a abandonar dicho lenguaje y buscar una nueva alternativa de respuesta al reto de Ramsey. Si percibir fuera ver puntos en un espacio cartesiano, entonces no habría manera de diferenciar entre apariencia y realidad. Pero en la vida cotidiana, fenomenológicamente tenemos la experiencia de percibir algo como real para luego descubrir que no era tal. De hecho, Husserl (1939, § 21a) encuentra que esta experiencia de decepción está a la base de nuestros posteriores juicios negativos del tipo “el objeto *no* era así, sino de esta otra manera⁴”. Y esto es posible porque nuestra experiencia no es exacta, por lo que nuestro lenguaje tampoco lo debe ser, al menos no si uno busca dar cuenta de esa inexactitud. Por lo tanto, el lenguaje fenomenológico no tiene que ser numérico. Lo que significa que la propuesta de Wittgenstein no es cercana a la fenomenológica. Se asemeja más, de hecho, a la de Russell.

Pero aquí se me podría acusar de no ser justo con Wittgenstein (ni con Russell). Podrían decir de mi lectura que le da mucho peso a las diferencias que hay entre las descripciones propuestas por Wittgenstein y la tradición fenomenológica. Una razón a favor de esta crítica está en el hecho de que, como he reconocido en varios momentos, entre las mismas fenomenólogas y fenomenólogos hay diferencias, mas estas diferencias no son razón para decir que alguno de ellos no hace parte de la fenomenología. A decir verdad, gran parte de las filosofías de Heidegger, Stein, Merleau-Ponty, Sartre y Sheets-Johnstone se construyen como respuestas y alternativas a sus antecesores fenomenólogos. Mas eso no los excluye de la fenomenología.

Ahora, ¿por qué no decir lo mismo de Wittgenstein (y Russell)? Se podría decir que las diferencias que hay entre Wittgenstein y Husserl son similares a las que hay entre Husserl y Heidegger. Y como Husserl y Heidegger son fenomenólogos, a pesar de esas diferencias, Wittgenstein también lo sería. Dos razones se me ocurren para rechazar esta interpretación. Primera, considero importante conservar la distinción entre lo experiencial y lo empírico, distinción que tocaría suspender en caso de considerar a Wittgenstein un fenomenólogo. Y segunda, las diferencias que se dan entre Wittgenstein y las fenomenólogas no son del mismo tipo que las que se dan entre las fenomenólogas. A pesar de todas las diferencias que hay entre fenomenóloga a fenomenóloga, todas ellas están preocupadas por el carácter cualitativo de la

⁴ Al respecto, véase Villamil (2018).

experiencia. (La fenomenología, por definición, está preocupada por lo cualitativo de las vivencias; Williams 2021.) Wittgenstein, en cambio, no comparte esta preocupación, por lo que sería muy difícil considerar fenomenológicas sus descripciones numéricas de lo dado inmediatamente.

Ahora, esta discusión evidencia una situación ya advertida. Aunque sí hay ciertas coincidencias entre Wittgenstein y la fenomenología, esas coincidencias no son absolutas. Sí, ambos hablan de objetos inmersos en entramados de relaciones, pero no es posible declarar que ambos se refieren a lo mismo con la noción de objeto. Sí, ambos están preocupados por describir lo dado inmediatamente, pero, performativamente hablando, lo que cada uno entiende por una correcta descripción de lo dado inmediatamente es distinto. Sí, ambos comparten una preocupación por el sentido, pero este es entendido de diferentes maneras y desde diferentes posturas. Mientras que Wittgenstein aborda la dimensión semántica del lenguaje, entendiendo así el sentido como la posibilidad de una proposición de ser verdadera o falsa, la fenomenología aborda el carácter significativo de nuestras experiencias cotidianas, caracterizándolo como la dimensión comprensiva que es producto de unas relaciones constitutivas entre la conciencia intencional, el *Dasein* o el cuerpo intencional, y el mundo que es experienciado. Por lo demás, las diferencias no se quedan acá, sino que hay algunas más, como pasaré a mostrar.

4.2. Diferencias

Con el propósito de evitar falacias como la de los significados picwickianos, a lo largo y ancho de este manuscrito he afirmado que hay diferencias importantes entre la filosofía de Wittgenstein y la filosofía fenomenológica, diferencias que falsifican la tesis de que la primera hace parte, es representante o puede reducirse a la segunda. De igual manera, he procurado ejemplificar esta afirmación cada vez que he tenido oportunidad, ya fuera hablando de diferencias concretas que iba encontrando o ya fuera mostrando los límites que tienen las ideas o propuestas que hay en común en ambas filosofías. En esta sección solo pretendo, por lo mismo, presentar de manera muy esquemática algunas diferencias que encuentro importante recordar e indicar acá.

En primer lugar, quisiera empezar enlistando algunas de las diferencias que precisé en las secciones anteriores. Vimos, por ejemplo, en 3.1.3 que tanto para Wittgenstein como para Heidegger la filosofía es una actividad. Sin embargo, ahí mismo sostuve que son dos tipos de actividad distintas. Mientras que una es elucidatoria de las proposiciones filosóficas, la otra es una actividad descriptiva de la experiencia. En las secciones 3.2.2 y 3.2.3 vimos, además, una serie de diferencias importantes entre el periodo ‘fenomenológico’ de Wittgenstein y la fenomenología

tradicional. Para la muestra dos ejemplos concretos. (1) La descripción wittgensteiniana de la percepción intencionalmente busca suspender cualquier referencia a las y los sujetos perceptuales, lo cual choca con las intenciones de las fenomenólogas, para quienes la descripción fenomenológica de la percepción es una descripción desde la perspectiva de quien percibe. (2) Mientras que la fenomenología del tiempo de Husserl y Heidegger busca develar tanto el papel que tiene el tiempo en la experiencia como la manera cómo es experimentado el tiempo, la ‘fenomenología’ del tiempo de Wittgenstein está preocupada por el tiempo objetivo, medido por los relojes o cronómetros. Y (3), mientras que la fenomenología tradicional está preocupada por el carácter cualitativo de los fenómenos, la ‘fenomenología’ de Wittgenstein es netamente cuantitativa, numérica.

En segundo lugar, tengo que resaltar que en la fenomenología no hay un compromiso, como sí lo hay en el *Tractatus*, con el representacionalismo. La descripción fenomenológica de los fenómenos no está comprometida con la idea de que los fenómenos corresponden con el mundo en sí, puesto que el mundo en sí está puesto entre paréntesis. Si se agrega, además, que parte de la labor fenomenológica es explicitar los aportes del sujeto a la constitución de los fenómenos, entonces estos fenómenos no pueden ser entendidos como un calco exacto de la realidad. Los fenómenos, por constitución, ya implican cierto distanciamiento de una realidad en sí, independiente de las y los sujetos. Ahora, tengo que reconocer que tal vez sí hay cierto representacionalismo en la fenomenología, no implicado en las relaciones entre el fenómeno y la realidad en sí, sino entre la descripción del fenómeno llevada a cabo por la fenomenóloga y el fenómeno descrito. No obstante, esta idea no es explorada desde la fenomenología tradicional, a lo sumo es supuesta. (Una labor de la fenomenología wittgensteiniana podría consistir, por lo tanto, en esclarecer este aparente supuesto.)

Habría que advertir, en tercer lugar, que en la fenomenología no hay una distinción entre decir y mostrar. La idea de la fenomenología es describir todas las estructuras y dinámicas constitutivas de la experiencia, en su totalidad y compleción. Ciertamente hay regiones de la experiencia, en especial la región antepredicativa, que representa un reto para la fenomenología, pues es describir con el lenguaje aquello que no implica el lenguaje. Pero esto no es una razón para abandonar el proyecto fenomenológico, sino una exhortación a que la fenomenóloga encuentre la mejor estrategia para garantizar dicha descripción. Esta diferencia entre Wittgenstein y la fenomenología, hay que decirlo, no goza de gran relevancia si se tiene en cuenta que Wittgenstein se ve conducido

a abandonar la distinción entre decir y mostrar. Aun así, es una razón más para considerar que el *Tractatus* es la obra de Wittgenstein que menos se acerca a la fenomenología.

Ahora, así como no se encuentra en la fenomenología una distinción entre decir y mostrar, en la filosofía de Wittgenstein no se encuentra, cuarto, la pretensión de concretizar una ciencia *a priori* ni una *prima philosophia*. En cuanto a lo primero, advirtamos que Husserl consideraba que la fenomenología estaba destinada a alcanzar un conocimiento eidético de los fenómenos, es decir, un conocimiento de las estructuras y dinámicas esenciales de los fenómenos (Kuusela & Ometiña 2018, p. 3). Este conocimiento, por su naturaleza, es científico. Wittgenstein, por el contrario, distingue entre filosofía y ciencia. Mientras que la segunda está compuesta de proposiciones en sentido estricto, es decir, de enunciados con sentido, la primera está compuesta por sinsentidos, unos que llevan a enredos de lenguaje y otros pensados para elucidar dichos enredos. Es cierto que lo que hace Wittgenstein en el *Tractatus* no es empírico, y en ese sentido tiene algo de *a priori*, pero eso no hace científica a la filosofía tractatusiana.

En cuanto a la filosofía como *prima philosophia*, esto es, como fundamento de las ciencias, hay que reconocer que Husserl le otorga a la fenomenología la labor de fundamentar las ciencias naturales. Para lograr esto, considera Husserl, la fenomenología debe esclarecer los mecanismos de la subjetividad que están detrás de la constitución de la experiencia. Y dado que la experiencia está como base de las ciencias, los mecanismos de la subjetividad serían fundamentos del conocimiento científico. (Para Husserl, el error del naturalismo es el haber desconocido el papel que tiene la subjetividad en el conocimiento científico objetivo.). Wittgenstein, por su parte, se alinea más con los antifundacionalistas, como Quine, Kuhn y Feyerabend, ya que no considera que la filosofía tenga que fungir como fundamento de las ciencias, como si las ciencias no se bastaran a sí mismas. Esta postura es más clara en las *Investigaciones*, donde apunta que

La filosofía no puede en modo alguno interferir con el uso efectivo del lenguaje; por lo tanto, a la postre solamente puede describirlo. Pues no puede tampoco fundamentarlo. Ella deja todo tal como está. Deja también la matemática como está y ningún descubrimiento matemático puede hacerla avanzar. Un ‘problema eminente de lógica matemática’ es para nosotros un problema de matemáticas como cualquier otro⁵. (§ 124)

⁵ „Die Philosophie darf den tatsächlichen Gebrauch der Sprache in keiner Weise antasten, sie kann ihn am Ende also nur beschreiben.

Denn sie kann ihn auch nicht begründen.

Sie läßt alles wie es ist.

Sie läßt auch die Mathematik wie sie ist, und keine mathematische Entdeckung kann sie weiterbringen. Ein ‚führendes

En ese sentido, las ciencias lo único que necesitan de la filosofía son dos cosas. La primera, que no se inmiscuya en su labor. Y la segunda, en caso de que algún científico o científica deje de hacer ciencia para hacer filosofía —i.e., emitir proposiciones metafísicas—, que la filósofa le ayude a elucidar los enredos de lenguaje o pensamiento, con el fin de hacerlos desaparecer. La filosofía no es, de esta manera, un fundamento de la labor científica, sino solo una ayuda para disolver —mas no solucionar— los problemas metafísicos que amenazan a la científica y al científico.

Otra diferencia que deseo resaltar es la ausencia en la filosofía wittgensteiniana de algo semejante al principio de todos los principios (*das Prinzip aller Prinzipien*) de la fenomenología. Dada la radicalidad que implica la *epoché* fenomenológica, donde queda suspendida la tesis de la actitud natural y todo lo que ella implica, una pregunta que surge es por dónde empezar la investigación fenomenológica. Para esto, Husserl formula lo que él denomina el principio de todos los principios:

*Toda intuición originariamente dadora es una fuente legítima de conocimiento; ... todo lo que se nos ofrece en la 'intuición' originariamente (por decirlo así, en su realidad en persona) hay que aceptarlo simplemente como lo que se da, pero también sólo en los límites en que en ella se da.*⁶
(HUA III, pp. 43-44).

La fenomenología está comprometida, entonces, con la tesis de que la intuición es una fuente fiable de conocimiento. No debemos dudar, entonces, de aquello que se nos da directamente. Dudar de ello significaría que alguna teoría (filosófica o científica) nos ha desviado del camino investigativo, nos ha vuelto ciegos a lo evidente, a lo 'claro y distinto'.

Pero Wittgenstein no sostiene, al menos no en el *Tractatus*, nada semejante a esto. El *Tractatus* no es una obra sobre epistemología, por lo que no manifiesta ninguna preocupación sobre el acceso adecuado al conocimiento certero y verdadero. Podría interpretarse como una tesis epistemológica la idea de la filosofía como elucidación (aunque es más una 'tesis' lógica y metodológica), en el sentido de que está pensada para evitar enredos de lenguaje que llevan a confundirnos respecto a, entre otras cosas, nuestro sistema de conocimientos. Mas esta 'tesis epistemológica' no es asimilable al principio de todos los principios.

¿Y qué sucede con el Wittgenstein posterior al *Tractatus* y anterior a las *Investigaciones*? ¿Hay en esa época algo similar al principio de todos los principios? Considero que no contamos con

Problem der mathematischen Logik' ist für uns ein Problem der Mathematik, wie jedes andere.“

⁶ „jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, daß alles, was sich uns in der ‚Intuition‘ originär, (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt, kann uns keine erdenkliche Theorie irre machen.“

elementos suficientes para responder afirmativamente a esta pregunta. En la fenomenología lo dado inmediatamente es aquello que es dado en la intuición, y vimos que Wittgenstein estaba preocupado por un lenguaje que permitiera una correcta descripción de lo dado inmediatamente. Pero esta coincidencia no es razón suficiente para decir que Wittgenstein fue, en ese periodo de su vida intelectual, un intuicionista, pues él no hace el paso de lo dado inmediatamente a lo intuitivo.

Todo esto está relacionado con la última diferencia que deseo resaltar. Para entender esta diferencia tengo que remitirme por un momento a la lectura que hace Friedrich Nietzsche de la filosofía moderna, incluyendo el idealismo trascendental encabezado por Kant. Para Nietzsche (1886, § 6 y § 187), Kant y demás filósofos modernos inauguraron un nuevo estilo de hacer filosofía, uno muy peculiar. Ellos no se propusieron dirigirse al mundo para conocerlo y describirlo. Tampoco se propusieron mirar, a partir de dicha descripción, qué se podría aprender del mundo, qué secretos se podían develar de él, o cómo el mundo podría sorprender a la filósofa o filósofo. Kant y demás se propusieron, en cambio, construir todo un sistema filosófico que les permitiera cumplir con sus intereses particulares, en especial sus intereses morales. En el caso de Kant, su interés consistía en garantizar un espacio a la fe y a la libertad (KRV BXXX), ya que él consideraba que ambas estaban siendo amenazadas por el determinismo de Spinoza. Ahora, esta preocupación de los filósofos modernos por los asuntos morales y religiosos la interpreto como una pretensión de que el mundo se adecue al sistema filosófico propuesto, no el sistema filosófico, al mundo.

La fenomenología, por su parte, es una antípoda de la filosofía moderna así descrita. La fenomenóloga no empieza formulándose algunas tesis que busca sostener para luego preguntarse cuál es la mejor manera de defender o demostrar dichas tesis. Su preocupación principal es brindar una adecuada descripción de los fenómenos, tal como ellos se le dan a la sujeto que experiencia. Esta descripción es completamente independiente y neutra respecto a los intereses o deseos particulares de la fenomenóloga. Nada importa si ella prefiere que los fenómenos sean de tal o cual manera, tengan tal o cual cualidad, o conlleven tal o cual consecuencia.

La pregunta que surge es si Wittgenstein, al ponerle límites al lenguaje, estaba llevando a cabo una filosofía de corte kantiano o si, más bien, estaba describiendo el mundo tal como es en sí, o tal como se le aparecía. Si seguimos a Villoro (1975), quien finaliza su artículo presentando una analogía entre la intención de Kant de ponerle límites a la razón —para garantizar un espacio a la fe— y la búsqueda de Wittgenstein de los límites del lenguaje —que deja al valor ético y estético

fuera del mundo, siendo este estudiado por la ciencia—, tendríamos que reconocer que la filosofía tractatusiana es más kantiana que husserliana en esta manera de proceder.

Ahora, la conclusión ineludible de toda esta sección es que Wittgenstein no fue un fenomenólogo, ni en el *Tractatus* ni en los años treinta. Y no lo fue ni en un sentido husserliano, ni en un sentido heideggeriano, ni en un sentido merleau-pontyano, ni en un sentido *sui generis*. ¿Quiere esto decir que todo puente entre Wittgenstein y la tradición fenomenológica está derrumbado? Ciertamente no, porque sí hay similitudes, como las que expresé en la sección anterior. Pero, en un sentido más fundamental, los puentes no están cortados porque ambas filosofías, al no coincidir, se pueden complementar. Describir con detalle cómo se puede dar ese complemento es el objetivo de la siguiente sección.

4.3. *Desiderata*

El título de este manuscrito expresa el doble propósito que me ha guiado en mi investigación. Por un lado, hablar de las coincidencias filosóficas que en efecto hay entre el pensamiento de Ludwig Wittgenstein y la fenomenología inaugurada por Edmund Husserl y continuada por Edith Stein, Maxine Sheets-Johnstone y demás. El conjunto de esas coincidencias conforman lo que he denominado un ‘Wittgenstein fenomenológico’, en cuanto es un conjunto que no hace merecedor a Wittgenstein de formar parte de la tradición fenomenológica, i.e., no lo hace un fenomenólogo, pero que nos permite a nosotros abordar su obra en diálogo con las y los fenomenólogos. Por el otro lado, mi propósito también era mirar cómo se pueden retroalimentar ambas filosofías, la wittgensteiniana y la fenomenológica. Esta retroalimentación la interpreté acá como la posibilidad de integrar elementos de la filosofía de Wittgenstein a la fenomenología, constituyendo así una fenomenología wittgensteiniana.

Tal como lo expresé en la sección 2.2, esta integración que propongo opera bajo el supuesto de que la fenomenología es un método plástico y en constante construcción, por lo que es propenso a sufrir cambios o modificaciones. Ejemplo de esto son las constantes reformulaciones que han propuesto tácitamente o de manera expresa fenomenólogas y fenomenólogos posteriores a Husserl. Heidegger, por ejemplo, propone dejar de lado el énfasis a la conciencia intencional y replazar la *epojé*, mientras que Zahavi vuelve a poner el énfasis en la conciencia —en particular en la autoconciencia prerreflexiva e intersubjetiva— y sostiene que la *epojé* es prescindible en la investigación fenomenológica. La fenomenología de Heidegger no es, por lo tanto, asimilable a la de Zahavi, ni la de Zahavi, a la de Stein ni a la de Merleau-Ponty.

Por mor de la verdad, hay que admitir que Husserl no estaría de acuerdo con la lectura que propongo. En una epístola a E. Parl Welch sostuvo que su fenomenología no debía ponerse al mismo nivel que la de Heidegger, a menos que se quisiera despojar a su fenomenología de su sentido genuino (Husserl citado en Spiegelberg 1981, pp. 176-180). Para Husserl, la tradición fenomenológica que le siguió se fundamentaba en una malcomprensión de la fenomenología original y auténtica, esto es, de *su* fenomenología (Knabenschuh 2005, p. 20, n. 58). Pero ¿el rechazo de Husserl a las demás maneras de hacer fenomenología implica que la lectura que propongo de la tradición fenomenológica es errada?⁷ Considero que no por dos motivos. Primero, así como no tiene mucho sentido decir que solo debemos entender por ‘sociología’ la teoría de Émile Durkheim o por ‘física’ la propuesta de Isaac Newton, de igual modo es absurdo pedir que solo entendamos por ‘fenomenología’ la que concretó Husserl (Williams 2021, p. 368). No definimos las disciplinas exclusivamente a partir de lo propuesto por los padres y madres fundacionales, y menos cuando «el sentido de términos de productos culturales como ‘fenomenología’ [o ‘física’ o ‘sociología’] está abierto a variación, cambio e interpretación⁷» (Williams 2021, p. 374).

El segundo motivo por el que considero que la postura de Husserl no representa un problema para mi propuesta radica en que la historia ha terminado negándole la razón a él y se la ha otorgado a los herederos y herederas de su enfoque filosófico (Ruíz 2010, p. 170). Sin los cambios que ellos y ellas han propuesto al método fenomenológico, no contaríamos con las fenomenologías constructiva, generativa, crítica y demás. Aquí podría usar de nuevo la analogía wittgensteiniana de la ciudad, esta vez para describir el panorama actual de la fenomenología. Incluso podría seguir a Williams (2021, p. 366) y hablar de parecidos de familia, ya que todos los acercamientos y propuestas fenomenológicos no comparten un rasgo esencial común, pero todos pueden considerarse legítimos representantes de la fenomenología. (Aunque la propuesta de una fenomenóloga comparte con una segunda fenomenóloga ciertas características, es probable que la propuesta de una tercera fenomenóloga no tenga esas características. Aun así, habrán otras características que sí compartirá con la primera o con la segunda, incluso con una cuarta fenomenóloga.) No obstante, prefiero recordar acá la imagen del navío de Otto Neurath, pues, vistos en conjunto, todos los y las representantes de la fenomenología han modificado de manera paulatina la disciplina en la medida en que la han ejercido, la han adecuado y la han calibrado a las

⁷ “the meaning of cultural product terms like ‘phenomenology’ is open to variation, change, and interpretation.”

necesidades que van surgiendo mientras se hace fenomenología.

Una posible consecuencia de negar mi lectura es que la fenomenología no podría abordar todos los fenómenos que actualmente estudia. Las psicopatologías, las experiencias de la primera infancia, las experiencias de los cuerpos sexuados, generizados (*gendered*) y racializados, etc., son fenómenos que piden que el método fenomenológico se modifique, ya que el enfoque y nivel de generalidad y abstracción que le otorgó Husserl no permite abordar dimensiones tan particulares y concretas de la experiencia cotidiana. Como advierte Williams, originariamente el método fenomenológico fue diseñado por hombres europeos, blancos, judeocristianos, heterosexuales, de clase alta o media alta, que buscaban describir la experiencia, *su* experiencia (2021, pp. 379-380). Pero, desde un punto de vista crítico social, esto se traduce a que es un método que, tal como fue pensado originariamente, no permite dar cuenta, o no sin cometer ciertas violencias e injusticias, de las experiencias particulares de mujeres latinas o negras, de clase baja, lesbianas, trans, musulmanas o budistas, etc. (Young 2005, pp. 7-8). Por ello, es necesario pensar a la fenomenología como un método propenso a modificaciones y adecuaciones.

Mi propuesta de modificar la fenomenología a partir de la filosofía de Wittgenstein es, entonces, posible. Pero también, deseable, en el sentido de que las modificaciones que me gustaría proponer garantizarán que la fenomenología alcance una mayor claridad. Los cambios que propondré deben leerse, sin embargo, como meros *desiderata*, como propuestas que encuentro deseables que sean adoptadas. Hago esta aclaración porque es la comunidad fenomenológica, y no yo, la que tiene la potestad de adoptar o no las modificaciones que propongo. Lo único que yo puedo hacer acá es sugerir las modificaciones y dar mis razones a favor de ellas. ¿Cuáles son esas modificaciones? Aunque son varias, acá solo me centraré en las que considero que mi lectora y lector encontrará más obvias dado los elementos filosóficos, tanto de Wittgenstein como de la fenomenología, que he enfatizado a lo largo de este escrito.

En primer lugar, la fenomenología ganaría si dejara de considerar que está buscando la *esencia* —o verdades esenciales o no contingentes (Mulligan 2012, pp. 16-19)— de los fenómenos y reconoce que busca sus *reglas*, en el sentido wittgensteiniano del término. Si se observa, no estoy sugiriendo que la fenomenóloga cambie su objeto de estudio. Sugiero, más bien, que cambie la manera como ha interpretado y conceptualizado su objeto de estudio. Dado que las proposiciones de la fenomenóloga sobre supuestas esencias no expresan verdades no contingentes, pues no hay tales verdades, tiene más sentido entender que lo que ella hace es buscar reglas, no esencias.

Así, cuando la fenomenóloga advierte que en toda percepción sensorial el objeto percibido es dado como en carne y hueso, como estando ahí presente frente al sujeto, no está notificando que la esencia de la percepción consiste en que el objeto se dé con esa característica. Está sugiriendo, en cambio, que tiene sentido decir que una persona está percibiendo sensorialmente un objeto cuando dicho objeto se le da como estando en frente de la persona que lo percibe. Si esta condición o regla no se cumple, no podríamos decir que estamos ante un uso legítimo de la palabra percibir o, si se prefiere, que estamos ante un verdadero caso de percepción. O mejor aún, en caso de que esa regla no se cumpla, podríamos estar en presencia de un uso distinto —tal vez figurado o metafórico— de la palabra percibir, por lo que hay que detallar el contexto y ver qué regla estaría operando en ese otro caso.

Este cambio de interpretación no es solo un cambio de nombre, pues tiene varias implicaciones importantes. Primero, libera a la fenomenología de la engorrosa tarea de precisar en qué consiste o cuál es la naturaleza de la esencia. Esta noción, de raigambre platónica, ha puesto en aprietos a muchos filósofos y filósofas, incluyendo a Frege, quien tuvo que hablar de un tercer reino —el de los pensamientos objetivos—, aparte del de la realidad material y del de las representaciones subjetivas, para darle coherencia a su filosofía. Este ejemplo muestra por qué es deseable poder prescindir de la noción de esencia. Segundo, la noción de regla permitirá suspender varias tesis que generan mucha confusión en la fenomenología. Si no se habla de esencia, ya no sería necesario recurrir, por ejemplo, a la mística ‘intuición de esencias’ de Husserl, una capacidad que él le reconoce a la fenomenóloga pero que ha recibido muchas críticas desde diferentes flancos, no solo por parte de analíticos como Moritz Schlick⁸. Una segunda noción confusa que se podrá suspender es la de *verdades no contingentes*, que supuestamente son alcanzadas por la descripción fenomenológica. Pero, como hicimos notar, Wittgenstein tiene buenas razones para considerar que toda verdad es contingente, y sostener que hay verdades no contingentes sería hacer ‘mala gramática’ (Russell 1922, p. XIII).

(En el epílogo tendré oportunidad de profundizar en esta última idea recurriendo a *Sobre la certeza*. Ahí Wittgenstein advierte que aquello que hace posible lo verdadero y lo falso no es ni verdadero ni falso, por lo que no hay necesidad de caracterizarlo como un conjunto de verdades no contingentes o verdades esenciales. Ahora, también echaré mano de las *Investigaciones* para apuntar que el abandono de la noción de esencia permite enriquecer la búsqueda fenomenológica,

⁸ Respecto a las críticas de Schlick a la idea de un conocimiento intuitivo, la cual está detrás de la concepción de

en el sentido de que ahora se trata de buscar lo que comparten los fenómenos, sus parecidos de familia, pero también lo que cada uno tiene de particular.)

Una tercera ventaja o virtud de reconocer que la fenomenóloga busca reglas y no esencias es que nos permite diferenciar aún más la fenomenología del psicologismo. Indudablemente Husserl invirtió muchos esfuerzos para quitarse el sambenito, advertido por Frege, de estar proponiendo un tipo de psicologismo. Pese a ello, muchos de sus críticos no fueron persuadidos por dichos esfuerzos, pues buscar condiciones subjetivas de la experiencia y del conocimiento objetivo definitivamente suena a psicologismo. No obstante, si se reconoce que la fenomenología no busca esencias sino reglas, la investigación fenomenológica no puede asimilarse a la investigación científica, por lo que psicología y fenomenología no serían equiparables.

En ese sentido, su búsqueda no pretende dar con mecanismos psicológicos que, según el psicologismo, fundamentan todo conocimiento, incluyendo el matemático y el lógico. La búsqueda fenomenológica consiste, en cambio, en dar con las reglas —¡que no son psicológicas!— que rigen las experiencias cotidianas. (Aun así, considero que un diálogo entre la fenomenología y la gramática wittgensteiniana permitiría que esta, junto a sus reglas, fueran ‘cognitivizadas’. Esta es una veta argumentativa en la que desafortunadamente no podré profundizar aquí.) Ya que toda experiencia es intencional, esto es, involucra un sujeto y un objeto, muchas de estas reglas versarán sobre los aportes de la sujeto a la experiencia, pero esto no las hace reglas psicológicas, por lo que la acusación de psicologismo carece de cualquier peso.

La cuarta virtud que tiene esta interpretación es la respuesta favorable que nos ofrece a la pregunta, formulada en la sección 3.1.1, de si las proposiciones de la fenomenología eran sinsentidos o no. En el *Tractatus* la noción de regla (*Regel*) hace referencia a reglas de la sintaxis lógica (TLP 3.344) y a reglas de traducción (3.343, 4.0141 y 4.241). Es posterior al *Tractatus* que Wittgenstein habla de reglas en un sentido más amplio y abarcante, esto es, en un sentido gramatical. Y como sugerí al final de la sección 3.2.3, esta noción abarcante de regla está vinculada con el proyecto tractatusiano de elucidación. Indicar los enredos de lenguaje exige encontrar las reglas gramaticales que estarían siendo violadas cuando se cometen dichos enredos. Ahora, si la fenomenología —y aquí me refiero a la wittgensteiniana— busca reglas, tendríamos que atribuirle una dimensión elucidatoria a su investigación. Es decir, a la luz del *Tractatus*, sus proposiciones son sinsentidos, pero sinsentidos que suspenden confusiones y que permiten ver correctamente al

una intuición de esencias, véase Engelmann (2019).

mundo, ya que son sinsentidos que muestran las reglas que rigen los fenómenos estudiados y cómo esas reglas están siendo violadas en los enredos de lenguaje.

La fenomenología wittgensteiniana es, por lo tanto, elucidatoria. Y lo es de dos maneras. Primero, porque reestructura el punto de partida fenomenológico. Ya no se trata de suspender los prejuicios ni de detallar la historiografía de las ideas que son revisadas desde la fenomenología, sino de elucidar los enredos de lenguaje que obstruyen el acceso fenomenológico al mundo. En otros términos, la manera de acceder a una visión correcta de los fenómenos no es por medio de la *epoché* husserliana, comprometida con la idea de una capacidad misteriosa de captar esencias. Tampoco es la destrucción de la tradición propuesta por el joven Heidegger, entendida como una exploración historiográfica de las ideas y conceptos filosóficos, la que nos permitiría alcanzar tal acceso.

En una fenomenología wittgensteiniana será a través del análisis gramatical como se logrará ver correctamente al mundo. Así, por ejemplo, el rechazo del dualismo cartesiano por parte de la fenomenóloga no se daría porque el dualismo quedó suspendido, entre paréntesis, al iniciarse la exploración fenomenológica. Tampoco porque se encontraron ciertos usos cuestionables, por parte de la tradición, de dicha distinción. Dicho rechazo, en el caso de una fenomenología wittgensteiniana, se da principalmente porque la labor elucidatoria nos ha mostrado los enredos que conlleva el hablar de una substancia inmaterial, la cual no podemos constatar y, por lo tanto, implica la falacia del hipopótamo ausente.

Ahora, la fenomenología wittgensteiniana es elucidatoria de una segunda manera. Para entender en qué consiste, hay que precisar que el análisis gramatical, al igual que la *epoché* husserliana, no es solo un paso metodológico, en el sentido que decimos que, en un experimento químico, es un paso metodológico el aplicar cierto reactivo sobre la muestra. La elucidación es, más bien, un tipo de actitud en la que está sumergida la fenomenóloga cuando lleva a cabo su labor. Pero si es una actitud, entonces la elucidación no se reduce a mostrar los enredos de lenguaje que al inicio obstruyen la investigación fenomenológica. La elucidación tiene que ser *reflexiva*. (En la sección 3.1.3 tuve oportunidad de hablar del carácter reflexivo de la filosofía tractatusiana que estoy retomando acá.) Al respecto, recordemos que Husserl reconoció que la fenomenología exige una reflexión en el sentido literal del término. Esto es, exige cambiar la dirección de la atención. Mientras que en la vida cotidiana tenemos conciencia de los objetos y situaciones del mundo, en el sentido de que nuestra atención está dirigida hacia tales objetos y

situaciones, en la fenomenología nuestra atención es dirigida al acto mismo de tener conciencia de los objetos y de las situaciones del mundo.

La fenomenología wittgensteiniana, por su parte, exige una segunda reflexión, ya no dirigida hacia la experiencia, sino hacia las nociones que usa la fenomenóloga para describir dicha experiencia. Tenemos, entonces, que la labor elucidatoria tiene dos niveles. En el primero, la elucidación está dirigida a las proposiciones que emergen antes del análisis fenomenológico. En el segundo nivel, la elucidación se dirige, en cambio, al lenguaje que usa la fenomenóloga para describir fenomenológicamente la experiencia. Este segundo nivel es el que garantiza el carácter de actitud de la elucidación, en el sentido de que la fenomenóloga constantemente tiene que estar revisando sus descripciones de la experiencia, constantemente tiene que estar atenta de cómo está usando el lenguaje.

Tenemos, entonces, que la fenomenología estudia la experiencia y, para ello, recurre a ciertos conceptos y concepciones. (Como señalé al inicio del tercer capítulo, toda filosofía, incluyendo la fenomenología, es lingüística en el sentido de que necesariamente tiene que usar conceptos para llevarse a cabo.) La fenomenología wittgensteiniana es, por su parte, una filosofía que opera con conceptos, pero cuyo objeto de estudio no es solo la experiencia, sino también los conceptos con los que describe esa experiencia. Ahora, considero que este cambio tiene una consecuencia importante para la fenomenología. A saber, eventualmente la liberará de la necesidad de recurrir a todo un nuevo entramado conceptual que no está al alcance de las demás. Si la fenomenología inicia con un análisis gramatical y está constantemente en vigilia de los conceptos que usa, la necesidad de recurrir a neologismos y tecnicismos para que sus propuestas no se confundan con las propuestas de otras filosofías pierde peso, se vuelve superflua.

Para entender la importancia de esto último hay que escuchar por qué algunos miembros de la comunidad filosófica tienen tantas reticencias a la fenomenología. Este ejercicio de escucha permitirá reconocer, por ejemplo, que para muchas la fenomenología no es muy distante a una logia, en cuanto es una filosofía exclusiva de iniciados. Según estos filósofos y filósofas, acceder a la fenomenología —en el sentido de entenderla, ejercerla y compartir sus propuestas— exige todo un rito de iniciación que muy pocas, por justas razones, están dispuestas a efectuar. Ese rito implica, entre otras cosas, familiarizarse con la jerga husserliana; tomar conciencia de las críticas que formula Heidegger; revisar las observaciones de Husserl a esas críticas; entender por qué la fenomenología no es psicología ni un tipo de psicologismo, aunque su pesquisa sea sobre las

condiciones subjetivas de la experiencia y el conocimiento; comprender que todos los términos que se emplean en fenomenología o son neologismos o son usados siempre en un sentido especial (por eso el uso excesivo de las comillas), por lo que hay que determinar bien en qué consiste ese nuevo sentido, etc.

Para las y los fenomenólogos todo esto es necesario, inevitable, pues las verdades que procuran alcanzar se encuentran ocultas por la actitud natural y demás prejuicios filosóficos y científicos. Alcanzar las profundidades donde se encuentran las verdades fenomenológicas no es tarea fácil. Piénsese, al respecto, en el mito de la caverna de Platón y todos los escollos que enfrenta la filósofa tanto para salir de la caverna como para comunicar lo que ha visto fuera de ella. Desde la filosofía de Wittgenstein, en especial desde las *Investigaciones* (§ 116), tenemos, no obstante, razones para dudar de esta caracterización de la investigación filosófica que las y los fenomenólogos suscriben. Desde una filosofía wittgensteiniana, no hay verdades profundas ni ocultas. Y aquello que parece profundo solo es una falsa apariencia provocada por el uso de las palabras que hace el filósofo sin tener en cuenta su gramática, para qué fueron creadas tales palabras y cuáles son sus contextos naturales.

Por eso mismo, un correcto análisis gramatical garantizaría que esa supuesta profundidad se deleve y desaparezca. (No estoy diciendo con esto que sea fácil filosofar. Señalo que su dificultad no debe recaer en la terminología que se emplea, terminología que conlleva dificultar aún más lo que ya es difícil de por sí. Esta observación permite entender por qué Wittgenstein usa las palabras de Ferdinand Kürnberge como epígrafe del *Tractatus*: «*Lema*: ... y todo lo que se sabe y no se ha oído meramente como rumor o murmullo, puede decirse en tres palabras⁹».) Mas esto no implica que la fenomenología se deje de practicar. Solo implica que su labor no tiene que ser concebida como la búsqueda de verdades profundas que solo se pueden expresar de manera intrincada, ya que el lenguaje cotidiano –i.e., no fenomenológico– no está diseñado para hablar de tales verdades. Pero, como recuerda González-Castán (2014, p. 33),

Necesitamos una gramática clara cuando pensamos que estamos confrontados con cuestiones más radicales y fundamentales que, digamos, las de la ciencia o las de la vida práctica normal. La experiencia de encarar problemas filosóficos profundos y fundamentales es una ilusión debida al hecho que hemos alcanzado los límites del lenguaje o hemos ido más allá de ellos. Y cuando estamos bordeando esos límites, es muy fácil

⁹ „*Motto*: ... und alles, was man weiss, nicht bloss rauschen und brausen gehört hat, lässt sich in drei Worten

hacer un desastre con el uso de nuestros términos y expresiones, y, así, crear problemas filosóficos¹⁰.

Ahora, más allá de las persuasivas razones que brinda Wittgenstein en contra de la idea de que las verdades filosóficas son profundas —y, por extensión, en contra de la idea de que dicha profundidad solo puede expresarse por medio de un vocabulario filosófico intrincado que se debe diferenciar del lenguaje cotidiano—, hay una razón más de peso para solicitarle a la fenomenología que deje de ser escolástica, que deje de ser una filosofía con principios, prácticas y vocabularios rígidos e inaccesibles para la mayoría. Esta razón obedece a que esta investigación es hecha por un latinoamericano y será presentada en una universidad latinoamericana. La fenomenología no puede ser ciega al contexto social en el que se encuentran sus practicantes. Y es innegable que el contexto latinoamericano es uno donde priman las exclusiones y las injusticias sociales. Como latinoamericanas estamos propensas a ser marginadas por nuestra condición de género, de clase, de raza, de formación educativa, etc. Además de que no hay razón de que esa exclusión y marginación se reproduzca en los escenarios filosóficos, considero que una fenomenología latinoamericana tiene la obligación de ser expresa y activamente incluyente.

¿Cómo garantizar la inclusión en la fenomenología? Para empezar, puede (¿o debe?) poner entre paréntesis la tesis de que las verdades filosóficas son profundas y la tesis anexa de que es necesario todo un vocabulario nuevo y complejo para expresar y transmitir tales verdades. La claridad, en otros términos, es la principal manera como la fenomenología podría tornarse accesible a todas las demás. Ahora, aunque no deja de ser extraño que esta investigación busque adecuarse a su contexto latinoamericano a la par que recurre a un filósofo austriaco (i.e., Wittgenstein) para garantizar dicha adecuación, cabe advertir que es en este filósofo austriaco donde encuentro tanto el llamado a filosofar de manera clara como el reconocimiento de que filosofar claramente implica ser cuidadoso con el lenguaje que se emplea.

Se me puede objetar, sin embargo, que la fenomenología desde el inicio ha estado comprometida con la claridad lingüística y lógica que yo le reclamo, por lo que la modificación que estoy proponiendo es trivial. Por un lado, la fenomenología se considera como una

sagen.“

¹⁰ “We need a clearer grammar when we think that we are confronted with more radical and fundamental questions than, say, in science or normal practical life. The experience of facing deep and fundamental philosophical problems is an illusion due to the fact that we have reached the limits of language or have even gone beyond them. And when we are bordering these limits it is very easy to make a mess with the use of our terms and expressions, and, thus, create philosophical problems.”

exploración de obviedades y reconoce que precisamente la dificultad radica en hablar de lo obvio (Mulligan 2012). Por el otro lado, las *Investigaciones lógicas* de Husserl es un texto de filosofía de la lógica, y Heidegger y Merleau-Ponty enfatizaron, cada vez que pudieron, el papel central que tiene el lenguaje en la fenomenología (Knabenschuh 2005, p. 25, n. 70).

Sin embargo, forzoso es reconocer que la fenomenología no siempre ha respetado su compromiso con la claridad. (Naturalmente, contamos con algunas excepciones a esta afirmación, como son Zahavi, Merleau-Ponty y Sheets-Johnstone, autores fenomenológicos cuyos escritos son muy claros y accesibles; Williams 2021, p. 374. Pero, por lo ya expuesto, esta claridad y accesibilidad no debería ser un rasgo, y menos en el contexto de la fenomenología latinoamericana, de unos pocos.) Auguro que una razón de la violación a ese compromiso radica en el punto de partida de la fenomenología, es decir, la *epoché*. Como nos advierte Wittgenstein, la claridad se alcanza desvaneciendo los malentendidos, disolviendo los enredos de lenguaje, mas la *epoché* no los desvanece ni los disuelve, tan solo los suspende, los pone entre paréntesis. Una consecuencia de esto es la necesidad de recurrir a tecnicismos y a neologismos, pues estos nos previenen de recurrir a los conceptos que están involucrados en los enredos de lenguaje que aún no hemos dilucidado. Pero los tecnicismos y los neologismos, más que una herramienta, son un obstáculo para la claridad. De hecho, para autores como Williams (2021, p. 381), el alto carácter técnico y oscuro de la fenomenología husserliana está directamente vinculado a que Husserl fuera muchas veces inconsistente y confuso en sus escritos, dos rasgos que son perjudiciales para cualquier filosofía.

En palabras de Kitcher:

Usar formulaciones técnicas es peligroso, pues el uso continuado del lenguaje esotérico puede inclinar a la filosofía a concentrarse en los problemas supuestamente atemporales legados por la tradición, sin volver a la fuente genuina de la reflexión filosófica, las dificultades sociales que surgen de diferentes formas en diferentes tiempos y espacios, lo que hace que la práctica profesional se divorcie de, y se vuelva irrelevante para, la cultura en general¹¹. (Kitcher 2012, p. 2)

Una fenomenología libre de tecnicismos tendría, entonces, más posibilidades de lograr su cometido de ser una filosofía clara. Pero no solo esto, pues también tendría más chances de lograr

¹¹ “Using technical formulations is dangerous, because continued usage of the esoteric language may incline philosophy to concentrate on the allegedly timeless problems bequeathed by tradition, without returning to the genuine source of philosophical reflection, the social difficulties that arise in different forms in different times and

su cometido de ir hacia las cosas mismas, de no desviarse en el camino investigativo por culpa de los problemas filosóficos tradicionales producto del uso inadecuado del lenguaje. Así mismo, tendría más posibilidades de salir del estado de aislamiento en el que se encuentra. Mientras que la filosofía de las ciencias, el pragmatismo, etc., están en constante conversación e intercambio, la fenomenología cada vez se ha aislado más de las demás tradiciones o, mejor aún, las demás tradiciones han terminado asilándola. No es extraño esto si se tiene en cuenta que ‘el ritual de iniciación’ es necesario para hacer fenomenología y para dialogar con la fenomenología. De hecho, este estado de aislamiento no solo se da entre la fenomenología y las demás filosofías, sino entre la fenomenología tradicional y las nuevas fenomenologías. No es extraño escuchar, por ejemplo, que el trabajo de autores como Dan Zahavi, Shaun Gallagher y Louis Sass, dedicado a abordar temas de las ciencias cognitivas desde la fenomenología, no son realmente fenomenológicos. En el mejor de los casos, los trabajos en ciencias cognitivas conforman una psicología fenomenológica¹².

Dicho todo esto, es entendible por qué considero que la fenomenología se vería beneficiada con las modificaciones que estoy proponiendo. Al modificarse el método a partir de ciertas propuestas provenientes de la filosofía analítica de Wittgenstein, la fenomenología tendría los elementos para entrar en diálogo con las demás tradiciones filosóficas (y para revalorar aquellas investigaciones que se están haciendo en ciencias cognitivas y demás campos de estudio.) Como señala Wittgenstein, «el método de la filosofía es escuchar todas las voces y reconciliarlas entre ellas¹³» (MS 109, 159; énfasis en el original).

Ahora, aquí se me puede criticar que he defendido la necesidad de que la filosofía sea wittgensteiniana (i.e., elucidatoria), pero que no he dicho por qué tiene que ser fenomenológica. En otras palabras, ¿por qué la elucidación no es suficiente a la hora de hacer filosofía? Curiosamente, la respuesta a esta pregunta no la encuentro en la fenomenología sino en la filosofía de la ciencia. En particular, en Bas van Fraassen y en Joseph Margolis. En el prefacio de *The Scientific Image* (1980), Van Fraassen advierte que es absurda la tesis del positivismo lógico (y de raigambre wittgensteiniana) de que todo problema filosófico es un problema conceptual que se

places, thus making the professional practice divorced from and irrelevant to the wider culture.”

¹² Acerca de esta distinción, puede verse Husserl (1962). Mientras que la psicología fenomenológica lleva a cabo la *epoché* y las reducciones fenomenológica e eidética, no lleva a cabo la reducción trascendental, siendo esta la que permite acceder al campo fenomenológico, ahí donde la experiencia realmente se constituye. El campo fenomenológico es tema, por lo tanto, de la fenomenología trascendental, mas no de la psicología fenomenológica.

¹³ „Die Methode der Philosophie ist, auf alle Stimmen zu hören & sie alle miteinander zu versöhnen (reconcile).“

puede solucionar con un análisis del lenguaje (pp. 3-4). Aunque algunos problemas filosóficos pueden dejarse de lado gracias al análisis conceptual, muchos otros no, ya que no todos los conceptos filosóficos se pueden explicar lingüísticamente. En ese sentido, es necesario que el análisis conceptual sea complementado con otras estrategias filosóficas.

Margolis (2007, p. vii), por su parte, señala que el proyecto analítico, entendido como un tipo de cientificismo caracterizado por la pretensión de solucionar todos los problemas filosóficos (no solo los de la tradición) por medio de un análisis lógico-lingüístico de los conceptos, fracasó rotundamente. (Muestra de esto es que se sigue haciendo metafísica a pesar del análisis conceptual de Carnap de los problemas metafísicos, análisis que en teoría solucionaría dichos problemas de manera definitiva.) Por fortuna, para Margolis la filosofía analítica, entendida como el compromiso con un uso riguroso del lenguaje y de la argumentación filosófica, sigue en pie y es un elemento indispensable de la filosofía contemporánea, mas no es el único elemento de la filosofía. (Me gustaría agregar que esta manera de entender la filosofía analítica no es afín a la idea, no reconocida explícitamente pero sí concretizada performativamente, de que las y los filósofos analíticos solo deben leer y dialogar con filósofos y filósofas analíticas. El diálogo abierto con autores y autoras de otras tradiciones no excluye la rigurosidad filosófica, al contrario, es una muestra de dicha rigurosidad.)

La filosofía, por lo tanto, tiene que ser wittgensteiniana, en cuanto a su pertinente énfasis en el cuidado del uso de los conceptos y del lenguaje, como en su pretensión de disolver enredos de lenguaje que han frenado la labor filosófica. Pero la filosofía no tiene que ser exclusivamente wittgensteiniana. En otros términos, la concepción wittgensteiniana de filosofía, a pesar del mismo Wittgenstein, no debe ser excluyente de otras concepciones. Como mínimo, se podría decir que la propuesta wittgensteiniana es un elemento necesario mas no suficiente de la actividad filosófica. (Ciertamente, algunas filosofías, incluyendo la fenomenológica, han olvidado el carácter necesario de dicha propuesta, un error que he buscado enmendar en este manuscrito.)

Ahora, la fenomenología es un excelente complemento a la filosofía wittgensteiniana. (Aunque no es el único posible. Considero que el pragmatismo es otra forma de hacer filosofía que aquí se puede tener en cuenta.) Por un lado, por las coincidencias que hay entre ambas. Y por el otro, porque la fenomenología permite comprender el fundamento experiencial de los conceptos filosóficos (Williams 2021, p. 376). La filosofía, tanto para Wittgenstein como para la fenomenología, hunde sus raíces en la vida precientífica y cotidiana, por lo que un estudio de esta

vida es indispensable para entender la filosofía. Naturalmente, el que la fenomenología y la filosofía wittgensteiniana se complementen bien no es sinónimo de que sea fácil la integración entre ambas. Como advierte Van Fraassen, el paso de un marco conceptual a otro, en este caso del fenomenológico al wittgensteiniano y viceversa, es traumático. (Un ejemplo de esto es el remplazo de la *epojé* por la elucidación.) Pero el que sea traumático no implica que sea imposible, y precisamente el objetivo de esta sección ha sido mostrar dicha posibilidad.

4.4. Recapitulación IV

Este capítulo recogió, en cierto sentido, las conclusiones generales de mi investigación. Por un lado, presentó de manera resumida tanto las semejanzas como las diferencias que hay entre la filosofía de Wittgenstein y la filosofía fenomenológica, semejanzas y diferencias que fue posible identificar gracias al trabajo realizado en los capítulos anteriores. Entre las semejanzas apunté, por ejemplo, la que hay entre la noción wittgensteiniana de hecho y la noción fenomenológica de horizonte, así como la que hay entre el ‘ir a las cosas mismas’ de la fenomenología y el ‘ver correctamente el mundo’ del *Tractatus*. En cuanto a las diferencias, advertí que los objetos fenomenológicos no son los mismos objetos tractatusianos, que la descripción ‘fenomenológica’ de Wittgenstein no es asimilable a las descripciones brindadas por las fenomenólogas tradicionales, y que la distinción entre decir y mostrar no tiene correlato alguno en la fenomenología.

Por el otro lado, presenté los primeros lineamientos de la fenomenología wittgensteiniana. Primero, que esta no busca esencias ni verdades esenciales, sino las reglas de los fenómenos. Segundo, que tiene un marcado carácter elucidatorio, en cuanto su acercamiento a los problemas y concepciones filosóficas y teóricas tradicionales no es por medio de la suspensión o puesta entre paréntesis, sino por medio de una aclaración conceptual. Este carácter elucidatorio da las condiciones para que la fenomenología wittgensteiniana sea una que, tercero, busca suspender el uso de neologismos, tecnicismos o sentidos especiales a términos comunes, todo esto con el fin de ser una fenomenología clara y accesible a todas. Naturalmente, estos pocos lineamientos no son todos los que se pueden dar. Algunos de los que se pueden agregar tienen como base, ya no el *Tractatus* o la gramática ‘fenomenológica’ de Wittgenstein, sino las obras posteriores. El objetivo del epílogo con el que finalizo el presente documento es mostrar, de manera muy sucinta, algunos de los lineamientos que se pueden brindar desde las *Investigaciones* y desde *Sobre la certeza*.

Pero antes de pasar ello, quiero finalizar recordando la idea que considero más importante de

este capítulo. A saber, que esta investigación es un aporte latinoamericano y en *castellano* a una discusión (sobre las relaciones entre las filosofías analítica y ‘continental’) que se ha llevado a cabo principalmente en inglés, francés y alemán. Tal vez esta sea la razón —aunque no la única— por la que mi propuesta tiene un fuerte carácter reformista. La filosofía, como señala Katherine Morris en su introducción al libro *Wittgenstein’s Method (El método de Wittgenstein)* de Gordon Baker, es histórica. Sus conceptos, así como sus problemas, concepciones y distinciones, dependen del contexto histórico en el que surgen, son abordados y retomados. Mas la filosofía no es solo histórica, sino también cultural. Las condiciones socio-históricas y culturales influyen la labor filosófica, por lo que es de esperarse que una distinción europea —como la propuesta entre analítica y ‘continental’— sea reapropiada, replanteada, modificada y cuestionada dentro de los contextos latinoamericanos. Solo espero que mis lectoras y lectores consideren que mi propuesta reformista sí está a la altura de las necesidades y expectativas que mi contexto histórico y cultural me demandan.

EPÍLOGO. NUEVOS ELEMENTOS PARA UNA FENOMENOLOGÍA WITTGENSTEINIANA

HAY MÁS COSAS EN EL CIELO Y EN LA TIERRA, HORACIO, DE LAS QUE HAN SIDO SOÑADAS EN TU FILOSOFÍA.

SHAKESPEARE, *HAMLET*, ACT I, SCENE V.

Podría finalizar esta investigación presentando sistemáticamente las ideas principales que esboqué o defendí a lo largo de la misma. (Véase, para ello, el capítulo anterior y las secciones que titulé ‘Recapitulación’ y con las que concluye cada uno de los capítulos.) Incluso podría finalizar presentando una lista de los problemas a los que se enfrenta la presente propuesta junto a las investigaciones futuras que ella abre. (En las primeras versiones del proyecto de investigación proponía concluir precisamente de esa manera.) Sin embargo, opté por abstenerme de realizar una labor tal y me propuse intentar algo distinto. Teniendo en cuenta que una de las propuestas principales de mi investigación es la de esbozar ciertas modificaciones al método fenomenológico; teniendo en cuenta, además, que el método fenomenológico, por definición, siempre está en construcción, me propuse finalizar el presente documento presentando de manera esquemática qué otras modificaciones se podrían hacer a la fenomenología a partir de las ideas que Wittgenstein presenta, ya no en el *Tractatus* y el periodo intermedio, sino en las *Investigaciones* y en *Sobre la certeza*. Para aclarar por qué opté por este final me permitiré presentar acá una nueva analogía.

La filosofía es como un escalpelo. Ella nos permite ‘cortar’ y ‘diseccionar’ nuestro objeto de estudio, para así analizarlo a fondo. No importa cuál sea el objeto que deseamos estudiar filosóficamente, la filosofía nos permitirá ‘ver sus entrañas’. Puede ser un concepto, o un fenómeno, o una teoría, o una idea (en el sentido psicológico del término). Ahora, si la filosofía es como un escalpelo, entonces debe existir la posibilidad de ‘afilarse’ dicho escalpelo. (Retomando la imagen del navío de Neurath, afilar el escalpelo es análogo a cambiar las tablas y demás partes del navío.) Debemos contar, para ello, con herramientas que permitan ‘afilarse’ el instrumento de cortar. Debe haber algo así como una piedra que permita hacer eso. (Para mí, una de esas herramientas para afilar la filosofía es la lógica formal e informal, mas no es la única.)

¹ “There are more things in heaven and earth, Horatio, Than are dreamt of in your philosophy.”

Siguiendo con la analogía, habría que reconocer que no tiene sentido decir que un escalpelo está demasiado afilado, que hay que dejarlo de afilar, pues precisamente es de esos utensilios que son diseñados exclusivamente para cortar, por lo que entre más afilado, mejor. La filosofía, de igual modo, nunca estará lo suficientemente completa para ejercerse, siempre podrá ‘afilarse’ aún más, para así lograr un mejor acercamiento a sus objetos de estudio. (En ese sentido, no hay que dejar de hacer lógica, pues nunca es suficiente.) Y como mi método lo considero filosófico, entonces lo que se dice de la filosofía también se debe decir del método o enfoque que he llamado *fenomenología wittgensteiniana*. Es decir, este enfoque nunca estará lo suficientemente calibrado, cada vez se puede mejorar aún más. Esa es una tarea de nunca acabar. Por ello, este epílogo se propone presentar nuevas maneras como la fenomenología wittgensteiniana podría seguir siendo calibrada.

A. Las *Investigaciones*: una filosofía sin esencias

Si el *Tractatus* es la obra más difícil de Wittgenstein, las *Investigaciones filosóficas* sería la más *sugestiva* de toda su producción intelectual. No deja de sorprender los alcances y el número de aplicaciones que han tenido las reflexiones que Wittgenstein elabora en su texto. Pragmatistas, hermeneutas, teóricas de la cognición 4E (i.e., *embodied, embedded, enactive, y extended cognition*), expertas en teoría crítica, así como lingüistas, sociólogas y psicólogos, han consultado esta nutrida fuente bibliográfica para sus respectivas disciplinas y teorías. Y no es gratuito que sea así. Ya Wittgenstein señalaba en el prefacio de su álbum —apelativo con el cual se refiere a las *Investigaciones*—, que en él abordaba una gran variedad de temas. Si a eso agregamos que también presenta una considerable cantidad de ideas y nociones innovadoras, se comprende por qué las *Investigaciones* se siguen consultando, citando y reinterpretando incluso hoy en día. Los juegos de lenguaje, los parecidos de familia, las formas de vida, los temas de la consciencia y del lenguaje privado, los conceptos de significado y de proposición, son solo una pequeña muestra del amplio abanico de temas, ideas y nociones que define las *Investigaciones*. Naturalmente, mi investigación no estaría completa si no le dedicara algunas palabras al álbum de Wittgenstein.

Por desgracia, no podré hacerle completa justicia a las *Investigaciones*. Excedería por mucho el alcance de este ensayo reconstruir toda la obra, junto a sus 963 párrafos o numerales. (Véase el inicio del capítulo III para una explicación de por qué acá no tengo en consideración la segunda parte de las *Investigaciones*.) Me centraré, en cambio, en unas cuantas ideas generales que considero que se pueden relacionar, de una u otra manera, con la fenomenología. Por principio

de cuentas, debo confesar que considero acertada la relación que Nicholas Gier (1981) estableció entre la filosofía de Wittgenstein previa a las *Investigaciones* con la fenomenología husserliana y entre la filosofía de las *Investigaciones* con la fenomenología existencial de Heidegger. (El acierto de Gier se ve opacado, no obstante, por su tesis de que Wittgenstein, dadas esas relaciones, fue un fenomenólogo.) Ese acierto de Gier obedecería al hecho de que la filosofía del *Tractatus*, como señala Tomasini (2012, p. 108), descansa en argumentos trascendentales, mientras que la filosofía de las *Investigaciones*, en la pretensión de brindar descripciones exactas, no de la lógica del lenguaje sino de su praxis.

En otros términos, los acercamientos entre Heidegger y Wittgenstein se habrían dado, al parecer, porque ambos dan un vuelco hacia el pragmatismo². En el caso de Wittgenstein, este vuelco respondería ante todo a las conversaciones que sostuvo con Piero Sraffa. (Cabe notar que en el prefacio a las *Investigaciones* Wittgenstein solo agradece expresamente a dos pensadores: a Ramsey —por sus críticas, como la que formuló a los predicados graduales—, pero principalmente a Sraffa. Podemos suponer que ambos pensadores persuadieron a Wittgenstein de que era errada su creencia de haber solucionado con el *Tractatus* todos los problemas filosóficos.) La anécdota más conocida del impacto intelectual que P. Sraffa tuvo sobre Wittgenstein es aquella donde el segundo no supo responder cuando el primero le preguntó cuál era la ‘forma lógica’ del gesto napolitano de cepillarse el mentón con la punta de los dedos (Monk 1990, pp. 260-261). Para Sraffa, los gestos corporales que forman parte de las relaciones sociales y culturales son significativos, tienen sentido, pero no parecen referir a estados de cosas. Por lo tanto, el sentido no dependería de la relación representativa que habría entre el hecho y el retrato del hecho —en este caso, el gesto—.

El vuelco o giro, por parte de Wittgenstein, hacia ideas de corte pragmatista no debe leerse, sin embargo, como un abandono definitivo de todas las ideas que previamente sostuvo. Al respecto, recuérdese la analogía con las ciudades. Aunque diacrónicamente la Ciudad de México del siglo XXI, por dar un ejemplo, es muy distinta a la del siglo XVIII, aquella no se construyó desde cero ni en un instante, sino de manera paulatina, de tal modo que aún hoy contamos con estructuras de los siglos XVIII, XIX y XX, que sincrónicamente cohabitan con los nuevos edificios del siglo XXI. Lo

² Véase Bernstein (2010, pp. 10-25) para una presentación esquemática de las similitudes que hay entre Wittgenstein, Heidegger y el pragmatismo. Según Bernstein, los miembros de esta triada comparten tanto un giro hacia las prácticas cotidianas como una crítica al cartesianismo y al ‘mito de lo dado’ (y, agregaría yo, al platonismo). A este mito, sea dicho de paso (pues no puedo detenerme a desarrollar esta idea acá), parece asentir Husserl dado su ‘principio de todos los principios’ y su ‘intuición de esencias’.

mismo se puede decir de la filosofía wittgensteiniana. Wittgenstein, por ejemplo, no cambia sus intereses filosóficos ni sus temas de investigación, pero sí refina la manera de abordar y hablar de tales intereses y temas (Holguín 2001).

Uno de los principales cambios se da respecto al lenguaje representativo. Recordemos que Wittgenstein habla exclusivamente en el *Tractatus* del lenguaje que tiene como objeto retratar los hechos del mundo. En esa misma obra advierte que el lenguaje, con el fin de evitar los enredos de lenguaje, debe ser lo más exacto posible, lo más idéntico posible a lo retratado. Sin embargo, en el periodo intermedio empieza a criticar la supuesta necesidad de un lenguaje exacto, ideal, crítica que encuentra su epítome en las *Investigaciones*. En PU § 297, por ejemplo, Wittgenstein dice que «si el agua hierve en la olla, sale el vapor de la olla y también sale la representación del vapor de la representación de la olla. ¿Pero qué pasa si se quisiera decir que en la representación de la olla también tiene que hervir algo³?»

Si entiendo bien la observación de Wittgenstein, él está advirtiendo que el carácter representativo del lenguaje tiene un límite, pues no hay nada que hierva en la representación del agua hirviendo, así como la palabra ‘fuego’ no quema la boca cuando es pronunciada, mientras que la palabra ‘silencio’ tiene su propio sonido. En otros términos, que el lenguaje en cuanto representación no sea —ni tenga que ser— idéntico a lo representado invita a evaluar la posibilidad de que el lenguaje no solo sirve para representar y que su éxito no radica en qué tan similar es a los hechos.

Todo esto recuerda “Del rigor de las ciencias”, cuento de Borges donde se narra la historia de un imperio donde la ciencia de la cartografía era tan avanzada que sus habitantes lograron levantar un mapa del imperio tan grande como el imperio mismo, por lo que resultaba inútil, ya que no servía para ubicarse o desplazarse sin perderse en el imperio. Así pues, en las *Investigaciones* se advierte que es contraproducente la pretensión de un lenguaje representacional ideal, donde todo hecho tiene un retrato y donde hay una determinación absoluta del sentido de cada retrato. Dicho esto, se entiende por qué Wittgenstein aboga por una vuelta al terreno áspero, donde sea posible la fricción (§ 107). Aboga, en otros términos, por un regreso al lenguaje cotidiano.

Pero en las *Investigaciones* no solo hay una crítica al lenguaje representativo, sino también se reconoce la importancia filosófica que tiene la pluralidad de usos del lenguaje cotidiano. Mientras que en el *Tractatus* el carácter representativo del lenguaje era el único importante, filosóficamente

³ „Freilich, wenn das Wasser im Topf kocht, so steigt der Dampf aus dem Topf und auch das Bild des Dampfes

hablando, en las *Investigaciones* se reconoce y se invita a investigar los otros usos que el lenguaje tiene. El lenguaje no solo sirve, por lo tanto, para representar o describir hechos, sino también para dar órdenes, expresar emociones, hacer cálculos y demás. (El reconocimiento de este hecho explica, entre otras cosas, por qué Wittgenstein abandonó la distinción entre decir y mostrar. Como el sentido de todas las proposiciones ya no depende del hecho de que representen o no, carece de sentido afirmar que un enunciado que no representa es un sinsentido y, por lo tanto, no debe ser dicha.) Con el propósito de capturar esta pluralidad de usos, Wittgenstein recurre a la expresión ‘juegos de lenguaje’ (*Sprachspiele*; PU § 7). Como señala Botero (2001a, p. 27), esta expresión connota que el lenguaje tiene múltiples usos y es un tipo de instrumento, en el sentido que es consustancial a las actividades que realizan las hablantes.

Al igual que los juegos de mesa y demás, cada juego de lenguaje está regido por reglas definidas. Respecto a estas reglas, cabe recordar que, para Engelmann (2013), los sistemas de reglas gramaticales que reemplazó el lenguaje ‘fenomenológico’ de Wittgenstein son precursores de los juegos de lenguaje. Un ejemplo de esto es que las reglas de los juegos de lenguaje, al igual que las reglas gramaticales del periodo intermedio, son independientes —las reglas de un juego no dependen de las reglas de otro juego— y arbitrarios —los juegos y sus reglas podrían ser diferentes a como de hecho son—. (Por esto mismo, ni las reglas gramaticales ni las reglas de los juegos de lenguaje son análogas a las formas lógicas tractatusianas. Encontrándose aquí la razón por la que Wittgenstein pensó que los juegos de lenguaje sí respondían al reto de Sraffa que no pudo responder por medio de la terminología del *Tractatus*.) En otros términos, las reglas cambian según el tipo de actividad que se está llevando a cabo, esto es, según el juego de lenguaje que se esté considerando. Así como las reglas del ajedrez son distintas a las reglas del fútbol o del Uno, así mismo las reglas del juego de dar órdenes son distintas a las reglas del juego de describir objetos visuales o del juego de expresar emociones.

Pero si esto es así, ¿por qué poner en una misma categoría, la de ‘juego’, al fútbol, al ajedrez, al Uno, al solitario y demás? Wittgenstein responde esta pregunta trazando un paralelo con las relaciones de parentesco que hay dentro de una familia (PU § 67). Así como en una familia no hay un rasgo físico que compartan todos sus miembros y solo sus miembros, sino que hay ciertos aires de familia (mientras que A, B y C comparten la forma de la nariz, B comparte con D y F la forma de la boca, A y D comparten el color de los ojos, y así sucesivamente), de igual modo los juegos no

aus dem Bild des Topfes. Aber wie, wenn man sagen wollte, im Bild des Topfes müsse auch etwas kochen?“

comparten un rasgo definitorio, pero sí presentan ciertos ‘aires de familia’ (el Uno, el *Blackjack* y el solitario se juegan con cartas, en el fútbol y el ajedrez hay dos ‘equipos’ confrontándose, en el solitario y la veintiuna solo hay un jugador, el fútbol y la veintiuna se juegan con un balón, etc.). Pero esto no solo sucede con los juegos, en el sentido común del término, sino también con los juegos de lenguaje. No hay algo esencial a todos los lenguajes, pero sí hay ciertos parecidos de familia que comparten los miembros de esa gran familia llamada ‘lenguaje’.

La objeción de que todo lenguaje está compuesto por palabras y oraciones, por lo que sí habría algo esencial a todos los lenguajes, carece de peso, por lo que no nos debe desorientar. Basta con preguntar qué tienen en común las palabras escritas, las palabras habladas y las palabras del lenguaje de señas para caer en cuenta que solo hay ciertos parecidos de familia entre esos tipos de palabras, de modo que la crítica a la interpretación de Wittgenstein ya presupone la interpretación que se critica. También se puede advertir, en contra de dicha crítica, que las palabras no son los únicos elementos de los lenguajes. Como indica Botero (2001a, p. 27), las entidades funcionales suelen cambiar de lenguaje a lenguaje, ya sean los signos, las acciones, los objetivos, las motivaciones o algunas otras. Es por esto que considero que ‘juego de lenguaje’, más que referir a los lenguajes como tal (ya sea el español, el inglés o el alemán), refiere a las actividades cotidianas y sociales en las que se encuentran inmersas, como elementos constitutivos, los lenguajes hablados, escritos, etc.

En otros términos, cuando Wittgenstein sostiene que «imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida⁴» (PU § 19) está advirtiéndolo que los elementos que podríamos llamar lingüísticos (ya sean signos, señas, gestos, sonidos, grafos, palabras, oraciones, etc.) involucrados en una práctica social (p. ej., rezar, usar el transporte público, bailar, consultar a la psicóloga o psiquiatra, estudiar una carrera universitaria y demás) están en una íntima relación de codependencia con los demás elementos que hacen parte de esa práctica y que se podrían caracterizar como no lingüísticos (p. ej., ciertas acciones corporales, como sería arrodillarse, sentarse en una silla del metro y entrar en el aula de clase; o algunos objetos físicos como son la vestimenta, el metro, el camión, el escapulario, el calzado, los divanes, las aulas de clase, los pizarrones, etc.). No es arbitrario, entonces, que Wittgenstein, al imaginarse en el § 2 de las *Investigaciones* un lenguaje compuesto de cuatro palabras (‘cubo’, ‘pilar’, ‘loza’ y ‘viga’), haya tenido que imaginarse todo un contexto social (una construcción mediante piedras) donde están involucrados usuarios de esas

⁴ „eine Sprache vorstellen heißt, sich eine Lebensform vorstellen.“

palabras (dos personas) con roles sociales (albañil y ayudante), con cuatro objetos distinguibles entre sí (cubos, pilares, lozas y vigas), donde se llevan a cabo ciertas acciones (llevar y traer objetos), etc.

Ahora, se me podría objetar que la distinción entre elementos lingüísticos y no lingüísticos es desafortunada, pues todos los ingredientes de la práctica son lingüísticos, ya que tienen un sentido o significado determinado (la silla del metro, por ejemplo, tiene el sentido de que sirve para sentarse en ella). Referente a esto, quiero responder dos cosas. Primero, la distinción que propongo es meramente analítica, en tanto que no sostengo que los elementos de la distinción tengan una existencia aislada o puedan darse de manera separada. Y segundo, para la fenomenología, lingüístico y significativo no son coextensivos. Y considero que para Wittgenstein tampoco. O así es como entiendo su aclaración de que ‘juego de lenguaje’ refiere «al todo *formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretejido [el lenguaje⁵]*» (§ 7; énfasis mío), lo que da a entender que el lenguaje no abarca todos los elementos involucrados en el juego de lenguaje.

Es por esto que encuentro pertinente hablar de *juego de sentido* (término de Contreras 2017, con clara inspiración wittgensteiniana, pero también fenomenológica) en vez de juego de lenguaje. Juego de sentido, a diferencia de juego de lenguaje, permite enfatizar, no solo los ‘elementos lingüísticos’ de la práctica social o forma de vida en discusión, sino todos los elementos constituyentes de la práctica, que tienen algún sentido (i.e., que juegan un papel dentro de la práctica) y funcionan como andamios para los significados constitutivos de la práctica en cuestión. Una razón extra a favor de la expresión ‘juego de sentido’ es que lo que diferencia un juego de otro (p. ej., el juego de dar órdenes del juego de expresar emociones) no es solo el vocabulario ni las estructuras gramaticales empleadas, sino que la diferencia puede encontrarse también en los demás elementos que están involucrados en el juego en cuestión.

Dicho esto, puedo pasar a sugerir que la expresión juego de sentido —así como las que la acompañan, como son parecido de familia, forma de vida, o incluso juego de lenguaje— sea adoptada por la fenomenología wittgensteiniana, ya que es una expresión peculiarmente útil para una filosofía que no busca ser esencialista. Hablar de juegos de sentido permite precisar que son diferentes los usos y las reglas que rigen esos usos que configuran cada lenguaje o práctica significativa. Pero también permite reconocer que no hay una esencia común a todos los juegos,

⁵ „Ich werde auch das Ganze: der Sprache und der Tätigkeiten, mit denen sie verwoben ist, das ‚Sprachspiel‘

por lo que el estudio de ellos no pasa por encontrar esencias. Como muestra de esta lectura, obsérvese que parte del ejercicio que realiza Wittgenstein en las *Investigaciones* es construir juegos de lenguajes simples (o primitivos, como los llama él) que va modificando de manera paulatina para así ver cómo sus reglas se van modificando.

Adviértese con esto último que los juegos de sentido, junto a sus respectivas reglas, no son solo aprendidos y enseñados, sino que también es posible inventarlos (Cavell 2018, pp. 260-263). Esto implica que la gramática no es un fenómeno estático, fijo e inmutable, sino que está en constante construcción e invención, por lo que nuestra relación con las reglas no es pasiva. En ese sentido, la fenomenología wittgensteiniana no se reduce a enlistar los tipos de reglas que están en juego, sino que también debe determinar cuáles son los procesos genéticos de las reglas y sus respectivos juegos.

Ahora, el ejercicio que realiza Wittgenstein de ir variando paulatinamente los juegos de lenguaje es muy similar a la variación eidética que propone Husserl (1962). Este paso del método fenomenológico consiste en tomar un fenómeno —ya sea la percepción visual del frutero que está en la mesa o la percepción auditiva de las aves que están cantando sobre la ventana— para empezar a variar —por medio de la imaginación o algún otro medio— las características o rasgos del fenómeno —la distancia, las propiedades del objeto, la perspectiva, etc.—. Cuando el rasgo que se decidió variar o modificar conlleva el cambio completo del fenómeno, podemos concluir que ese rasgo es ‘esencial’ al fenómeno que estábamos estudiando (Kuusela & Ometiñá 2018, p. 5). Por ejemplo, si ocultamos con un velo al frutero que estábamos viendo y se nos pide que retengamos alguna imagen (mémica, imaginaria o de cualquier otro tipo) de dicho frutero, nos veríamos conducidos a reconocer que el fenómeno ha cambiado por completo. Ya no estaríamos describiendo el fenómeno de ver al frutero, sino el de pensar o imaginar o recordar al frutero. De este modo, que el objeto se dé como estando frente al sujeto sería un rasgo esencial del fenómeno de percibir visualmente al objeto.

Hay, no obstante, ciertas diferencias entre la variación eidética y el método de los juegos de lenguaje que cabe resaltar acá. Una de las diferencias más importantes se da en los propósitos que persigue cada autor con su respectivo método. Mientras que Husserl recurre a la variación eidética *para* dar con la esencia de los fenómenos, Wittgenstein recurre a los juegos de lenguaje *para* hacernos de una representación perspicua de cada lenguaje, lo que conlleva a reconocer cómo los

nennen.“

juegos cambian entre sí, por lo que no habría una esencia común. Considero, no obstante, que la fenomenología debería decirnos también cuáles son las diferencias que hay ente percibir un frutero sobre una mesa, percibir a un desconocido caminar, percibir a nuestra amada o amado sonriéndonos, así como las diferencias que conlleva que el sujeto perceptual sea un hombre blanco heterosexual, o una mujer de clase baja, o un hombre negro que padece de sida o alguna enfermedad psiquiátrica, y así sucesivamente. Es por esto que la fenomenología wittgensteiniana que yo propongo buscaría incorporar ambos objetivos, pero sin recurrir a la noción de esencia. Los juegos de sentido permitirán mostrar que no hay esencias, pero también permitirá dar con los elementos particulares o las reglas propias del juego concreto que se está evaluando.

La fenomenología wittgensteiniana está preocupada, en una palabra, por encontrar diferencias. Ciertamente, esta fenomenología no hablaría de diferencias entre esencias. A lo sumo, hablaría de diferencias esenciales (*Wesensunterschied*), expresión de Wittgenstein (BPP I §§ 282-283) que en este contexto sirve para hablar de las diferencias insondables que hay entre diferentes juegos o fenómenos. ¿Por qué esto no lleva a un esencialismo? Porque aquello particular de cada juego, sus reglas ‘gramaticales’, dependen de la forma de vida en la cual se enmarcan, no son ni *a priori* ni versan sobre el mundo y su ‘esencia’, sino que hablan de nuestras actividades en las cuales están enmarcadas las reglas (Botero 2001a, p. 31). Para aclarar aún más este punto, podemos advertir que la independencia entre los juegos de sentido tiene como implicación que un juego no es más exacto que otro, por lo que todos gozan de cierta validez (González-Castán 2014, pp. 33-34). Piénsese en la práctica de describir neurológicamente las emociones. ¿Esta práctica da con la esencia de las emociones? No exactamente. A lo sumo, da una descripción particular, que tiene sus propias reglas y que es útil para ciertos propósitos, de las emociones. Mas esta descripción no compite con otras descripciones de las emociones, pues estas otras descripciones tienen sus propias reglas y son útiles para otros propósitos. Todos los discursos sobre las emociones pueden, por lo tanto, convivir en nuestro lenguaje.

Esto no implica, sin embargo, que todo vale, que no es posible cometer errores dentro de los juegos. De hecho, hay muchos tipos de errores que se pueden cometer, ya que son varias las reglas que operan en cada lenguaje y son varias las maneras como se las pueden pasar por alto. Un craso error sería mezclar los juegos de sentido, proponiendo relaciones causales entre ellos. Sería un error, por ejemplo, decir que el estado neuronal causa nuestra descripción poética de alguna emoción. Aquí se estaría tomando dos juegos de sentido como si fueran solo uno, lo cual conlleva

de manera inevitable a enredos de lenguaje. Otro error que se puede cometer es el de usar descuidadamente un concepto fuera del juego de lenguaje en el cual surgió. (Este error sería una versión de la falacia de los significados picwickianos.) En otros términos, usar un concepto en diferentes juegos con la pretensión que su sentido y uso siga siendo igual sería una manera de irrespetar las reglas de los juegos. Por desgracia, este es un error frecuente en filosofía. Pero, por lo mismo, ya en el *Tractatus* Wittgenstein nos brinda un antídoto para el mismo. «En filosofía», nos dice en 6.211, «la pregunta ‘¿para qué se emplea con propiedad tal palabra, tal proposición?’ siempre conduce a resultados valiosos⁶». En una fenomenología wittgensteiniana hay que retrotraernos, por lo tanto, a los juegos de sentido originarios —que sería una manera de regresar a las cosas mismas que propone Husserl o al terreno áspero del que habla Wittgenstein—, para así ver el uso apropiado de los conceptos que se exploran y usan dentro de la labor descriptiva y terapéutica que está llevando a cabo la fenomenóloga wittgensteiniana.

B. *Sobre la certeza*: nuevos alcances de la gramática

Mientras que el *Tractatus* es la obra más difícil de Wittgenstein, y las *Investigaciones*, la más sugestiva, *Sobre la certeza* es su obra más *lúcida*. Para muchos (Monk 1990, pp. 577-578), esta obra recoge en aforismos algunas de las ideas más prístinas, perspicaces y persuasivas que logró considerar Wittgenstein en toda su vida intelectual. Cuando él redactó esos aforismos ya se encontraba en un precario estado de salud, debido al cáncer de próstata que padecía. Pese a ello, los aforismos de *Sobre la certeza* son testimonio escrito de las habilidades analíticas que tanto caracterizaron a Wittgenstein y que le permitieron encontrar o elaborar finas y delicadas distinciones conceptuales, como la que propone entre conocimiento y certeza. Por esto mismo, autoras y autores como Danièle Moyal-Sharrock, Avrum Stroll y Annalisa Coliva ven en esta obra la expresión más acabada de un ‘tercer Wittgenstein’, distinto al del *Tractatus* y al de las *Investigaciones*.

Como señalé al inicio del capítulo III, *Sobre la certeza* no recoge pensamientos que Wittgenstein haya caracterizado como críticas a lo expuesto en el *Tractatus*, las *Investigaciones* o cualquier otra obra suya. De hecho, aunque una de las temáticas medulares de *Sobre la certeza* es el escepticismo, la postura antiescéptica que desarrolla Wittgenstein en esa obra no es innovadora, en el sentido de que ya se encuentra en TLP 6.51, donde él repara en que «el escepticismo *no* es

⁶ „In der Philosophie führt die Frage: ‚Wozu gebrauchen wir eigentlich jenes Wort, jenen Satz‘ immer wieder zu

irrefutable, sino obviamente un contrasentido, cuando se pretende dudar donde no se puede preguntar⁷». Pese a ello, Wittgenstein sí lleva sus reflexiones a un nuevo nivel en su última obra. Mientras que las *Investigaciones* recoge —como conclusión de sus reflexiones posteriores al *Tractatus*— la idea de que la filosofía no debe lidiar con supuestas formas lógicas tractatusianas, sino con las reglas gramaticales de los juegos de lenguaje, *Sobre la certeza* amplía el alcance de las nociones de gramática y regla gramatical (Moyal-Sharrock 2004a, p. 50).

Para entender este último punto, recordemos que *Sobre la certeza* se inaugura con un diálogo crítico con el antiepticismo de G. E. Moore. Para desdicha nuestra, este no es el lugar para evaluar si Wittgenstein fue justo o no con la propuesta de Moore. Me limitaré, en cambio, a sintetizar las observaciones de Wittgenstein a Moore con el fin de contextualizar las ideas que considero medulares de *Sobre la certeza*. Moore, en “The Defense of Common Sense” (“Defensa del sentido común”), cree haber brindado una defensa al sentido común en contra del idealismo y el escepticismo (Glock 2004, p. 65). Esta defensa pasa por una elaboración de una lista de truisms o verdades obvias, tales como “la Tierra ha existido desde mucho antes de mi nacimiento” y “aquí hay una mano”. Estas son, para Moore, proposiciones del sentido común que él *conoce con certeza* (1925, p. 194). Ahora, en “Proof of an External World” (“Prueba de un mundo externo”), Moore sostiene que esos truisms brindan una prueba perfectamente rigurosa de la existencia del mundo externo.

Puedo probar ahora, por ejemplo, que dos manos humanas existen. ¿Cómo? Sosteniendo mis dos manos y diciendo, mientras hago cierto gesto con la mano derecha, ‘aquí hay una mano’, y agregando, mientras hago cierto gesto con la izquierda, ‘y aquí hay otra’. Y si, haciendo esto, he probado *ipso facto* la existencia de cosas externas [pues las manos son objetos externos que están en un mundo externo a la mente], todas ustedes verán que lo puedo hacer ahora de muchas otras maneras⁸. (Moore 1939, p. 295)

A pesar de que el argumento sea lógicamente válido, hay que admitir que es poco persuasivo. Wittgenstein nos brinda una razón de esto al distinguir conocimiento de certeza. Ya en la sección 1.2.4 presenté las condiciones que debe cumplir una proposición para que sea considerada

wertvollen Einsichten.“

⁷ „Skeptizismus ist *nicht* unwiderleglich, sondern offenbar unsinnig, wenn er bezweifeln will, wo nicht gefragt werden kann.“

⁸ “I can prove now, for instance, that two human hands exist. How? By holding up my two hands, and saying, as I make a certain gesture with the right hand, ‘Here is one hand’, and adding, as I make a certain gesture with the left, ‘and here is another’. And if, by doing this, I have proved *ipso facto* the existence of external things, you will all see that I can also do it now in numbers of other ways.”

conocimiento. A saber, (1) debe ser posible dudar del valor de verdad de la proposición, (2) se debe contar con la respuesta a la pregunta “¿cómo sabe que es verdadera (o falsa) la proposición?” y (3) se pueden dar razones a favor del valor de verdad de la proposición. Las certezas, por su parte, no satisfacen ninguna de las tres condiciones. Y dado que los truismos de Moore tampoco, para Wittgenstein ellos son certezas, pero Moore los está confundiendo con conocimientos.

Para Wittgenstein, Moore estaba en lo cierto al advertir que estamos convencidos de los truismos, y por ello el escéptico erra al dudar de ellos. En nuestra vida cotidiana no nos la pasamos dudando si estamos despiertos, o si tenemos dos manos, o si el mundo externo existe desde hace muchísimo tiempo. Ese tipo de dudas solo se suelen presentar en condiciones extraordinarias —como cuando sufrimos un accidente y empezamos a inspeccionar nuestro cuerpo para ver si hemos perdido algún miembro—, o en escenarios artificiales con atmósferas enrarecidas —como en las aulas de clase de filosofía en donde se discuten ideas o argumentos escépticos, como el del sueño de Descartes o el de Hume respecto a la causalidad—.

Por lo demás, esos truismos nos parecen evidentes. Mejor aún, en nuestra vida cotidiana son raras las ocasiones en la que pensamos o formulamos verbalmente esos truismos. (Como cuando, por ejemplo, mi sobrina está buscando un juguete suyo y dice “tal vez desapareció” y le replico “las cosas no desaparecen porque sí, debe estar en alguna parte”.) Es por eso que nos parecen hasta extraños cuando los escuchamos o cuando los pensamos con detenimiento (ÜG § 10, § 431, § 467 y § 553). En nuestro transcurrir cotidiano simplemente los *damos por descontado*. Esto es, en la vida cotidiana no nos la pasamos dudando si el mundo externo existe o no, si tenemos o no dos manos, si hay o no relaciones causales entre los objetos físicos, etc. (Esto recuerda a los espacios gramaticales de los que hablaba Wittgenstein luego de abandonar el lenguaje ‘fenomenológico’.) Pero ‘dar por sentado’ no solo implica que epistémicamente no dudamos de esas certezas, sino que también conlleva la idea de que las certezas están operando de manera tácita cuando actuamos, incluso cuando pensamos (§ 299). (Pensar sería, de hecho, una manera de actuar, mas aquí no podré explorar a cabalidad esta tesis.)

Cuando me levanto de la cama, camino por la habitación, entro a la ducha, me pregunto qué ropa usar, me pongo la mascarilla, salgo a la calle y realizo demás acciones, está operando, de manera tácita, la certeza de que el mundo externo existe. La certeza de que el mundo existe consiste, de hecho, en realizar todas esas acciones. *Sensu contrario*, si dudara de su existencia, no podría realizar ninguna de esas acciones, o no con la fluidez y armonía como lo hago. De igual

modo, cuando estoy leyendo algún libro de filosofía antigua o moderna, o cuando estoy pensando en el argumento del sueño de Descartes, tácitamente está operando la certeza de que el mundo existe desde hace muchísimo tiempo. Y asimismo, cuando estoy cocinando, está operando la certeza de que hay relaciones causales y termodinámicas entre los objetos del mundo.

Las certezas son, entonces, un tipo de andamiaje que soporta las acciones y los pensamientos que llevamos a cabo —no son proposiciones o estados mentales de los cuales no dudados, a pesar de que no tengamos razones a favor de ellas—. Es por esto que Moyal-Sharrock (2004a) considera, siguiendo a Wittgenstein (ÜG § 95), que las certezas son un tipo de reglas gramaticales. Cabe recordar que para el Wittgenstein posterior al *Tractatus* «lo que corresponde a la gramática son todas las condiciones (el método) necesarias para comparar la proposición con la realidad. Es decir, todas las condiciones necesarias para la comprensión (del sentido⁹)» (PG IV 45).

La comprensión del sentido será entendida desde las *Investigaciones* en adelante como sinónimo de jugar o de tener la posibilidad de jugar cierto juego de lenguaje. Ahora, las condiciones para jugar un juego de lenguaje, como intenté mostrar en la sección dedicada a las *Investigaciones*, no necesariamente tienen que tener alguna forma verbal o lingüística. En *Sobre la certeza* (§ 95) esta propuesta se afianza por medio de la distinción entre imagen del mundo (*Weltbild*) —i.e., el conjunto de certezas que tenemos— y mitología (*Mythologie*) —i.e., el conjunto de proposiciones que describen esas certezas—. Para Wittgenstein las certezas no serían, por lo tanto, proposiciones, sino algo que se puede poner en proposiciones.

A decir verdad, incluso los objetos pueden fungir como condiciones para la comprensión del sentido. Las muestras de colores con las cuales aprendemos y enseñamos que “ese color es rojo” sería un buen ejemplo de esto. Pero piénsense también en el juego de usar el transporte público, donde las estaciones de metro, los rieles, los asientos, los vagones, etc., hacen posible jugar dicho juego. En términos de Moyal-Sharrock (2004a, pp. 48-49), tanto la muestra de color como la infraestructura del metro público pertenecerían a la gramática, pues están jugando un papel particular en sus respectivos lenguajes, están permitiendo explicitar y poner en marcha sus reglas gramaticales.

Wittgenstein parece ampliar, entonces, en *Sobre la certeza* el alcance de la gramática y sus reglas. Primero, al incluir a los objetos dentro de la formulación de las reglas. Y segundo, y debido a lo primero, al considerar que las reglas gramaticales ya no solo son aquellas que anteriormente

⁹ „Zu ihr gehören alle Bedingungen (die Methode) des Vergleichs des Satzes mit der Wirklichkeit. Das heißt, alle

describíamos como ‘verdades necesarias’. Me explico. Ya vimos que, para el Wittgenstein de las *Investigaciones*, aquello que parece ser verdades necesarias es realmente proposiciones en apariencia empíricas pero que expresan las reglas gramaticales, las cuales no son verdaderas ni falsas, por lo que considerarlas verdades esenciales o verdades no contingentes sería un error. Sin embargo, ahora Wittgenstein considera que es posible que algunas proposiciones que expresan verdades empíricas o contingentes puedan, dependiendo del juego, expresar reglas gramaticales.

En el juego de lidiar con la pandemia de la covid-19, por ejemplo, está operando tácitamente la certeza de que tengo dos manos, tal como lo deja en claro el que me las lave o desinfecte al menos cada tres horas. Sin embargo, es posible que esa certeza deje de ser tal, en cuanto puede ocurrir un accidente donde pierda una o ambas manos. La historia nos brinda muchos ejemplos de esto. Tómese de caso que en los siglos XIX y XX era una certeza que el ser humano no podía viajar a la luna. Dado los avances en física, en ingeniería y en tecnología, esa certeza dejó de ser tal y fue remplazada por su contraria. Un tercer ejemplo, relacionado con el segundo, nos lo brinda los terraplanistas, en cuanto las proposiciones “la Tierra es plana” y “la Tierra es redonda” no expresan ninguna necesidad lógica. (Este último ejemplo es, por lo demás, muy pertinente en cuanto me permite remarcar que las certezas no son proposiciones empíricas —a pesar de que sus formulaciones comparte con las proposiciones empíricas su gramática artificial—, pues no obedecen a razones ni nada por el estilo. Por más que se le den razones a una terraplanista de que la Tierra no es plana, esta no se verá persuadida de ello, pues la proposición “la Tierra es plana”, más que describir una verdad empírica, está exponiendo una de sus certezas.)

Todo esto me permite volver a dos ideas apuntadas en la sección anterior. Primera, que los juegos de lenguaje incluyen elementos no verbales o no lingüísticos, tanto actos (p. ej., los ostensivos) como objetos (muestras de colores, medios de transporte, etc.). La idea de Wittgenstein en *Sobre la certeza* es que las reglas gramaticales, primero, no necesitan verbales o lingüísticas para que sean reglas, y segundo, incluyen o están constituidas por elementos no verbales como los ya indicados. «*Cualquier* objeto», apunta Moyal-Sharrock, «que funcione como un estándar [i.e., que es usado deliberadamente como una muestra o como un caso paradigmático] para nuestro uso de las palabras pertenece a nuestro método de representación, a la gramática¹⁰» (2004a, p. 50). Y segunda, que no todos los juegos de lenguaje, así como sus reglas,

Bedingungen des Verständnisses (des Sinnes).“

¹⁰ “*any* object which functions as a standard for our use of words belongs to our method of representation, to grammar.”

los aprendemos o nos son enseñados, pues hay muchas maneras como nos podemos familiarizar con los juegos (p. ej., los podemos descubrir o incluso inventar). Surge, así, la posibilidad de estudiar cuáles son los procesos genéticos tanto de los juegos como de sus respectivas gramáticas.

En relación con esta pluralidad de modos de adquirir juegos de lenguaje y sus respectivas gramáticas cabe recordar la imagen del lecho del río (*Flußbett*) que propone Wittgenstein (ÜG § 96). Como ya señalé, para Wittgenstein el conjunto de certezas forman lo que él denomina una *imagen del mundo* (*Weltbild*), «una configuración de convicciones, certezas o saberes prácticos» (Botero 2001b, p. 224). Dado que la imagen del mundo hace posible las acciones y al pensamiento, Wittgenstein llama bisagras (*Angeln*) a los elementos de la imagen del mundo —i.e., a las certezas—. Esos elementos son como ejes que soportan y sobre los cuales giran o cambian nuestras creencias empíricas y prácticas cotidianas. Así, la creencia de que mis llaves están en la cocina descansa sobre la certeza de que hay un mundo externo.

La metáfora de la bisagra no permite advertir, sin embargo, que la imagen del mundo tiene cierto grado de plasticidad, en el sentido de que, a pesar de que nos ‘viene dada’ (§ 94), está influenciada por la forma de vida de cada uno, por las vivencias personales, por las enseñanzas familiares (§§ 160-161), por lo que se observa (§ 279), así como por la historia y la cultura (§ 97). Recuérdese, referente a esto, cómo la certeza de que el ser humano no podía ir a la luna se vio desplazada paulatinamente por los nuevos avances de la humanidad dentro de las ramas de la tecnología, la física y la ingeniería.

Es en este contexto donde Wittgenstein recurre a la metáfora del lecho del río. Las acciones cotidianas y las creencias empíricas del tipo “creo que las llaves de la casa están sobre la mesa” son como el agua que fluye de manera constante por un río. En ese sentido, es posible que alguna creencia se anule o se cambie por su contraria y que determinados patrones de acción se dejen de realizar. Pero, así como el río fluye por un cauce o por un lecho fluvial formado por arena y rocas, de igual modo las creencias empíricas y las acciones cotidianas fluyen por un lecho estable de certezas que posibilita que el individuo tenga las creencias empíricas que tiene y que actúe como actúa (§ 204).

Esta metáfora del lecho del río permite reconocer que unas certezas —al igual que la arena y las rocas que forman el lecho del río, que tienen diferentes tamaños y pesos— están más sedimentadas que otras, son más sólidas, estables y menos propensas a revisarse empíricamente, aunque todas

hacen parte de la imagen del mundo¹¹. Considérese la certeza o proposición bisagra “el mundo externo existe y es independiente de que lo perciba”. Esta certeza sería el trasfondo de casi todas las acciones que se realizan cotidianamente, es ese canal por el que transcurren acciones como levantarse de la cama, ponerse la mascarilla antes de salir de la casa, hablar con una colega por Zoom, etc. Esta certeza tiene, por lo tanto, un papel fundacional importante dentro de las acciones y creencias cotidianas. Pero hay otras certezas que, a pesar de ser parte de la imagen del mundo, no tienen tanta relevancia ni están tan sedimentadas. Por ello, estas certezas podrían modificarse, volviéndose parte de la corriente que fluye cotidianamente, aunque hacerlo implique un gran esfuerzo (Botero 2001b, p. 228).

De hecho, considero que incluso las certezas más sólidas están propensas al cambio, así como las rocas más grandes y pesadas del lecho de un río pueden desplazarse. En ambos casos, hay que reconocerlo, se necesitan eventos de gran envergadura e impacto. Por ejemplo, en el caso del río sería necesario que ocurriera un terremoto en la zona aledaña al río para que su lecho se vea alterado, formándose grietas en las rocas más grandes, estables y sólidas. En el caso de las certezas, ya no sería necesario un terremoto en sentido estricto, pero sí algún fenómeno de gran impacto cognitivo, como serían fenómenos culturales que afectan la imagen de mundo de toda una comunidad, o incluso la adquisición o el diagnóstico de una patología como la del Alzheimer o aquellas que conforman el espectro esquizofrénico.

Ahora, así como es posible que una certeza deje de ser tal, el movimiento inverso también es posible. Algunas proposiciones empíricas relativamente estables pueden volverse relevantes dentro de cierta forma de vida, de modo que se empiezan a sedimentar, dejando de ser creencias o proposiciones empíricas y haciéndose parte de la imagen del mundo, deviniendo en certezas bisagra. El mismo Wittgenstein contempla con cierto agrado —aunque también con reserva— la posibilidad de que cualquier «proposición empírica puede transformarse en un postulado —y entonces se convierte en una norma de descripción [i.e., en una certeza¹²]» (ÜG § 321). Las certezas entorno a los beneficios higiénicos que tiene el uso de jabón a la hora de lavarse las manos,

¹¹ Véase Moyal-Sharrock (2003) y (2004a) donde se propone una taxonomía entre certezas lingüísticas (p. ej., “ese color es rojo”), certezas personales (p. ej., “mi nombre es Andrés” o “tengo dos manos”), certezas locales (p. ej., “el ser humano no puede viajar a la luna” y “el uso de la mascarilla es una medida efectiva en contra del virus Sars-CoV2”) y certezas universales (p. ej., “dos más dos es igual a cuatro” o “yo tengo un cuerpo”). Si entiendo bien la propuesta de Moyal-Sharrock, ella estaría proponiendo que las certezas que serían equivalentes a las rocas más grandes y estáticas del lecho del río serían las universales. Los otros tipos de certezas serían, en cambio, análogos a las rocas de menor tamaño y a la arena que hace parte del lecho del río.

¹² „Jeder Erfahrungssatz kann umgewandelt werden in ein Postulat—und wird dann eine Norm der Darstellung.“

beneficios que antes del siglo XIX no eran reconocidos ni siquiera por la comunidad científica, sería un ejemplo de este tipo de creencias que se solidificaron y sedimentaron con el tiempo, de modo que ahora funcionan como trasfondo de muchas de nuestras prácticas personales y sociales cotidianas.

Dicho todo esto, y para ir finalizando, me gustaría llamar la atención sobre dos acuerdos que habría entre la fenomenología y la filosofía de *Sobre la certeza*. En primer lugar, cabe advertir que la tesis de la actitud natural de la que habla Husserl sería una de las tantas certezas que conforman nuestra imagen del mundo. La ‘creencia’ de que el mundo es independiente de que se le perciba es una de las tantas que damos por sentado en nuestro día a día y que están en el trasfondo, posibilitando todas nuestras acciones y pensamientos. Dado que es una certeza, y una muy básica y solidificada, no es extraño que Husserl haya recomendado todo un cambio de actitud para lograr poner entre paréntesis dicha certeza. Tampoco es extraño que yo también recomiende, en el marco de la fenomenología wittgensteiniana, otro radical cambio de actitud, uno donde se priorice la dimensión elucidatoria y terapéutica del análisis filosófico. Así pues, la actitud fenomenológica sería aquella donde se opera con una imagen del mundo que no cuenta como elemento la certeza de la actitud natural. No es extraño, entonces, que la actitud fenomenológica sea tan exigente y novedosa.

En segundo lugar, quiero llamar la atención sobre los parecidos de familia que hay entre la idea de que ciertas creencias dejan de ser tal al solidificarse y devenir en certezas y la noción fenomenológica de sedimentación. Dentro de la fenomenología husserliana, la sedimentación es «entendida como la formación histórica de estructuras significativas estables que son recibidas, manipuladas y comunicadas luego sin ningún vínculo necesario con la manera como se originaron tales formas¹³» (Blomberg 2019, p. 85). Como se puede notar, tanto la propuesta de Wittgenstein como la sedimentación de Husserl apuntan a que en la vida cotidiana ciertos fenómenos — creencias o proposiciones empíricas en el caso de Wittgenstein, estructuras significativas en el caso de Husserl— se estabilizan y devienen en algo que damos por sentado, algo por lo cual dejamos de indagar y dejamos de pensar. Pero no solo esto, sino que al estabilizarse, pasan a ser parte del trasfondo que hace posible o que soporta nuestras acciones, pensamientos y movimientos de atención.

Una pregunta que queda abierta es la pregunta por los elementos de *Sobre la certeza* que

¹³ “understood as the historical formation of stable meaning structures that are received, manipulated and

pueden o deben ser adoptados por la fenomenología wittgensteiniana. Para ser honesto, tengo que admitir que *Sobre la certeza* es la obra de Wittgenstein que encuentro más cercana a la fenomenología. (De hecho, esta obra de Wittgenstein fue la puerta de entrada a esta investigación, ya que al leerla me despertó cierta sensación constante de *déjà vu*, como si lo presentado por Wittgenstein ya lo hubiera encontrado en mis previas lecturas fenomenológicas. Esto me motivó a preguntarme por qué los aforismos de *Sobre la certeza* me recordaban tanto las propuestas de la fenomenología, pregunta que me llevó a realizar esta investigación.) Esta opinión que tengo no está soportada exclusivamente en los dos acuerdos que recién señalé, sino también en el hecho de que la fenomenología y Wittgenstein reconocen que la experiencia está soportada por elementos no verbales ni lingüísticos. Pero, sobre todo, en el hecho de que Wittgenstein está comprometido en esta obra con una dimensión genética e histórica de ciertos elementos (las certezas) de la experiencia cotidiana.

Por lo mismo, es poco lo que la fenomenología podría adoptar de *Sobre la certeza*, más allá de la terminología que Wittgenstein propone. (La noción de certeza, por ejemplo, la encuentro útil porque resalta el papel cognitivo y epistémico que tiene los andamiajes prerreflexivos y antepredicativos de la experiencia.) Por ello, aquí me quiero limitar a señalar que la fenomenología wittgensteiniana que está inspirada en *Sobre la certeza* admite que la labor elucidatoria con la que está comprometida implica describir con detalle las dinámicas genéticas e históricas que están detrás de las certezas y las reglas gramaticales. Reconozco que esta es una moraleja poco persuasiva a favor de una fenomenología wittgensteiniana, pero esto obedece a que *Sobre la certeza* no es solo la última obra que escribió Wittgenstein, sino también es la primera que se debería consultar si uno quisiera persuadirse de que hay una nutrida lista de parecidos de familia entre la filosofía de Wittgenstein y la filosofía fenomenológica.

c. Recapitulación v

Así como todo escarpelo eventualmente pide que se le vuelva a calibrar y afilar, de igual modo el navío de Neurath siempre solicitará que se le remplace alguna parte o que se le haga algunos arreglos, algunas veces estéticos, otras veces estructurales. El objetivo de este epílogo era mostrar que la fenomenología wittgensteiniana, que es el navío que procuré construir aquí, no debía contentarse con las pocas indicaciones que le impuse en la sección 4.3, indicaciones que tomaron

communicated further without any necessary link to how these forms originated.”

como fundamento tanto ideas tractatusianas como ideas gramaticales previas a las *Investigaciones*. Es mucho más lo que puede aprender la fenomenología de la filosofía wittgensteiniana, tal como traté de evidenciar aquí por medio de las *Investigaciones* y *Sobre la certeza*. Mientras que en el primer caso la fenomenología puede hacerse de un conjunto de conceptos (p. ej., juego de sentido y parecidos de familia) con los cuales abordar los fenómenos sin recurrir a compromisos esencialistas, en el segundo caso la fenomenología reafirma la pertinencia de que su investigación tenga una dimensión genética e histórica.

Como mi lectora y lector podrán intuir, todas estas indicaciones presuponen, y están pensadas para afianzar, la dimensión elucidatoria que se le otorgó a la fenomenología wittgensteiniana. La filosofía de Wittgenstein, de hecho, siempre estuvo comprometida con esta labor elucidatoria. Por más cambios que hayan habido en el pensamiento de Wittgenstein, todos ellos parecen responder al deseo de garantizar que las elucidaciones fueran cada vez mejores, cada vez más refinadas. A favor de esta lectura está el hecho de que Wittgenstein alguna vez le afirmó a Drury: «mis ideas fundamentales vinieron a mí en mi vida temprana¹⁴» (Wittgenstein en Drury 1973, p. ix), por lo que habría que esperar que esas ideas fundamentales estarían registradas en el *Tractatus*. Al ser fundamentales, habría que esperar, a su vez, que no las hubiera abandonado, sino que las hubiera sostenido a pesar de todos los cambios que tuvo su pensamiento. Y precisamente una de las ideas que Wittgenstein mantuvo a lo largo de su vida era que la claridad no es un medio para otros fines —como podría ser el progreso epistémico—, sino que era el objetivo en sí de la reflexión. En el caso de la fenomenología wittgensteiniana, esta está comprometida de cabo a rabo con la idea de elucidación. Por más que se realicen modificaciones y cambios a la fenomenología, todos ellos obedecerán a la dimensión elucidatoria que se propuso desde el *Tractatus*.

Todo esto me permite hacer una acotación que encuentro relevante para esta investigación. El estudio sincrético que propuse acá entre la filosofía de Wittgenstein y la fenomenología no solo beneficia a la exploración fenomenológica, sino también al estudio de la obra de Wittgenstein. Buscando relacionar la fenomenología con Wittgenstein se terminó identificando, por ejemplo, algunos de los elementos transversales a toda la filosofía wittgensteiniana. Considero que esto también beneficiará, en último término, a la filosofía analítica, en cuanto esta se considera heredera directa de Wittgenstein, tanto de sus ideas tractatusianas como de sus ideas expuestas en las *Investigaciones*.

¹⁴ “My fundamental ideas came to me very early in life.”

¿Cómo se vería beneficiada la filosofía analítica? Por un lado, cuestionándose algunas ideas e interpretaciones que ha dado por sentado. Por ejemplo, la concepción representacional del lenguaje que defienden a partir del *Tractatus*, así como la propuesta mentalista de cómo se vinculan los signos con los sentidos o significados (Kuusela & Ometiță 2018, pp. 10-11). Por el otro lado, abriéndose al diálogo con pensadores de otras tradiciones y hablantes de otros idiomas. Muy a pesar de las costumbres adoptadas, la filosofía analítica no consiste en leer, citar y discutir filósofos y filósofas analíticas, sino en la búsqueda de la claridad conceptual. Y esta claridad no es de dominio exclusivo de la analítica, por lo que es hora de que considere dejar de lado esas prácticas endogámicas que tanto han ejercido, prácticas que han conllevado cierto anquilosamiento de sus propuestas e ideas. Forzoso es admitir que ese anquilosamiento no es beneficioso para ninguna filosofía, ni para la analítica ni para la ‘continental’. Una filosofía abierta al diálogo, al cambio y al constante refinamiento es una filosofía destinada a brindar grandes aportes, tal como la evolución intelectual de Wittgenstein lo demuestra, así como también la fenomenología wittgensteiniana que aquí he propuesto.

Fuentes Bibliográficas

1. Obras de L. Wittgenstein

Wittgenstein, L. (1921). Logisch-philosophische Abhandlung [TLP]. *Annalen der Natur- und Kulturphilosophie*, 14, 184-262; trans. Ogden, C. K. & Ramsey, F. P. as *Tractatus Logico-Philosophicus*. Kegan Paul, Trench, Trubner, 1922; trans. Pears, D. F. & McGuinness, B. F. as *Tractatus Logico-Philosophicus*. International Library of Philosophy and Scientific Method, 1933; trad. Padilla Gálvez, J. como *Tratado lógico-filosófico* (ed. crítica de TS 204). Tirant Humanidades, 2016.

Wittgenstein, L. (1953). *Philosophische Untersuchungen / Philosophical Investigations* [PU] (eds. Anscombe, G. E. M. & Rhees, R.; trans. Anscombe, G. E. M.) Blackwell; trad. Moulines, U. como *Investigaciones filosóficas*. Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2017.

Wittgenstein, L. (Bl1957). Notes on Logic [NL] (ed. Costello, H. T.) *The Journal of Philosophy*, 54, 230-245.

Wittgenstein, L. (1964). *Philosophische Bemerkungen* [PB]. Basil Blackwell; trans. Hargreaves, R. & White, R. as *Philosophical Remarks*. The University of Chicago Press, 1975; trad. Tomasini, A. como *Observaciones filosóficas*. Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2008.

Wittgenstein, L. (1965). A Lecture on Ethics [LE]. *The Philosophical Review*, 74(1), 3-12.

Wittgenstein, L. (1966). *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief* [LC]. Basil Blackwell; trad. Reguera, I. como *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*. Ediciones Paidós, 1992.

Wittgenstein, L. (1967). Bemerkungen über Frazers *The Golden Bough* [GB] (ed. Rhees, R.) *Synthese*, 17, 233-253; trad. Sadaba, J. como *Observaciones a La Rama Dorada de Frazer*. Tecnos, 1992.

Wittgenstein, L. (1967). *Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis* [WWK] (ed. McGuinness, Br.) Basil Blackwell; trans. Schulte, J. & McGuinness, Br. as *Ludwig Wittgenstein and the Vienna Circle. Conversations recorded by Friedrich Waismann*. Basil Blackwell, 1979; trad. Arbolí, M. como *Wittgenstein y el Círculo de Viena*. Fondo de Cultura Económica, 1973.

Wittgenstein, L. (1967). *Zettel / Zettel* [Z] (eds. Anscombe, G. E. M. & von Wright, G. H.; trans.

- Anscombe, G. E. M.) Basil Blackwell; trad. Castro, O. & Moulines, U. como *Zettel*. Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2007.
- Wittgenstein, L. (1969). *Philosophische Grammatik* [PG]. Basil Blackwell; trans. Kenny, A. as *Philosophical Grammar*. Basil Blackwell, 1974; trad. Segura, L. como *Gramática filosófica*. Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1992.
- Wittgenstein, L. (1969). *Über Gewißheit / On Certainty* [ÜG] (eds. Anscombe, G. E. M. & von Wright, G. H.; trans. Paul, D. & Anscombe, G. E. M.) Basil Blackwell; trad. Lluís, J. & Raga, V. como *Sobre la certeza*. Gedisa, 2000.
- Wittgenstein, L. (1974). *Ludwig Wittgenstein: Letters to Russell, Keynes and Moore* [RKM] (eds. von Wright, G. H. & McGuinness, Br.). Cornell University Press; trad. Míguez, N. como *Cartas a Russell, Keynes y Moore*. Taurus, 1979.
- Wittgenstein, L. (1977). *Bemerkungen über die Farben / Remarks on Colour* [RC] (ed. Anscombe, G. E. M.; trans. Schättle, L.) Blackwell; trad. Tomasini, A. como *Observaciones sobre los colores*. Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1994.
- Wittgenstein, L. (1980). *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie / Remarks on the Philosophy of Psychology* [BPP I]. (Vol. 1; eds. Anscombe, G. E. M. & von Wright, G. H.; trans. Anscombe, G. E. M.) Basil Blackwell; trad. Segura, F. como *Observaciones sobre la filosofía de la psicología, volumen I*. Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1997.
- Wittgenstein, L. (1980). *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie / Remarks on the Philosophy of Psychology* [BPP II]. (Vol. 2; eds. von Wright, G. H. & Nyman, H.; trans. Luckhardt, C. G. & A. E. Aue, M.). Basil Blackwell; trad. Segura, F. como *Observaciones sobre la filosofía de la psicología, volumen II*. Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1997.
- Wittgenstein, L. (2000). *Wittgenstein's Nachlass: The Bergen Electronic Edition* [MS] (ed. Wittgenstein Archives at the University of Bergen). Oxford University Press. <http://wittgensteinonline.no/>
- Wittgenstein, L. (2005). *The Big Typescript* [TS 213] (ed. & trans. Grant, C. & A. E. Aue, M.). Basil Blackwell; trad. Padilla Gálvez, J. como *Escrito a máquina*. Trotta, 2014.
- Wittgenstein, L. (2008). *Wittgenstein in Cambridge. Letters and Documents 1911-1951* [WC] (ed. McGuinness, Br.). Basil Blackwell.

2. Obras fenomenológicas

- Blomberg, J. (2019). Interpreting the Concept of Sedimentation in Husserl's *Origin of Geometry*.

- Public Journal of Semiotics*, 9(1), 78-94.
- Contreras, O. (2017). *Más allá del horizonte. Hacia una analítica meta-horizónica de la experiencia* (tesis para optar al grado de doctorado en filosofía). Universidad Nacional de Colombia. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/64028>
- Donohoe, J. (2004). *Husserl on Ethics and Intersubjectivity. From Static to Genetic Phenomenology*. Humanity Books.
- Fink, E. (1988). *VI. Cartesianische Meditation: Teil 1, Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*. Kluwer Academic Publishers; trans. R. Bruzina as *Sixth Cartesian Meditation. The Idea of a Transcendental Theory of Method*. Indiana University Press, 1995.
- Gallagher, Sh. & Zahavi, D. (2008). *The Phenomenological Mind: An Introduction to Philosophy and the Cognitive Science*. Routledge.
- Heidegger, M. (1927). *Sein und Zeit* [SZ]. Max Niemeyer verlag; trad. J. Gaos como *El ser y el tiempo*. Fondo de Cultura Económica, 1951.
- Heidegger, M. (1975). *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)* [GP]. Friedrich-Wilhelm von Herrmann; trad. J. J. García como *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Editorial Trotta, 2000.
- Husserl, E. (1939). *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik* [EU]. Academia Verlagsbuchhandlung; trad. J. Reuter como *Experiencia y Juicio*. Universidad Nacional Autónoma de México, 1980.
- Husserl, E. (1954). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* [HUA VI]. Martinus Nijhoff; trans. D. Carr as *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*. Northwestern University Press, 1970.
- Husserl, E. (1962). Der Encyclopaedia Britannica Artikel (Vierte, letzte, Fassung). In Husserl, E. (Auth.), *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925* [HUA IX]. Martinus Nijhoff; trad. A. Ziri6n como *El artículo de la Enciclopedia Británica*. Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.
- Husserl, E. (1966). *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)* [HUA X]. Martinus Nijhoff; trans. J. B. Brough as *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time (1893-1917)*. Kluwer Academic Publishers, 1991.

- Husserl, E. (1968). *Logische Untersuchungen, vol. ii, Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* [HUA XIX]. Martinus Nijhoff; trad. M. G. Morente & J. Gaos como *Investigaciones lógicas I y II*. Alianza Editorial, 1982.
- Husserl, E. (1971). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Drittes Buch, Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften* [HUA V]. Martinus Nijhoff; trad. L. González & A. Zirión como *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, libro tercero, La fenomenología y los fundamentos de las ciencias*. Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Husserl, E. (1976). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* [HUA III]. Martinus Nijhoff; trad. J. Gaos & A. Zirión como *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, libro primero, Introducción general a la fenomenología pura*. Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Husserl, E. (2002). *Logische Untersuchungen, supplementary volume, vol. i, Entwürfe zur Umarbeitung der vi. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen (Sommer 1913)* [HUA XX/XXI]. Kluwer Academic Publishers; trad. M. G. Morente & J. Gaos como *Investigaciones lógicas I y II*. Alianza Editorial, 1982.
- León, F. (2016). *Dación y reflexión. Una investigación fenomenológica*. Universidad Nacional de Colombia.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1960). *Signes*. Gallimard.
- Mohanty, J. (1985). *The Possibility of Transcendental Philosophy*. Kluwer Academic Publishers.
- Ratcliffe, M. (2012). Phenomenology as a Form of Empathy. *An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 55(5), 473-95.
- Sheets-Johnstone, M. (2004). Preserving Integrity against Colonization. *Phenomenology and the Cognitive Science*, 3, 239-261.
- Sheets-Johnstone, M. (2011). *The Primacy of Movement* (exp. 2nd ed.) John Benjamins Publishing Company.
- Spiegelberg, H. (1981). *The Context of the Phenomenological Movement*. Springer.
- Villamil, A. (2017a). *Corporalidad y autismo infantil. Incursión fenomenológica en la primacía del cuerpo vivido* (tesis para optar al grado de magíster en filosofía). Universidad Nacional de

Colombia. <http://bdigital.unal.edu.co/57297/>

- Villamil, A. (2017b). Experiencia y cuerpo animado en el espectro autista. Evaluando los alcances y límites del DSM-5. *Ideas y Valores*, 66(sup. 3), 135-156.
- Villamil, A. (2018). La afectividad a la base del juicio predicativo. La modalización experiencial a la luz de la cognición corporal. *Anuario Colombiano de Fenomenología*, 10, 169-186.
- Villamil, A. (s.f.). ¡A las experiencias psiquiátricas mismas! Eugen Fink, Maxine Sheets-Johnstone y la fenomenología constructiva como exploración de las psicopatologías. *Anuario Colombiano de Fenomenología*, 13, en revisión.
- Williams, H. (2021). The Meaning of 'Phenomenology': Qualitative and Philosophical Phenomenological Research Methods. *The Qualitative Report*, 26(2), 366-385.
- Young, I.-M. (2005). *On Female Body Experience*. Oxford University Press.
- Zahavi, D. (2004). Phenomenology and the Project of Naturalization. *Phenomenology and the Cognitive Science*, 3, 331-347.
- Zahavi, D. (2010). Phenomenology. In Moran, D. (Ed.), *Routledge Companion to Twentieth Century Philosophy* (pp. 661-692). Routledge.
- Zahavi, D. (2018). *Phenomenology: The Basics*. Routledge.
- Zahavi, D. (2019). The practice of phenomenology: The case of Max van Manen. *Nursing Philosophy*, 00:e12276, 1-6.

3. Obras sobre Wittgenstein y fenomenología

- Apel, K. (1967). Wittgenstein y Heidegger: la pregunta por el sentido del ser y la sospecha de falta de sentido contra toda metafísica (trad. B. Navarro). *Diánoia*, 13(13), 111-148.
- Baz, A. (2020). *Wittgenstein on Aspect Perception*. Cambridge University Press.
- Baldwin, Th. (2017). Wittgenstein and Merleau-Ponty on Knowledge and Certainty. In Romdenh-Romluc, K. (Ed.) *Wittgenstein and Merleau-Ponty* (pp. 137-174). Routledge.
- Benoist, J. & Laugier, S. (2004). *Husserl et Wittgenstein : de la description de l'expérience a la phénoménologie linguistique*. European Memoria.
- Boos, W. (2004). A Metalogical Critique of Wittgensteinian 'Phenomenology'. In Kolak, D. & Symons, J. (Eds.), *Quantifiers, Questions and Quantum Physics: Essays on the Philosophy of Jaakko Hintikka* (pp. 75-99). Springer.
- Brand, G. (1975). *Die Grundlegenden Texte von Ludwig Wittgenstein*. Suhrkamp verlag; trans. R. Innis as *The Essential Wittgenstein*. Basic Books, 1979.

- Dwyer, D. (2004). Wittgenstein, Kant and Husserl on The Dialectical Temptations of Reason. *Continental Philosophy Review*, 37, 277-307.
- Dwyer, Ph. (1989). Freedom and Rule-Following in Wittgenstein and Sartre. *Philosophy and Phenomenological Research*, 50(1), 49-68.
- Connelly, J. (2015). *Wittgenstein and Early Analytic Semantics: Toward a Phenomenology of Truth*. Lexington Books.
- Copleston, F. (1965). Wittgenstein frente a Husserl. *Revista Portuguesa de Filosofia*, 21(2), 134-149.
- Engelmann, M. (2013). *Wittgenstein's Philosophical Development. Phenomenology, Grammar, Method, and the Anthropological View*. Palgrave Macmillan.
- Engelmann, M. (2018). Phenomenology in Grammar: Explication-Verificationism, Arbitrariness, and the Vienna Circle. In Kuusela, O.; Ometiță, M. & Uçan, T. (Eds.), *Wittgenstein and Phenomenology* (pp. 22-46). Routledge.
- Gier, N. F. (1981a). *Wittgenstein and Phenomenology: A Comparative Study of the Later Wittgenstein, Husserl, Heidegger and Merleau-Ponty*. SUNY.
- Gier, N. F. (1981b). Wittgenstein's Phenomenology Revisited. *Philosophy Today*, 34(3), 273-288.
- Gier, N. F. (1991). Never Say 'Never.' *Journal of the British Society for Phenomenology*, 22(1), 80-83.
- Gill, J. (2019). *Words, Deeds, Bodies. L. Wittgenstein, J.L. Austin, M. Merleau-Ponty, and M. Polanyi*. Brill.
- González-Castán, Ó. (2014). Overcoming Positivism: Husserl and Wittgenstein. *Phänomenologische Forschungen*, (1), 13-58.
- Hintikka, J. (1996). *Ludwig Wittgenstein: Half-Truths and One-and-a-Half-Truths*. Kluwer Academic Publishers.
- Hintikka, J. (1997). The Idea of Phenomenology in Wittgenstein and Husserl. In Lehrer, K. & Marek, J. C. (Eds.), *Austrian Philosophy Past and Present* (pp. 101-123). Kluwer Academic Publishers.
- Hintikka, M. & Hintikka, J. (1986). *Investigating Wittgenstein*. Basil Blackwell.
- Knabenschuh, S. (2005). La 'fenomenología' de Wittgenstein: cuestiones terminológicas. *Episteme*, 25(1), 1-28.
- Knabenschuh, S. (2010). 'Fenomenología' wittgensteiniana: una réplica a cuatro interpretaciones.

- Episteme*, 30(1), 11-35.
- Kuroda, W. (1978). Phenomenology and Grammar: A Consideration of the Relation between Husserl's *Logical Investigations* and Wittgenstein's Later Philosophy. *Analecta Husserliana*, 8, 89-107.
- Kuusela, O. (2017). Modernism and Philosophical Language: Phenomenology, Wittgenstein and the Everyday. In Matar, A. (Ed.), *Understanding Wittgenstein, Understanding Modernism* (pp. 36-54). Bloomsbury Academic.
- Kuusela, O. & Ometiță (2018). Introducción. In Kuusela, O., Ometiță, M. & Uçan, T. (Eds.), *Wittgenstein and Phenomenology* (pp. 1-21). Routledge.
- Kuusela, O., Ometiță, M. & Uçan, T. (Eds.) (2018). *Wittgenstein and Phenomenology*. Routledge.
- Livingston, P. (2015). Wittgenstein Reads Heidegger, Heidegger Reads Wittgenstein. In Bell, J., Cutrofello, A. & Livingston, P. (Eds.), *Beyond the Analytic-Continental Divide: Pluralist Philosophy in the Twenty-First Century* (pp. 222-248). Routledge.
- Mejía, M. & Orejarena, J. (2015). Wittgenstein y la fenomenología: observaciones sobre la esencia de la fenomenología como lenguaje primario y como gramática. *Graffylia*, 21, 60-78.
- Milkov, N. (2020). *Early Analytic Philosophy*. Bloomsbury Academic.
- Monk, R. (2014). The Temptations of Phenomenology: Wittgenstein, the Synthetic a Priori and the 'Analytic a Posteriori'. *International Journal of Philosophical Studies*, 22(3), 312-340.
- Morgan, M. (2003). Husserlian Aspects of Wittgenstein's Middle Period. *Pre-Proceedings of the 26th International Wittgenstein Symposium* (pp. 245-247). Austrian Ludwig Wittgenstein Society.
- Mulhall, S. (1990) *On Being in the World. Wittgenstein and Heidegger on Seeing Aspects*. Routledge.
- Mulhall, S. (2001). *Inheritance and Originality. Wittgenstein, Heidegger, Kierkegaard*. Clarendon Press.
- Mulligan, K. (2012). *Wittgenstein et la philosophie austro-allemande*. Librairie Philosophique J. Vrin; trad. R. Guijaro como *Wittgenstein y la fenomenología austro-alemana*. Tecnos, 2014.
- Munson, Th. (1962). Wittgenstein's Phenomenology. *Philosophy and Phenomenological Research*, 23(1), 37-50.
- Noë, A. (1994). Wittgenstein, Phenomenology and What It Makes Sense to Say. *Philosophy and*

- Phenomenological Research*, 54(1), 1-42.
- Ometitā, M. (2017). Logic and Phenomenology: Wittgenstein/Ramsey/Schlick in Colour-Exclusion. In Silva, M. (Ed.), *Colours in the Development of Wittgenstein's Philosophy* (pp. 127-158). Palgrave Macmillan.
- Overgaard, S. (2008). How to Analyse Immediate Experience: Hintikka, Husserl and the Idea of Phenomenology. *Meta-philosophy*, 39(3), 282-304.
- Overgaard, S. & Zahavi, D. (2009). Understanding (Other) Minds: Wittgenstein's Phenomenological Contribution. In Zamuner, E. & Levy, D. (Eds.), *Wittgenstein's Enduring Arguments* (pp. 60-89). Routledge.
- Padilla, J. (Ed.) (2008). *Phenomenology as Grammar*. Ontos Verlag.
- Padilla, J. (2015). Fenomenología como gramática en Husserl y Wittgenstein. *Ápeiron: estudios de filosofía*, 3, 323-332.
- Park, B.-Ch. (1998). *Phenomenological Aspects of Wittgenstein's Philosophy*. Kluwer Academic Publishers.
- Reeder, H. (1979). Language and the Phenomenological Reduction: A Reply to a Wittgensteinian Objection. *Man and World An International Philosophical Review*, 12(1), 35-46.
- Reeder, H. (1980). Husserl and Wittgenstein on the 'Mental Picture Theory of Meaning'. *Human Studies*, 3, 157-167.
- Reeder, H. (1984). *Language and Experience: Descriptions of Living Language in Husserl and Wittgenstein*. University Press of America.
- Reeder, H. (1989). Wittgenstein Never Was a Phenomenologist. *Journal of British Society for Phenomenology*, 20(3), 257-276.
- Reeder, H. (1991). Never Say "Never Say 'Never'": A Reply to Nicholas Gier. *Journal of the British Society for Phenomenology*, 22(2), 97-98.
- Richter, D. (2007). Did Wittgenstein Disagree with Heidegger? *Review of Contemporary Philosophy*, 6, 158-187.
- Ricoeur, P. (1976). Husserl and Wittgenstein on Language. In Durfee H. A. (Ed.), *Analytic Philosophy and Phenomenology* (vol 2, pp. 87-95). Springer.
- Ricoeur, P. (2014). Le dernier Wittgenstein et le dernier Husserl sur langage. *Études Ricœuriennes / Ricoeur Studies*, 5(1), 7-27.
- Rigel, E. (1992). The Duality of Wittgenstein's Phenomenological Actuality. In Henry, P. &

- Utaker, A. (Eds.), *Wittgenstein and Contemporary Theories of Language* (pp. 62-83). Wittgensteinarkivet ved Universitetet i Bergen.
- Romdenh-Romluc, K. (Ed.) (2017). *Wittgenstein and Merleau-Ponty*. Routledge.
- Ruiz, J. (2010). La gramática como fenomenología. Consideraciones sobre el pensamiento de Wittgenstein. *Pensamiento*, 66(247), 169-179.
- Sanchez, R. & Stolorow, R. (2013). Psyches Therapeia: Therapeutic Dimensions in Heidegger and Wittgenstein. *Comparative & Continental Philosophy*, 5(1), 67-80.
- Soledad, N. (2019). El mundo y el otro: Wittgenstein y Merleau-Ponty, posibilidades de las ciencias sociales. *Intersticios: revista sociológica de Pensamiento Crítico*, 13(2), 187-197.
- Spiegelberg, H. (1968). The Puzzle of Ludwig Wittgenstein's *Phänomenologie* (1929-?) - *American Philosophical Quarterly*, 5(4), 244-256.
- Spiegelberg, H. (1982). Wittgenstein Calls His Philosophy 'Phenomenology.' *Journal of the British Society for Phenomenology*, 13(3), 296-299.
- Staiti, A. (2015). Phenomenal Experience and the Scope of Phenomenology: A Husserlian Response to Some Wittgensteinian Remarks. In Bloechl, J. & de Warren, N. (Eds.), *Phenomenology in a New Key: Between Analysis and History* (pp. 151-167). Springer.
- Suárez, J., Sánchez, M. & Giraldo, A. (Eds.) (2018). *Wittgenstein-Husserl. Lebensform y Lebenswelt*. Pontificia Universidad Javeriana.
- Tamayo, L. (2018). *Ensayos sobre Wittgenstein. El giro lingüístico en filosofía*. Editorial Aula de Humanidades.
- Taylor, Ch. (1995). *Philosophical Arguments*. Harvard University Press.
- Tomasini, A. (2018). Merrill B. Hintikka y Jaako Hintikka, Investigating Wittgenstein. *Crítica. Revista Hispanoamericana De Filosofía*, 19(55), 117-124.
- Tosaki, E. (2017). *Mondrian's Philosophy of Visual Rhythm. Phenomenology, Wittgenstein, and Eastern thought*. Springer.
- Van Peursen, C. H. (1959). Edmund Husserl and Ludwig Wittgenstein. *Philosophy and Phenomenological Research*, 20(2), 181-197.
- Vrahimis, A. (2014). Wittgenstein and Phenomenological Movement: Reply to Monk. *International Journal of Philosophical Studies*, 22(3), 341-348.
- Waal, D. (2021). Wittgenstein and Phenomenology. *Philosophical Investigations*. <https://doi.org/10.1111/phn.12303>

Zhang, Q. (2008). Wittgenstein's Reconsideration of the Transcendental Problem - With Some Remarks on the Relation between Wittgenstein's "Phenomenology" and Husserl's Phenomenology'. *Frontiers of Philosophy in China*, 3(1), 123-138.

4. Obras sobre Wittgenstein

Badiou, A. (2009). *L'antiphilosophie de Wittgenstein*. Edition Nous.

Black, M. (1964). *A Companion to Wittgenstein's Tractatus*. Cambridge University Press.

Botero, J. J. (2001a). Introducción. Esbozo del pensamiento de Wittgenstein. En Botero, J. J. (Ed.), *El pensamiento de L. Wittgenstein* (pp. 11-34). Universidad Nacional de Colombia.

Botero, J. J. (2001b). La noción de 'Imagen del mundo'. En Botero, J. J. (Ed.), *El pensamiento de L. Wittgenstein* (pp. 221-240). Universidad Nacional de Colombia.

Cardona, C. (2001). La naturaleza de los aforismos del *Tractatus logico-philosophicus*. En Botero, J. J. (Ed.), *El pensamiento de L. Wittgenstein* (pp. 35-65). Universidad Nacional de Colombia.

Cardona, C. (2003). Wittgenstein y Hertz. A propósito de la elucidación. En Flórez, A., Holguín, M. & Meléndez, R. (Eds.), *Del Espejo a las herramientas. Ensayos sobre el pensamiento de Wittgenstein* (pp. 69-95). Siglo del Hombre Editores.

Cavell, St. (2018). Notes and Afterthoughts On the Opening of Wittgenstein's *Investigations*. In Sluga, H. & Stern, D. (Eds.), *The Cambridge Companion to Wittgenstein* (2nd ed., pp. 245-280). Cambridge University Press.

Cioffi, F. (1990). Wittgenstein on Freud's 'abominable mess.' *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 28, 169-192.

Cioffi, F. (1998). *Wittgenstein on Freud and Frazer*. Cambridge University Press.

Conant, J. (2001). Two Conceptions of Die Überwindung der Metaphysik. Carnap and Early Wittgenstein. In McCarthy, T. & Stidd, S. (Eds.), *Wittgenstein in America* (pp. 13-61). Clarendon Press.

Conant, J. (2020). Wittgenstein's Critique of the Additive Conception of Language. *Nordic Wittgenstein Review*, 9, 7-36.

De Mul, J. (2008). Wittgenstein 2.0. Philosophical Reading and Writing after the Mediatic Turn. In Pichler, A. & Hrachovec, H. (Eds.), *Wittgenstein and the Philosophy of Information* (pp.157-183). Ontos Verlag.

Fogelin, R.J. (1980). *Wittgenstein*. Routledge & Kegan Paul.

Glock, H.-J. (2004). Knowledge, Certainty and Scepticism: In Moore's Defense. In Moyal-

- Sharrock, D. (Ed.), *The Third Wittgenstein. The Post-Investigation Works* (pp. 63-78). Routledge.
- Glock, H.-J. (2016). Philosophy Rehinged? In Coliva, A. & Moyal-Sharrock, D. (Eds.), *Hinge Epistemology* (pp. 202-236). Brill.
- Hacker, P. M. S. (1986). *Insight and Illusion. Themes in the Philosophy of Wittgenstein* (rev. ed.). Clarendon Press.
- Holguín, M. (1997). *Wittgenstein y el escepticismo*. Universidad del Valle.
- Holguín, M. (2001). Wittgenstein: la lógica de la ilusión. En Botero, J. J. (Ed.), *El pensamiento de L. Wittgenstein* (pp. 93-109). Universidad Nacional de Colombia.
- Hutto, D. (2004). Two Wittgenstein too Many: Wittgenstein's Foundationalism. In Moyal-Sharrock, D. (Ed.), *The Third Wittgenstein. The Post-Investigation Works* (pp. 25-41). Routledge.
- Ishiguro, H. (1974). Use and Reference of Names. In Vesey, G. (Comp.), *Understanding Wittgenstein* (pp. 20-50). Palgrave Macmillan.
- Koethe, J. (2004). Wittgenstein and Epistemology. In Moyal-Sharrock, D. (Ed.), *The Third Wittgenstein. The Post-Investigations Works* (pp. 93-105). Routledge.
- Lourenço, O. (2001). The Danger of Words: A Wittgensteinian Lesson for Developmentalists. *New Ideas in Psychology*, 19, 89-115.
- MacDonald, J. (1993). Russell, Wittgenstein and The Problem of Rhinoceros. *Southern Journal of Philosophy*, 31(4), 402-424.
- Monk, R. (1990). *Ludwig Wittgenstein. The Duty of Genius*. Cape.
- Moyal-Sharrock, D. (2003). Logic in Action: Wittgenstein's Logical Pragmatism and the Impotence of Scepticism'. *Philosophical Investigations*, 26(2), 125-148.
- Moyal-Sharrock, D. (2004a). *On certainty* and the Grammaticalization of Experience. In Moyal-Sharrock, D. (Ed.), *The Third Wittgenstein. The Post-Investigations Works* (pp. 43-62). Routledge.
- Moyal-Sharrock, D. (Ed.) (2004b). *The Third Wittgenstein. The Post-Investigations Works*. Routledge.
- Moyal-Sharrock, D. (2016). The Animal in Epistemology: Wittgenstein's Enactivist Solution to the Problem of Regress. In Coliva, A. & Moyal-Sharrock, D. (Eds.), *Hinge Epistemology* (pp. 24-47). Brill.

- Moyal-Sharrock, D. (2021). *Certainty in Action. Wittgenstein on Language, Mind and Epistemology*. Bloomsbury Academic.
- Pears, D. (1987). *The False Prison: A Study of the Development of Wittgenstein's Philosophy* (2 vol.). Clarendon Press.
- Ramsey, Fr. (1923). Critical Notice of L. Wittgenstein's *Tractatus Logico-Philosophicus*. *Mind*, 32, 465-478.
- Read, R. (2021). *Wittgenstein's Liberatory Philosophy. Thinking Through His Philosophical Investigations*. Routledge.
- Ter Hark, M. (2004). 'Patterns of Life': A Third Wittgenstein Concept. In Moyal-Sharrock, D. (Ed.) *The Third Wittgenstein. The Post-Investigations Works* (pp. 125-143). Routledge.
- Tomasini, A. (2012). *Los atomismos lógicos de Russell y Wittgenstein*. Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- Villoro, L. (1975). Lo indecible en el Tractatus. *Crítica. Revista Hispanoamericana De Filosofía*, 7(19), 5-39.
- Zalabardo, J. (2015). *Representation and Reality in Wittgenstein's Tractatus*. Oxford University Press.

5. Obras secundarias

- Ávila, I. (2002). *La ontogénesis de la referencia y la constitución del objeto* (tesis para optar al grado de magíster en filosofía). Universidad Nacional de Colombia.
- D'Agostini, Fr. (1997). *Analitici e continentali. Guida alla filosofia degli ultimi trent' anni*. Raffaello Cortina Editore.
- Bernstein, R. (2010). *The Pragmatic Turn*. Polity Press.
- Barceló, A. (2019). *Sobre el análisis*. Instituto de investigaciones filosóficas.
- Baron-Cohen, S., Leslie, A. & Frith, U. (1985). Does the autistic child have a 'theory of mind'? *Cognition*, 21, 37-46.
- Carnap, R. (1931). Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache, *Erkenntnis*, 2, 219-241; trad. C. N. Molina Flores como *La superación de la metafísica por medio del análisis lógico del lenguaje*. Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2009.
- Coffa, J. (1991). *The Semantic Tradition from Kant to Carnap. To the Vienna Station*. Cambridge University Press.
- De Salisbury, J. (1159). *Metalogicus*; trans. D. D. McGarry as *The Metalogicon of John of*

- Salisbury*. Gloucester Mass, 1955.
- Dewey, J. (1917). The Need for A Recovery of Philosophy. In Dewey, J. (Ed.), *Creative Intelligence: Essays in the Pragmatic Attitude* (pp. 3-69). H. Holt and Co.
- Drury, M. (1973). *The Danger of Words*. Humanities Press.
- Dummett, M. (1993). *Origins of Analytical Philosophy*. Gerald Duckworth & Co Ltd.
- Fricker, M. (2007). *Epistemic Injustice. Power and the Ethics of Knowing*. Oxford University Press.
- Fodor, J. (1983). *The Modularity of Mind*. The MIT Press.
- Gallagher, Sh. (2006). *How the Body Shapes the Mind*. Oxford University Press.
- García, A. (1999). Hacia una caracterización de la filosofía analítica, *Cuaderno Gris*, 3, 4, 13-32.
- Glock, H.-J. (2008). *What is Analytic Philosophy?* Cambridge University Press.
- Goldman, A. (2006), *Simulating Minds: The Philosophy, Psychology, and Neuroscience of Mindreading*. Oxford University Press.
- Hertz, H. (1894). *Die Prinzipien der Mechanik in neuem Zusammenhange dargestellt*. Johann Ambrosius Barth; trad. D.E. Jones & J.T. Walley as *The Principles of Mechanics*. Palgrave Macmillan, 1899.
- Hutto, F. & Myin, E. (2013). *Radicalizing enactivism. Basics minds without content*. The MIT Press.
- Kant, I. (1781/1787). *Kritik der reinen Vernunft* [KRV]. Johann Friedrich Hartknoch; trad. Mari Caimi como *Crítica de la razón pura*. Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Kitcher, Ph. (2012). *Preludes to Pragmatism. Toward a Reconstruction of Philosophy*. Oxford University Press.
- Kripke, S. (1981). *Naming and Necessity*. Basil Blackwell; trad. Valdés, M. como *El nombrar y la necesidad*. Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1985.
- Margolis, J. (2007). *Pragmatism Without Foundations. Reconciling Realism and Relativism* (2nd ed.). London: Continuum.
- Moore, G. E. (1925). A Defense of Common Sense. In Muirhead, J. (Ed.), *Contemporary British Philosophy. Vol. II* (pp. 192-223). George Allen & Unwin.
- Moore, G. E. (1939). Proof of an External World. *Proceedings of the British Academy*, 25, 273-300.
- Moulton, J. (1983). A Paradigm of Philosophy: The Adversary Method. In Harding, S. &

- Hintikka, M. (Eds.), *Discovering Reality. Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science* (pp. 149-164). Kluwer Academic Publishers.
- Nagel, T. (1969). *The View from Nowhere*. Oxford University Press.
- Nietzsche, Fr. (1886). *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*. C. G. Naumann; trad. A. Sánchez Pascual como *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*. Alianza, 1972.
- Niño, D. (2015). *Elementos de semiótica agentiva*. Universidad de Bogotá Jorge Tadeo Lozano.
- Platts, M. (1999). *Sobre usos y abusos de la moral. Ética, sida, sociedad*. Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- Premack, D. & Woodruff, G. (1978). Does the chimpanzee have a theory of mind? *Behavioral and Brain Sciences*, 4, 515-526.
- Quine, W. V. (1948). On What There Is. *The Review of Metaphysics*, 2(5), 21-38.
- Quine, W. V. (1960) *Word and Object*. The MIT Press.
- Rachels, J. (2003). *The Elements of Moral Philosophy*. McGraw-Hill Education.
- Rorty, R. (1967). *The Linguistic Turn. Essays in Philosophical Method*. The University of Chicago Press; trad. G. Bello como *El giro lingüístico*. Ediciones Paidós, 1990.
- Russell, B. (1914). *Our Knowledge of the External World*. Open Court Publishing Company.
- Russell, B. (1972). *The Philosophy of Logical Atomism*. Fontana.
- Russell, B. (1973). *An Inquiry into Meaning and Truth*. Penguin Books.
- Saab, S. (1994). Bosquejo de la filosofía analítica, *Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 33, 63-74.
- Schopenhauer, A. (1851). *Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften II*. Druck und Verlag von A. W. Hayn; trad. P. López de Santamaría como *Parerga y Paralipómena II*. Editorial Trotta, 2009.
- Shakespeare, W. (1934). *Hamlet*. Cambridge University Press.
- Shakespeare, W. (1960). *King Lear*. Cambridge University Press.
- Stone, A. (2006). Heidegger and Carnap on the Overcoming of Metaphysics. In S. Mulhall (ed.), *Martin Heidegger, International Library of Essays in the History of Social and Political Thought* (pp. 217-244). Ashgate Publishing.
- Van Fraassen, B. (1980). *The Scientific Image*. Clarendon Press.

Cómo citar este documento

APA: Villamil-Lozano, A. F. (2021). *En busca de un 'Wittgenstein fenomenológico' y una fenomenología wittgensteiniana* (tesis de maestría en filosofía). Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.

CHICAGO: Villamil-Lozano, Andrés Felipe. 2021. "En busca de un 'Wittgenstein fenomenológico' y una fenomenología wittgensteiniana". Tesis de maestría de filosofía, Universidad Nacional Autónoma de México.

MLA: Villamil-Lozano, A. F. "En busca de un 'Wittgenstein fenomenológico' y una fenomenología wittgensteiniana". Tesis de maestría. Universidad Nacional Autónoma de México, 2021.