



<https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v70n7Supl.97982>

LEYENDO A WITTGENSTEIN DESDE LA PERIFERIA



READING WITTGENSTEIN FROM THE PERIPHERY

JAIME RAMOS ARENAS*

Universidad Nacional de Colombia - Bogotá - Colombia

.....
Agradezco mucho a Laura Almandoz y a Cindy Lancheros, ambas de la Universidad Nacional de Colombia, sus comentarios y correcciones al borrador de este escrito.

* jramosa@unal.edu.co / ORCID: 0000-0002-8099-0352

Cómo citar este artículo:

MLA: Ramos, J. "Leyendo a Wittgenstein desde la periferia." *Ideas y Valores* 70. Sup. 7 (2021): 187-227.

APA: Ramos, J. (2021). Leyendo a Wittgenstein desde la periferia. *Ideas y Valores*, 70(Sup. 7), 187-227.

CHICAGO: Jaime Ramos Arenas. "Leyendo a Wittgenstein desde la periferia." *Ideas y Valores* 70, Sup. 7 (2021): 187-227.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

Mediante un examen crítico de los ensayos publicados en Ideas y Valores acerca de la filosofía de Ludwig Wittgenstein, el escrito busca establecer qué tan rica es nuestra asimilación del pensamiento de uno de los grandes filósofos de la historia, si tal trabajo muestra una evolución a lo largo del devenir de la revista y si el examen que hago aquí puede darnos algún indicio acerca de nuestro desarrollo filosófico. Finalmente, se hacen algunas breves consideraciones acerca de lo que significa hacer filosofía desde la periferia y algunas posibles ventajas que eso tiene, así como señalar la necesidad de realizar una labor más colectiva.

Palabras clave: L. Wittgenstein, filosofía latinoamericana, Ideas y Valores, periferia.

ABSTRACT

The essay critically examines the papers on the philosophy of Ludwig Wittgenstein published in Ideas y Valores, seeking to explore the richness of our interpretations of one of the great philosophers of all time. I enquire if these philosophical writings show an evolution along the journal's history, and wonder whether this examination may give us a clue about our philosophical development. I close by making some brief remarks about what it means to do philosophy at the periphery, some possible advantages of being at such a location and, finally, I point out the need of undertaking a more collective work.

Keywords: L. Wittgenstein, latin american philosophy, Ideas y Valores, periphery.

Introducción

Ideas y Valores cumple setenta años. Después de un largo camino, no exento de vicisitudes, la publicación se ha consolidado internacionalmente como una de las revistas de filosofía más importantes de habla hispana. Esta es, por supuesto, una buena razón para felicitar sinceramente al profesor Jorge Aurelio Díaz, quien como director de la revista tiene buena parte del mérito por el éxito alcanzado por la publicación, así como felicitar a su equipo editorial y a las sucesivas generaciones de estudiantes que, como auxiliares de edición, han trabajado arduamente. El aniversario es también justo motivo de orgullo para nosotros, el Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia, casa de la publicación.

No soy el mejor conocedor de la revista y aún para aquellos que lo son, como el profesor Díaz, es imposible tener una cercana familiaridad con todo lo que se ha publicado en la revista, o incluso con una parte significativa de ello. Se trata de una gran cantidad de números, 176 hasta ahora; muchísimos artículos, reseñas y discusiones; en realidad, es difícil pensar en alguien que trabaje profesionalmente en filosofía en Colombia que no haya publicado algo, alguna vez en la revista. ¿Qué puede alguien como yo escribir a propósito del aniversario de la revista, que yendo más allá de las congratulaciones y las anécdotas diga algo significativo filosóficamente?

Se ha dicho muchas veces que nuestra comunidad filosófica –y académica, en general– no se lee ni discute recíprocamente de manera suficiente; que hace falta “masa crítica” acerca de nuestra producción intelectual. Como hace muchos años escribí en esta misma revista (1997), si un gran filósofo –o filósofa– hubiese surgido en Colombia hace algunos años, nadie lo hubiese notado y, por las mismas razones, alguien puede haber publicado algo muy mediocre con total impunidad (cf. Ramos 1997). Ciertamente, no estoy en capacidad de juzgar, en términos generales, qué tanpreciado es aquello que se publica en *Ideas y Valores*, aparte de tener una opinión puntual acerca de este o aquel escrito. Soy también consciente, como lo somos todos, de que las mediciones puramente cuantitativas que realizan los índices que categorizan las revistas dicen muy poco sobre la calidad de las publicaciones.

Así pues, he considerado que puedo centrar mi examen sobre un tópico específico acerca del cual se haya escrito en la revista, con la esperanza de que pueda revelarnos algo sobre el trabajo filosófico que realizamos quienes publicamos en este medio. He escogido como tópico la filosofía de Wittgenstein, en primer lugar, por tratarse de uno de los filósofos más célebres del siglo xx, y quizás de la historia de la filosofía en general. Es interesante observar en qué medida hemos sido capaces de asimilar su pensamiento, y si se puede ver una evolución a ese respecto

a lo largo de las sucesivas publicaciones. En segundo lugar, porque es alguien sobre cuya obra tengo alguna familiaridad, sin que sea yo un especialista, la cual es un requisito indispensable para entrar a discutir críticamente lo que otros colegas han escrito al respecto.

Voy a examinar solamente los ensayos que se centran en la discusión de algún aspecto de la obra de Wittgenstein, dejando de lado a aquellos que hacen alusión solo de manera tangencial a la obra del austriaco. Tampoco entro a examinar específicamente reseñas ni discusiones breves que se han publicado sobre este tema en la revista.¹ Obviamente no es posible discutir en detalle cada publicación, eso haría demasiado largo este escrito, solo voy a enfocarme en algunos aspectos centrales de cada uno. Me doy cuenta de que la estructura que esta manera de proceder le da a mi escrito es un tanto inusual, un poco fragmentaria y, quizás, no muy armónica, pero no he encontrado otra forma de hacerlo. Se trata de trece mini reseñas críticas y un posterior comentario muy general acerca de lo que significa hacer filosofía desde la periferia. También soy consciente de que lo que me propongo hacer conlleva un riesgo considerable de ser malinterpretado. Espero que nadie piense que creo que entiendo mejor que cada uno de ellos o ellas el tópico que cada uno discute; de hecho, aprendí bastante leyendo los artículos. Pero una discusión filosófica solo puede llevarse a cabo, como su nombre lo indica, “discutiendo” lo que otros dicen, claro, de manera respetuosa y, hasta donde sea posible, impersonal.² Veo esta tarea como parte de un ejercicio dialéctico; como el inicio de un diálogo, parte del cual comprende, necesariamente, hacer juicios de valor sobre los argumentos del otro, pero no lo concibo, claro, como el trabajo de un jurado o algo semejante. Quise hacer el experimento de reunir esos escritos, mirarlos en conjunto e intentar ver qué podría su lectura decirme sobre cómo nos hemos apropiado del pensamiento de un grande de la historia de la filosofía. Esta es, pues, la manera como *yo* leo a aquellos que han interpretado a Wittgenstein en la revista. Voy a examinar los escritos en orden cronológico, sin intentar “resumirlos” fielmente, lo cual crea algunas dificultades para el lector, pero hacer una sinopsis cuidadosa no

-
- 1 He dejado de lado también traducciones de ensayos previamente publicados en otros medios, p. e., el ensayo “Racionalidad y juegos del lenguaje” de F. Latraverse, traducido por Magdalena Holguín, vol. 37, n.º 78. De lo que se trata es de mirar cómo hemos leído *nosotros* a Wittgenstein, es decir los que nos encontramos en la periferia de la actividad filosófica. Volveré brevemente sobre esto al final del escrito.
 - 2 Muchos de los escritos que voy a discutir son de personas que han sido mis profesores, colegas y/o estudiantes, pero voy a referirme a todas y todos por su apellido, guardando la debida distancia como se hace en un escrito académico. También voy a usar el masculino gramatical en su uso genérico, como ha sido tradicional.

es viable en este número y no es el propósito de este escrito. Aquí van, sin más preámbulos, mis comentarios.

Ensayo de Carlos B. Gutiérrez

La primera publicación que encontré específicamente sobre Wittgenstein fue “El solipsismo en Wittgenstein: apreciación crítica desde un punto de vista fenomenológico”, de Carlos B. Gutiérrez.³ Se trata de un largo ensayo que está publicado en dos partes: la primera, que se centra en la exposición del solipsismo en los escritos de Wittgenstein en los Números 21-22 (1964a), y la segunda, en los Números 23-24 (1964b), que se enfoca en el examen del análisis intencional-fenomenológico de Husserl. Esto con el fin de hacer una crítica desde esa perspectiva filosófica a la manera como el austriaco entiende el solipsismo. Este es un trabajo juvenil de Gutiérrez, realizado en 1961, en la *New School of Social Research* en Nueva York.

Lo primero que uno encuentra sorprendente en el escrito es que Gutiérrez trata a Wittgenstein como un positivista lógico y un heredero del empirismo, algo que vicia el contraste que busca hacer entre su filosofía y la husserliana. Así, por ejemplo, al señalar los rasgos comunes que supuestamente comparten Wittgenstein y Husserl, afirma:

La filosofía positivista adelanta un proceso de reducción a ‘percepciones’, Y reducción es también el método fundamental de la Fenomenología: la reducción fenomenológica consiste en pasar de la ‘actitud natural’ a una nueva actitud en la que se logra acceso al campo de la conciencia absoluta. Los dos programas de reducción se basan en el paso de las categorías objetivas a las ‘percepciones’ mismas. (1964a 17)⁴

Pero no es verdad que en el *Tractatus Logico-Philosophicus* (TLP) Wittgenstein se proponga llevar a cabo una reducción a percepciones, a algo semejante a los “*sense data*” de Russell, el análisis es puramente lógico y la existencia de objetos simples es una presuposición del TLP para concebir que el mundo pueda ser representado por un lenguaje

-
- 3 Durante el proceso de edición de este artículo he recibido la triste noticia del fallecimiento del profesor Carlos B. Gutiérrez, de quien fui su alumno y luego su colega. Mis sinceras condolencias a su esposa, Margarita Cepeda y a su hijo Carlos Daniel. Yo hubiera querido, ciertamente, que él pudiera responder a mis críticas, pero, aunque eso sea ahora imposible, no he cambiado nada de lo que escribí originalmente, aún si parece un tanto severo.
 - 4 También en la segunda parte del ensayo Gutiérrez describe repetidas veces a Wittgenstein como un empirista: “el positivismo lógico lo limita [el ámbito de nuestro raciocinio] hasta el punto de afirmar que nosotros no podemos hablar acerca de todas las cosas sino que por el contrario nos tenemos que constreñir a sensaciones” (1964b 105). Esto, por supuesto, es algo que Wittgenstein no afirma.

combinatorio que, en última instancia, se compone de nombres (cf. Ramos 2003). Este malentendido lleva a confundir el sentido de las observaciones de Wittgenstein acerca del solipsismo en TLP. Gutiérrez escribe:

Los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo. Esta conclusión se basa en el dogma positivista de que toda declaración existencial significativa es una declaración acerca de sensaciones: todo lo que uno afirme debe ser verificable en función de datos sensoriales. (1964a 21)

Pero esa no es la interpretación correcta. Wittgenstein dice que la verdad del solipsismo no puede ser dicha, sino solo mostrada, y se muestra en el “hecho” de que los límites de *mi* mundo tienen que coincidir con aquellos del lenguaje (cf. TLP 5.62). Como señala Holguín, el TLP apunta a que, por razones lógicas, toda experiencia se tiene desde un punto de vista que no puede ser representado en ella misma (cf. 1997 57). El TLP busca evitar el objetivismo; el yo no es un objeto de ningún tipo, es un límite infranqueable (cf. Sluga). Este tratamiento que hace Gutiérrez de Wittgenstein como un empirista es aún más problemático si se toma en cuenta que el autor no está considerando solamente al Wittgenstein del TLP, sino que salta, de manera indiscriminada, del TLP a *Investigaciones filosóficas* (IF), sin reconocer la ruptura que hay en la obra de Wittgenstein.

Más aún, las supuestas semejanzas entre Wittgenstein y la fenomenología son forzadas. Las reglas de la constitución de la conciencia en la fenomenología son equiparadas, equivocadamente, con la aseveración de Wittgenstein de que “el lenguaje lógico contiene el orden de posibilidades comunes al mundo y al pensamiento” (1964a 18). Pero Wittgenstein no hace un análisis en términos de la constitución de la conciencia; el orden de posibilidades sobre el que se habla aquí es enteramente lógico.

Las imprecisiones de Gutiérrez no se limitan al TLP. Él no ve el giro que toma la filosofía de Wittgenstein en los *Cuadernos azul y marrón* (BB), ni tampoco en IF. De hecho, Gutiérrez cree que Wittgenstein está defendiendo el solipsismo en esos escritos.⁶ El apretado y confuso resumen que hace de los BB está marcado por la confusión que expresa al

5 ¿Cómo sería concebible desde el lenguaje, cuyos linderos coinciden con los del pensamiento, un mundo que no sea pensable desde el mismo? El mundo es *mi* mundo.

6 Wittgenstein comprende que sería inútil intentar refutar el solipsismo, ¿Cómo sería posible hacer eso? Lo que hace es elucidarlo, mostrar cómo el filósofo se mete en ese callejón sin salida. En BB muestra cómo el solipsismo constituye una manera diferente de hablar, como el solipsista traza el mapa de otro modo, por decirlo así. “Él ve un modo de dividir el país diferente del que se usa en un mapa cotidiano [...] él podría expresar esto diciendo “¿No es absurdo hacer de *esto* un condado, trazar los límites *aquí*?” Pero lo que dice es “El *verdadero* Devonshire es este” (BB 57, traducción propia). Análogamente el solipsista dice “Solo esto es real.”

afirmar “al mismo tiempo que conserva los fundamentos de su solipsismo realístico, Wittgenstein decide aceptar la posibilidad de sentir el dolor de otro y de desarrollar relaciones intersubjetivas en el plano del sentido común” (*id.* 28).

Creo que las afirmaciones hablan por sí solas. Wittgenstein no avala allí el solipsismo, pero niega la posibilidad de sentir el dolor de otro, no como una imposibilidad empírica, sino gramatical.

Por otra parte, refiriéndose a las IF dice Gutiérrez: “El solipsismo fundamental sigue siendo válido. El ‘yo’ no es algo real ni algo que tenga que ver con la experiencia. Pero existe, está ahí” (1964a 32). Como él cree que Wittgenstein es solipsista, no entiende lo que este filósofo dice acerca de los juegos del lenguaje, pues supone que la comunicación intersubjetiva debe ser imposible para aquel. Gutiérrez escribe:

Wittgenstein no llega a ver, sin embargo, que la noción misma de juego lingüístico presupone una pluralidad de sujetos que se comunican. En las *Investigaciones Filosóficas*, Wittgenstein trata de reconciliar su positivismo con los hechos de la vida diaria por medio de la idea del juego lingüístico. Pero no parece darse cuenta de que una pluralidad de sujetos crea los juegos Lingüísticos, y participa en ellos. (1964a 32)

No creo, en verdad, que las confusiones en estos párrafos requieran de más comentario.

¿Qué puedo decir? No habíamos empezado bien en el camino de asimilar el pensamiento del gran filósofo.⁷

Ensayo de Pablo de Greiff

Según lo que encontré, pasó más de un cuarto de siglo hasta que se publicó otro artículo en *Ideas y Valores* específicamente sobre Wittgenstein, “Salvando a Wittgenstein de Rorty: un ensayo sobre los usos del acuerdo” (Vol. 39, Núm. 82), de Pablo de Greiff, doctor en filosofía de *Northwestern University*. El escrito se centra en argumentar que Rorty malinterpreta el papel de los acuerdos en la filosofía de Wittgenstein y lo hace aparecer, equivocadamente, como un pragmatista.

De Greiff señala cómo Rorty abandona la teoría de la verdad por correspondencia y adopta un pragmatismo según el cual la justificación del conocimiento es una cuestión de práctica social –en realidad Rorty dice solo estar haciendo aquí eco de la posición de Sellars (*cf.* 1979 186). No es mi intención discutir aquí la interpretación que De Greiff hace de

7 En todos los casos estoy solamente reseñando escritos puntuales, no haciendo juicios de valor sobre la totalidad de la obra de un autor. El profesor Carlos B. Gutiérrez se convirtió luego en discípulo personal de H. G. Gadamer, en presidente de la Sociedad Interamericana de Filosofía y en el filósofo colombiano con mayor presencia internacional.

Rorty, seguramente un tanto simplificadora, sino comentar de manera muy sumaria su lectura de Wittgenstein.

De Greiff resume de la siguiente manera la posición de Rorty: “la práctica social que define la justificación y la verdad es la formación de acuerdos de hecho, acuerdos que en sí mismos sólo pueden ser justificados pragmáticamente” (1990 54).

Según De Greiff, Wittgenstein diría que la formulación de Rorty no es enteramente errada, pero es incompleta. El problema residiría en adoptar un reduccionismo epistemológico que toma la utilidad del conocimiento como su criterio fundamental. Wittgenstein, en cambio, enfatiza “la multiplicidad de maneras en las que el lenguaje se relaciona con la realidad” (*ibid.*).

De Greiff, entonces, procede a describir brevemente el que caracteriza como “el argumento” de Wittgenstein del significado como uso. Esta “teoría” de Wittgenstein se opone a la que De Greiff denomina la “teoría tradicional”, según la cual, “las proposiciones tienen sentido en la medida en que nombren objetos del mundo” (*id.* 55). Esta última se complementa con una teoría de la verdad por correspondencia. Según De Greiff esa teoría tradicional es incompleta y se cumple en el juego del lenguaje del constructor y su asistente, descrito en IF, en el que el uno emite palabras como “bloque” y “viga” y el otro se las trae. Por otra parte, esa teoría tradicional no puede dar cuenta de un juego del lenguaje en el que un hablante le pide a un oyente “pásame cinco manzanas rojas”, pues esa orden incluye las expresiones “cinco” y “rojas” que no nombran objetos (*cf.* 56). Me parece que aquí hay varias confusiones. La primera es hablar de una “teoría tradicional del significado”, como si todo el teorizar acerca del significado, desde Aristóteles hasta Frege, y Russell, pasando por Agustín y Saussure, pudieran meterse en una sola bolsa de esa manera. La segunda es aseverar que tal teoría no podría explicar una expresión como “pásame cinco manzanas rojas.” Las teorías tradicionales distinguen entre nombres y predicados, así como en ontología se distingue entre objetos y propiedades, y también muchas teorías distinguen entre significado y referencia, como hace Frege. Tampoco parece correcto sugerir que una teoría denotativa del significado, que confunde al portador del nombre con su significado, en palabras de Wittgenstein (*cf.* BB 18), pueda explicar bien el juego del lenguaje del constructor y su asistente pero que, en cambio, un juego del lenguaje como en el que se le da al tendero la orden “pásame cinco manzanas rojas” se explique mejor por la teoría del significado como uso. En ambos casos hay que mirar cómo se están usando las expresiones y para qué. El constructor no está nombrando la viga al decir “¡viga!”, la está pidiendo.

El desacuerdo de De Greiff con la lectura que hace Rorty de Wittgenstein es, en buena medida, una insatisfacción con la interpretación que “la mayoría de los comentaristas”, en sus palabras, hacen del tratamiento de Wittgenstein sobre el seguimiento de reglas. De Greiff seguramente tiene razón en que Wittgenstein no inaugura una nueva forma de escepticismo sobre el seguimiento de reglas, lo que no parece tener tan claro es que Wittgenstein hace una reducción al absurdo de una manera tradicional de entender el seguimiento de reglas, la cual funda el correcto seguimiento de la regla en la interpretación correcta del sentido de la misma. Wittgenstein (*cf.* IF §201) apunta a que es posible interpretar la regla de tal forma que cualquier curso de acción se haga concordar con ella, por lo cual no es posible fundar el seguimiento de reglas en algo así como *la* interpretación correcta. De Greiff mismo cita IF: “pero, ¿cómo puede una regla mostrarme lo que debo hacer en este punto? Cualquier cosa que haga, de acuerdo con esta interpretación, está de acuerdo con la regla” (*cit.* en §198), pero no ve cómo podría surgir de aquí el problema del escepticismo, posición que Wittgenstein nunca acoge.

De Greiff adopta una posición idiosincrática respecto al seguimiento de reglas según Wittgenstein.

Al respecto señala: “dado que el problema que él [Wittgenstein] está tratando es entendido incorrectamente por sus comentaristas, no debe sorprender que su presunta solución sea mal re-presentada también; el papel de la comunidad y especialmente del acuerdo comunitario” (1990 59).

De Greiff niega el carácter esencialmente social de las normas y afirma que lo que es fundamental en la conducta reglada es la regularidad de la acción y no “las prácticas comunitarias” (*id.* 60). De Greiff tiene razón en que el seguimiento de reglas no presupone un acuerdo explícito, una especie de pacto o consenso, por parte de los miembros de la comunidad al respecto, pero eso lo lleva a creer equivocadamente que el seguimiento de reglas pueda ser enteramente individual:

Aun cuando Wittgenstein niega la posibilidad de seguir una regla una sola vez, en §199 no niega la posibilidad de que sólo una persona pueda seguir una regla. [...] las regularidades que Wittgenstein menciona en la última frase de §198 no son necesariamente regularidades sociales, sino regularidades en la acción. (*id.* 61)

Es muy curioso que De Greiff diga eso, pues Wittgenstein retóricamente se pregunta “¿Es lo que se llama ‘obedecer una regla’ algo que pudiera hacer sólo un hombre y hacerlo sólo una vez en su vida?” (IF §199), y responde en el mismo párrafo que seguir una regla es una

costumbre, un uso, una institución. Eso, claro, no hace alusión a la regularidad en las acciones de un solo individuo.

De la misma manera, las señales de caminos a las que alude Wittgenstein en IF §198 son esencialmente sociales. Nada hay en el objeto físico mismo que sirve de señal, que determine su significado; este viene dado solo por el uso social.

La concordancia que hace posible el seguimiento de reglas no son acuerdos en el sentido de consensos que resulten del diálogo, son concordancias en las prácticas, en las maneras de hacer las cosas. Aunque no puedo explicarlo aquí en más detalle, me parece injustificado el rechazo de De Greiff al carácter social de las normas en la filosofía de Wittgenstein (cf. Ramos 2018).

En cualquier caso, este ensayo sobre Wittgenstein representaba un positivo “salto cualitativo” con respecto a aquel que lo precedía en la revista.

Ensayo de Magdalena Holguín

Nuestra revista fue relativamente prolífica en la publicación de artículos sobre Wittgenstein en la década de los noventa, cinco en total; aunque con algún retraso, como sucede siempre entre nosotros, la recepción del gran filósofo iba tomando fuerza.

En 1992 Magdalena Holguín, quien fuera profesora del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia y directora de *Ideas y Valores*, publicó el ensayo “La filosofía como crítica del lenguaje” (Vol. 41, Núm. 87-88). El escrito de la profesora Holguín tiene una de las mejores prosas de los ensayos que reseño, las ideas de Wittgenstein son presentadas aquí con una redacción diáfana y precisa. Holguín señala que la concepción de la filosofía que tenía Wittgenstein se mantuvo fundamentalmente igual a lo largo de la evolución de su trabajo. La filosofía consistiría en “crítica del lenguaje”, entendiendo por esta la tarea de describir los usos concretos del lenguaje como método para señalar la aplicabilidad de los conceptos, en lo cual reside el significado de los mismos (cf. 11). La mala comprensión del lenguaje es la principal fuente de nuestras confusiones filosóficas y allí reside el interés del filósofo en el mismo. El escrito pasa rápidamente por el desarrollo que hace Wittgenstein en TLP del análisis lógico del lenguaje adelantado por Russell y, sin desarrollar la idea, menciona la metáfora de Bouveresse del método del TLP como “topológico”, pues asigna distintos lugares a las diversas clases de proposiciones. Me parece que Holguín minimiza el paso del pensamiento de Wittgenstein desde el TLP a la obra que desarrolló a partir de la década de los treinta. No se hace suficiente énfasis sobre las diferencias entre el análisis lógico del lenguaje del TLP y el análisis gramatical que le siguió. Por otra parte, Holguín hace

un buen trabajo en aclarar el sentido filosófico que tiene la actividad de clarificación conceptual que Wittgenstein adelanta, defendiéndola de las críticas de que incurre en un supuesto reduccionismo lingüístico. También es esclarecedora la manera como se explica la distinción entre la labor de la filosofía y el trabajo científico, dejando claro que Wittgenstein no se propone hacer “una crítica de la ciencia y de sus desarrollos tecnológicos, como tampoco la intención, explícita o no, de subordinar los intereses teóricos de la ciencia a los de la filosofía” (1992: 12). Se hace alusión a la distinción que hace Wittgenstein entre explicar causalmente un fenómeno y dar razón de algo y en conexión con ello la distinción entre explicación (causal) y descripción. Tal vez vale la pena aclarar que la descripción no es un fin en sí misma, se describen diferencias para evitar malas analogías, por ejemplo, para evitar extrapolaciones injustificadas. Además, Holguín, quizás, exagera un tanto lo enteramente novedoso que es el método de Wittgenstein, con respecto a los filósofos que le anteceden. Es verdad que los filósofos cayeron muchas veces en el “ansia de generalidad”, en la búsqueda de patrones y leyes generales, a la manera del método científico, pero también es claro que fue una labor tradicional de la filosofía, por lo menos desde Platón, la clarificación conceptual, el trabajo mismo sobre los conceptos, aun si en el desarrollo de esa tarea se cayó en muchos casos en un esencialismo, por ejemplo, Platón otra vez. En cualquier caso, muchos filósofos fueron también antiesencialistas, y ese no puede ser el rasgo distintivo de la filosofía wittgensteineana. No puedo entrar aquí a reconstruir una discusión que tuvimos hace muchos años con la profesora Holguín, en una mesa redonda en la Universidad Nacional, acerca de qué tanta continuidad hubo entre la labor filosófica de Wittgenstein y la de la tradición filosófica, y en qué medida Wittgenstein mismo también da argumentos a favor de ciertas maneras de ver las cosas, y si es lícito o no “describir” como puramente descriptiva su labor, a pesar de lo que él mismo diga al respecto. Después de todo, dar razones para algo es una forma de argumentar, y en ciertos casos una descripción puede ser usada como una explicación (cf. Davidson 1963), aun si no tiene el carácter conjetural y verificable de las explicaciones causales. Aunque ahora soy aún más afín al pensamiento de Wittgenstein que en ese entonces y creo que entiendo mejor su proceder (algunos somos un poco más lentos que otras) sigo pensando que la distinción entre lo empírico y lo conceptual es problemática (cf. Ramos 2020) y que Wittgenstein mismo dejó varios cabos sueltos a este respecto.

Por otra parte, vale la pena mencionar la distinción a la que hace alusión Holguín acerca del carácter concreto, pero no empírico, de las reglas que rigen la aplicación de los conceptos. “No se trata, por supuesto, de identificar particularidades empíricas de los usos lingüísticos. La

exigencia de contextualización se limita a situar los análisis realizados en lo concreto” (1992 17). A continuación, señala un tanto críticamente, que es la confusión entre lo concreto y lo empírico la que lleva a Tugendhat a describir el método de Wittgenstein como “empírico” y a Kripke a sostener un supuesto escepticismo acerca del seguimiento de reglas en la obra del austriaco. No se explica aquí la distinción ni se desarrolla la polémica. En su breve, pero iluminador libro *Wittgenstein y el escepticismo* (1997), Holguín sugiere una analogía entre la manera en que Wittgenstein entiende las reglas y la noción de esquema por parte de Kant. Los esquemas no tienen la especificidad de la imagen, pero mantienen una referencia a lo sensible, “representando solo aquellos rasgos generales que posibilitan una aplicación de mayor alcance a lo empírico” (Holguín 1997 82). A su vez, para Wittgenstein la regla tendría una conexión interna con la situación fáctica en la cual se aplica. La analogía también se apoya en el uso que el propio Wittgenstein hace de las nociones de esquemas y paradigmas en *Observaciones sobre los fundamentos de las matemáticas* (OFM). Queda pendiente, sin embargo, el interrogante de hasta qué punto esa distinción al estilo kantiano esté disponible para Wittgenstein, a menos que su filosofía adopte, de algún modo, un punto de vista trascendental. El ensayo de Holguín muestra una genuina asimilación del pensamiento de Wittgenstein, uno percibe que se lo ha apropiado a profundidad, a pesar de que el escrito no arriesgue demasiado y no desarrolle los asuntos más controversiales, como su desacuerdo con Kripke y Tugendhat, lo cual hubiera sido enriquecedor.

Ensayo de Jairo Iván Peña

Un año después de aparecer el ensayo reseñado, Jairo Iván Peña, de la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional de Colombia, publicó “Wittgenstein y el debate sobre la fundamentación de la matemática” (Vol. 42, Núm 92-93).

El escrito, relativamente largo, no se centra exclusivamente en el debate sobre la fundamentación de la matemática, como su título sugiere, sino que recoge observaciones de Wittgenstein acerca del carácter tautológico de la lógica y la matemática, la arbitrariedad de las reglas, las observaciones de Wittgenstein sobre seguir una regla, los axiomas de la geometría como reglas sintácticas, la noción de demostración, el intuicionismo, el teorema de Gödel, y demás. Aunque el autor ciertamente está bien familiarizado con la bibliografía relevante, el ensayo es un tanto desarticulado, saltando de un asunto a otro sin establecer los nexos necesarios. Peña dedica un poco más de las cinco páginas iniciales del ensayo a narrar anécdotas biográficas de Wittgenstein y a transcribir largas citas de los elogios que Russell y otros hacían del genio de este. Finalmente, en la sexta página (*cf.* 137) cita en bloque

siete proposiciones del TLP entre 6.1 y 6.22, algunas acerca de que las proposiciones de la lógica son tautológicas y no dicen nada acerca del mundo. Pero la cita incluye también otras proposiciones que versan sobre asuntos conexos pero distinguibles, como que “la matemática es un método lógico” (6.1222) y que “la matemática muestra la lógica del mundo” en sus ecuaciones (cf. 6.2). Todo esto se comenta de manera excesivamente general a continuación. De hecho, Peña tiene la costumbre de citar varias proposiciones en bloque. Ya en la página siguiente (cf. 138), él cita conjuntamente varios párrafos de OFM acerca de cómo las proposiciones de la matemática juegan el papel de reglas sobre la transformación de signos, y no el papel de descripciones. La cita, sin embargo, mezcla eso con una observación de Wittgenstein, copiada por Waisman, en el sentido de que lo que se coteja con la realidad es todo un sistema proposicional, no una proposición por sí sola y una afirmación en *Philosophical remarks* (PR §82), en el mismo sentido, el de que las proposiciones forman un sistema. Sin embargo, esas últimas dos citas introducen un asunto nuevo y no hay una razón válida para pegar todo de esa manera.

En ocasiones el autor parafrasea equivocadamente a Wittgenstein, cambiando el sentido de lo que él dice. Así, por ejemplo, Peña afirma: “máxime si se tiene en cuenta que lo que ha de ser estimado como prueba suficiente de un enunciado pertenece a la lógica, así como también pertenece a ésta todo lo que describe un juego del lenguaje (C 82, 546)” (144). Pero en *Sobre la certeza* (SC), §82, Wittgenstein no dice que pertenezca a la lógica todo lo que describe un juego de lenguaje. Dice que lo que debe ser considerado como prueba suficiente pertenece a la descripción de un juego de lenguaje (el de hacer pruebas, presumiblemente). Por qué, además, se hace también ahí referencia al párrafo 546 de la misma obra, que versa sobre cuando digo que sé el nombre de un color, es un misterio para mí.

El ensayo dedica aproximadamente cinco páginas (cf. 137-142) al asunto de las reglas y su seguimiento, pero la exposición es entrecortada y poco clara. Peña cita conjuntamente cinco apartes de distintas páginas de OFM y de Zettel (cf. 139-140), no las comenta en lo absoluto y lo que escribe a continuación, a saber, “en una conducta reglada se da la polaridad normativa entre lo correcto y lo incorrecto. Una regla determina lo que se debe hacer y determina a la vez lo que no se debe hacer” (140), no se sigue de nada de lo que ha citado. De hecho, esta es una formulación poco feliz de la idea de que solo puede hablarse de una conducta reglada allí donde podemos hacer la distinción entre una manera correcta y una manera incorrecta de realizarla (cf. Winch 58).

No me parece tampoco acertada la analogía que hace Peña entre las consideraciones de Wittgenstein acerca del seguimiento de reglas y

las reglas consuetudinarias en la tradición jurídica. “Las alusiones que aquí se consignan en tomo a ‘seguir la regla’ se aproximan bastante a la caracterización que, desde el punto de vista jurídico, se plantean respecto de la *costumbre* entendida como fuente de Derecho” (140). Eso seguramente no es correcto. Considerar la costumbre como fuente de derecho es entenderla como una clase de norma, norma consuetudinaria, junto con aquellas que explícitamente consagre el legislador. Wittgenstein, en cambio, considera que las reglas son fundamentalmente usos, costumbres, prácticas. Son esas prácticas las que permiten hacer sentido de los enunciados que buscan formular la regla. Esas formulaciones lingüísticas de las reglas no tienen un sentido por sí solas, dependen de las prácticas que les dan sentido (cf. Ramos 2018).

Finalmente, después de 15 páginas, Peña señala correctamente que Wittgenstein se sustrae el debate tradicional sobre la fundamentación de las matemáticas y “según su criterio la matemática necesita tan poco de una fundamentación como las proposiciones que tratan de objetos físicos o las que tratan de impresiones de los sentidos” (148). Esto es en verdad una cita textual de Wittgenstein (OFM 319) y debería ir entre comillas.⁸

En todo caso, la exposición misma de las observaciones de Wittgenstein acerca de los fundamentos de las matemáticas es poco iluminadora y, en algunos casos, por ejemplo, acerca del teorema de Gödel, se hacen citas que no se contextualizan o explican de ningún modo.

Ensayo de Victor Krebs

En 1996 el filósofo Víctor Krebs, de la Pontificia Universidad Católica del Perú, publica su ensayo “El naturalismo trascendental del último Wittgenstein” (Vol. 45, Núm. 100) A pesar de las objeciones que voy a hacerle, el escrito de Krebs tiene el mérito de proponer una interpretación original del pensamiento de Wittgenstein. Krebs empieza delineando “dos tendencias aparentemente incompatibles” en la obra de Wittgenstein, por una parte, su naturalismo y, por otra, su trascendentalismo. El naturalismo reside en (1) identificar los fenómenos naturales como sus objetos de estudio, (2) describir su labor como la tarea de hacer historia natural y (3) su repudio de la metafísica (cf. 62). A continuación, Krebs presenta unas citas de IF que supuestamente contrarían ese naturalismo. A saber, cuando Wittgenstein señala que su investigación no se dirige hacia el estudio de los fenómenos sino de las “posibilidades de los fenómenos” (IF §90) y que: “no hacemos ciencia natural; tampoco historia natural –dado que también nos podríamos

8 Peña obviamente le da crédito a Wittgenstein, lo que sucede es que parece que estuviera parafraseando cuando en realidad está citando. Lo mismo hace cuando cita sin comillas (144 cit.en. OFM).

inventar una historia natural para nuestras finalidades” (IF II-XII 523). Para empezar, se debe aclarar que Wittgenstein no dice que los fenómenos naturales sean su objeto de estudio, lo que dice el parágrafo de IF que Krebs menciona como soporte de eso es que: “lo que proporcionamos son en realidad observaciones sobre la historia natural del hombre; pero no curiosidades, sino constataciones de las que nadie ha dudado, y que sólo se escapan a nuestra noticia porque están constantemente ante nuestros ojos” (§415). Se trata de “observaciones”, seguramente gramaticales, sobre la historia natural del hombre. Pero, además, se trata de la “historia natural” del hombre –que incluye cosas como ordenar, preguntar, relatar, charlar, (cf. IF 25)–. Esas prácticas son naturales del ser humano en cuanto tal, en cuanto ser social, no en cuanto ser meramente biológico. En apoyo a la interpretación de la labor filosófica como historia natural, Krebs también cita: “la filosofía meramente expone todo y no explica ni deduce nada. Puesto que todo yace abiertamente, no hay nada que explicar. [L]o que acaso esté oculto, no nos interesa” (IF §126).

Pero eso que la filosofía expone son nuestros juegos del lenguaje, nuestras prácticas regladas y esa tarea es gramatical. Krebs tiene razón en que hay una cierta tensión entre el naturalismo de Wittgenstein y su concepción de la filosofía como aclaración gramatical. Como señala Garver, “*on the face of it, natural history seems a completely different subject from grammar, and yet Wittgenstein’s remarks imply a kind of identity between them*” (140). Así pues, la descripción de nuestros juegos del lenguaje sirve un propósito gramatical, clarificar los usos de nuestro lenguaje y evitar las confusiones que llevan a malentendidos filosóficos. Wittgenstein no busca una explicación causal (histórica) de nuestros juegos del lenguaje, tales juegos pueden tomarse como algo dado (como parte de nuestra historia natural). Pero es precisamente porque la descripción de esos juegos sirve para propósitos de clarificación conceptual que ellos pueden ser sustituidos por juegos ficticios. En cualquier caso, Krebs tiene razón y hay aquí una cuestión discutible.

La tesis más cuestionable del escrito de Krebs es que Wittgenstein sostiene un trascendentalismo robusto. Según dice, se puede encontrar en Wittgenstein “la postulación de la necesidad de una síntesis trascendental como condición necesaria del lenguaje” (69). Krebs sostiene que hay una analogía sustantiva entre la *reflectio* en Kant y la aprehensión precognitiva de las reglas según Wittgenstein:

Henrich explica que detrás de nuestra aplicación consciente de las categorías hay una operación implícita que manifiesta lo que Kant llama ‘reflectio’. La deducción nos muestra, en efecto, que hay ciertos entendimientos implícitos que están activos detrás de la conciencia, sin los cuales no podríamos tener experiencias conscientes. (68)

¿Cómo justifica Krebs afirmar que Wittgenstein también cree que se presenta una “operación implícita”, una “síntesis de representaciones fundamentada *a priori*” (69) cada vez que aprehendemos una expresión lingüística? Ciertamente no porque Wittgenstein diga algo semejante en algún escrito.

Krebs está en lo correcto al sostener que puede encontrarse en los escritos de Wittgenstein algo semejante a una “dimensión pre-cognitiva [que] subyace a nuestras prácticas lingüísticas” (68). Algo que no es lingüístico y hace posible “inferir, contar, seguir el índice en una dirección en lugar de la opuesta, etc.” (*ibid.*). Pero no hay razón para pensar que se trate de una oculta operación de *reflectio*.

Las coincidencias en los seres humanos que les permiten ver ciertas cosas como semejantes, que les permiten contar de cierta forma y comunicarse, no son acuerdos de opinión, sino formas de vida compartidas (*cf.* IF §241). Se trata de ciertas formas de actuar compartidas, algunas de las cuales quizás provienen meramente de nuestro hecho de ser humanos, como mirar en cierta dirección que apunta el índice y otras que provienen de cierta formación, de crecer en cierto medio, de ser adiestrados de cierta manera. Krebs hace alusión a las “evidencias imponderables” (71) que se desprenden de nuestra sensibilidad común. Aparentemente se refiere a lo que dice Wittgenstein cuando escribe, por ejemplo:

Entre las pruebas imponderables se cuentan las sutilezas de la mirada, del gesto, del tono de la voz. Puedo reconocer la mirada auténtica del amor, distinguirla de la falsa (y naturalmente puede haber aquí una confirmación ‘ponderable’ de mi juicio). Pero puedo ser completamente incapaz de describir la diferencia. (IF II-XI)

Pero tal saber imponderable bien puede explicarse por un *habitus* compartido que, como explica Bourdieu (2007), es un conjunto de disposiciones estructuradas por el medio en que crecemos y que a su vez estructuran nuestras percepciones y nuestros pensamientos.

Así pues, no son ciertas experiencias o intuiciones reflexivas las que están a la base de nuestras actitudes comunes, sino prácticas compartidas. Como dice Wittgenstein en *Sobre la certeza* (sc), “Y escribe con confianza: ‘En el principio era la acción’” (§402). Es curioso que Krebs no mencione esta obra de Wittgenstein que es fundamental para el tópico que trata. Allí Wittgenstein señala que actuamos con base en ciertas certezas que constituyen algo semejante al lecho del río, el canal sobre el que fluyen las proposiciones empíricas (*cf.* sc §96), esa “imagen de mundo [es] el trasfondo que me viene dado y sobre el cual distingo entre lo verdadero y lo falso” (*id.* §94).

Ensayo de Alejandro Gordillo

En IF Wittgenstein afirma que hay un objeto del cual no puede decirse ni que mida un metro de longitud ni que no lo haga, no porque el objeto tenga alguna propiedad física especial, sino por el papel peculiar que tiene en el juego del lenguaje de medir (cf. IF §50). Se trata, como es sabido, del metro patrón que se conservaba en París. Alejandro Gordillo, egresado de la Universidad Nacional de Colombia, afirma que, Wittgenstein está equivocado en el estatus especial que le da al patrón, como intenta argumentar en su ensayo “¿Puede o no decirse del metro patrón que tiene 1 metro?” (Vol. 46, Núm. 105). Está muy bien, por supuesto, hacer críticas a Wittgenstein como a cualquier otro filósofo, pero debo decir que no entendí la crítica de Gordillo.

¿Cómo verificaría A si su cinta métrica está bien calibrada, cuando tiene a su disposición el metro patrón?, y ¿qué expresiones usaría para comunicamos el resultado de esa verificación? Es simple. Basta con que mida el calibrado de la cinta con el metro patrón, yuxtaponiéndola a éste, [...] O, en otras palabras, basta con que mida la longitud del metro patrón con la cinta, y nos exprese el resultado de esta medición especificando en metros esa longitud; así, cuando A nos diga: “El metro patrón tiene 1,02 metros según mi cinta”, esta oración, primero, significará que esa cinta está mal calibrada. (53-54)

Nótese a la confusión que lleva el decir aquí “o en otras palabras”, porque después de ellas pasa a hablar de medir el metro patrón y antes estaba hablando de medir la cinta de A con el metro patrón. ¿Pero cuál es el resultado de medir supuestamente el metro patrón? Que según mi cinta el metro patrón mide 1.02 m, *es decir*, que mi cinta está mal calibrada. Pero eso no es sino un simulacro inútil de medir el metro patrón.

Gordillo recae una y otra vez en la confusión: “¿Cómo verifica A si su cinta está bien calibrada?” puede responderse tanto: ‘Midiéndola con el metro patrón’, como: ‘Midiendo con ella el metro patrón’ (54). Pero sencillamente no es verdad que se verifique si la cinta de A está bien calibrada “midiendo con ella el metro patrón.” Ahí no se está midiendo el metro patrón. No voy a ahondar más en este asunto, pero no puedo dejar de preguntarme cómo fue aprobado el ensayo para su publicación en la revista.

Ensayo de Felipe Castañeda

El nuevo milenio llegó con más ricas y especializadas interpretaciones del pensamiento de Wittgenstein. Felipe Castañeda, de la Universidad de los Andes en Bogotá, publicó en 2002 “Arbitrariedad y posibilidad de alteración de lenguajes en Wittgenstein” (Vol. 51, Núm. 118). El ensayo explora la posible significación de la afirmación de Wittgenstein

de que las reglas gramaticales son arbitrarias y cómo se compagina esto con las transformaciones que va presentando el lenguaje. Castañeda se centra, aunque no exclusivamente, en los escritos wittgensteineanos de la llamada “etapa intermedia”, 1930-1935, que él conoce muy bien. Como señala el autor, Wittgenstein considera arbitrarias las reglas de la gramática del lenguaje, pues esas reglas constituyen los significados de las expresiones en determinados contextos, y no tienen que responder por un significado que exista con independencia de ellas (*cf.* PG §133). Wittgenstein hace una comparación particularmente ilustrativa, a diferencia de las reglas de la culinaria que pueden juzgarse con base en la calidad de los platillos que se obtengan con ellas, las reglas de la gramática, como las de los juegos, no se pueden juzgar a partir de qué tan bien cumplan con los fines del lenguaje, pues este no se define a partir de una finalidad específica (*cf. ibd.*)

Al respecto, Castañeda señala: “si el lenguaje no se entiende como un medio de comunicación, entonces no se lo puede evaluar en relación con el cumplimiento de sus fines” (58).

Yo diría, más bien, que el lenguaje puede usarse como medio de comunicación, pero también puede usarse con otros propósitos.

Castañeda examina la semejanza del lenguaje con respecto a los juegos, en particular, respecto a la manera como las reglas (constitutivas) determinan qué juego específico se está jugando. Wittgenstein quizás no es muy específico acerca de la noción de “constitución” y Castañeda afirma, seguramente con razón, que puede establecerse una analogía con la distinción que hace Searle entre reglas constitutivas y regulativas de un juego (*cf.* 1969).⁹ Sin embargo, él mismo no deja la noción muy clara y dice cosas como que las reglas del juego lo “generan”, como si eso fuera sinónimo con constituirlo (*cf.* Castañeda 59). Pero, claro, las reglas mismas no generan un juego, a partir de las puras reglas nunca se da vida a un juego en la realidad. Las reglas no tienen ese poder causal.¹⁰

9 Un juego existe con independencia de sus reglas regulativas, uno está manejando un vehículo, aun cuando viole las reglas de tránsito. Pero el juego no existe con independencia de sus reglas constitutivas.

10 La noción de constitución tiene cierta precisión en lingüística (*cf.* Fodor, Bever & Garrett) y también en el lenguaje jurídico. Una oración está constituida por un sintagma nominal y un sintagma verbal que a su vez están constituidos por un nombre, etc. Se determinan los constituyentes a través de un análisis de la estructura gramatical de la oración. Una palabra, por otra parte, no es un constituyente de una oración, desde el punto de vista estructural esa es una categoría irrelevante. La noción de constitución no es semejante tampoco a la de todo y parte. Confusiones acerca de la constitución de una estructura lleva a errores categoriales, en la terminología de Ryle. Las ligas se constituyen a partir de equipos, que tienen como miembros a jugadores, que a su vez tienen piernas. Pero ni las ligas ni los equipos tienen piernas.

Castañeda señala que la arbitrariedad de las reglas del lenguaje, en virtud de la cual ellas no tienen que responder por un significado que exista independientemente, implica que tampoco tengan ellas que responder “por ninguna realidad” (*id.* 64). ¿Qué significa, precisamente, decir eso? Castañeda empieza a explicarlo haciendo una analogía con los juegos:

Las jugadas no pueden dar razón del juego mismo pensando en aquello que lo hace posible, es decir, en sus reglas. De esta manera, la práctica concreta que resultó del seguimiento de las reglas no justifica las reglas. Pero como esa práctica se puede entender asimismo como la realidad del juego, como aquello en lo que realmente se concretó la totalidad del juego, entonces las reglas resultan arbitrarias frente a esa realidad. (64)

Esto resulta un tanto confuso. En primer lugar, esto hace aparecer a las reglas como teniendo una existencia independiente de las prácticas concretas. Pero las reglas no son meros enunciados, son, como mencioné antes, usos, instituciones, prácticas sociales. Las reglas del juego no se justifican a partir de las jugadas que efectivamente se hagan en los juegos, pero pueden deducirse a partir de las mismas. Es decir, efectivamente existe una concordancia entre las reglas del juego y la manera como se juega (de lo contrario las reglas serían, como se dice, “letra muerta”). Lo dicho en el texto no deja, pues, muy claro el asunto de la arbitrariedad frente a la realidad.

Castañeda pasa entonces al caso del lenguaje mismo y señala correctamente la arbitrariedad de las reglas en el sentido de que ellas no pueden justificarse argumentando que de su aplicación se sigan proposiciones que describan al mundo como en verdad es (*cf. ibd.*). Sin embargo, su presentación de la explicación es enrevesada:

Si se quiere justificar la gramática de cierto lenguaje a partir de la descripción de mundo que es posible por otro lenguaje, a su vez la de este último debe responder a su vez por otra gramática, llevaría a una regresión en la cadena de justificaciones, o a suponer que el asunto está mal planteado desde un principio. (Castañeda 67)

No es clara la alusión que se hace a la descripción del mundo que puede hacerse por otro lenguaje. Wittgenstein, en un párrafo que el mismo Castañeda cita (68), es en cambio bastante claro al respecto:

Las reglas de la gramática no pueden justificarse mostrando que su aplicación haga que una representación concuerde con la realidad. Porque esta justificación tendría, ella misma, que describir lo que es representado. ¿Y si algo puede ser dicho en la justificación y es permitido por su gramática—por qué no sería también permitido por la gramática que estoy tratando de justificar? (PG §134)

Castañeda señala que, dada la arbitrariedad de las reglas, no pueden explicarse las transformaciones que sufre el lenguaje diciendo que se busca hacerlo más “ajustado a la situación social en que está inscrito” (58). Busca entonces alternativas que expliquen los cambios que presenta históricamente el lenguaje.

El autor examina la posibilidad de que se vayan generando sublenguajes dentro de un lenguaje, los cuales hagan uso de un subconjunto de las reglas de este último (*cf. id.* 71). El sublenguaje puede verse como compartiendo la misma gramática del lenguaje total, pero haciendo solo un uso parcial de esta. Esos sublenguajes pueden verse como parte del lenguaje total o como juegos de lenguaje, ellos mismos completos.

Curiosamente, Castañeda dice, entonces, que una segunda posibilidad es que “hay lenguajes que obedecen a reglas explícitas, en el sentido en que el uso de todas sus expresiones está de antemano establecido por una gramática que en principio conocen todos sus hablantes” (72). Se refiere a lenguajes artificiales como, por ejemplo, los lenguajes formalizados. No es claro en qué sentido sea esto una alternativa para explicar las transformaciones del lenguaje, asumo que se refiere a la manera como paulatinamente se van creando lenguajes artificiales, el lenguaje de la química, de la lógica de primer orden, etc.

No puedo aquí examinar todas las alternativas que el autor presenta, pero quiero mostrar un punto más general. Por una parte, Castañeda afirma que “no se puede plantear que un determinado lenguaje se pueda alterar a sí mismo en la medida en que no cumpla con su finalidad” (70) y, por otra parte, sostiene que él “no se pregunta por posibilidades externas de cambio, es decir, por aquellas que se puedan establecer independientemente de las relaciones que se dan entre sistemas de reglas y jugadas o significados constituidos” (70-71).

Parecería que el autor, sin proponérselo, concibe el lenguaje como un sistema de reglas cerrado, como algo semejante a los axiomas de un cálculo lógico, que fundamentan la derivación de los teoremas, y se pregunta cómo se relaciona este con algo externo al mismo, la realidad, la cual incluye los usos mismos del lenguaje, las jugadas. Téngase en cuenta que, aún en un cálculo lógico, la derivación de teoremas constituye jugadas dentro del cálculo. Es decir, el lenguaje no corresponde solamente a los axiomas, sino a la realización de derivaciones. La concepción de las reglas lingüísticas como el conjunto de axiomas hace aparecer al lenguaje como algo pétreo, estático, que tiene una existencia distinguible de sus usos. Quizás por eso le parece tan problemático a Castañeda que el lenguaje pueda transformarse convenientemente con los cambios que va presentando la realidad humana y social. Pero esto es ajeno a la manera como Wittgenstein concibe los juegos de lenguaje. Wittgenstein diluye la línea divisoria entre lo lingüístico y lo

no lingüístico. Cuando alguien me dice en el bus “¡permiso!” y yo me corro, ambas son jugadas dentro de un mismo juego del lenguaje; cuando le pregunto a alguien “¿tiene un cigarrillo?”, y ella saca la cajetilla y me ofrece uno, ambas cosas son jugadas dentro del juego de lenguaje. Los juegos de lenguaje están completamente entretreídos con el resto de la vida humana, y no parece haber ninguna porción de ella, en la cual haya alguna significación, en la que no esté presente un juego del lenguaje u otro. Preguntarnos cómo cambian esos juegos, cómo unos desaparecen y otros se originan, es preguntarnos por la dinámica de la vida social misma.¹¹

Ensayo de Sabine Knabenschuh

Pero pasemos ahora al ensayo “Multiplicidad y conocimiento: alcances y trasfondos de un concepto wittgensteineano” (Vol. 52, Núm. 121), que publicó la filósofa Sabine Knabenschuh de la Universidad de Zulia en Venezuela. Este quizás sea el ensayo más erudito y complejo sobre Wittgenstein que ha aparecido en la revista (2003). Lo que es verdad de todos los ensayos que estoy comentando aquí, se hace aún más patente en este caso, no hay manera de hacerle justicia a un ensayo como este en unas breves líneas, pero recuérdese que mi propósito es hacernos una idea sobre la apropiación del pensamiento de Wittgenstein en la revista como un todo, por lo cual mi estrategia es ver las cosas a grandes rasgos, como se presentan vistas desde cierta distancia.

La autora enfoca su atención en el concepto wittgensteineano de multiplicidad, rastreando su uso temprano en el TLP, pero que aparece con mayor frecuencia en la etapa de transición de la filosofía de Wittgenstein entre 1929 y 1933. Se trata de un concepto muy difícil de atrapar, pues, como señala la autora, Wittgenstein en ocasiones usa el término en un sentido lato, como sinónimo de “diversidad”, pero en otros en un sentido “técnico”, que él nunca aclara debidamente.

La autora señala que en el TLP el término se usa en una acepción fundamentalmente lógica y/o matemática. Knabenschuh cita: “en la proposición debe poder distinguirse justamente tanto como en la situación de cosas [*Sachlage*] que representa. Ambas deben poseer la misma multiplicidad lógica (matemática)” (7 cit. en TLP 4.04).

Debe haber pues una simetría en la forma lógica de la representación y lo representado. Knabenschuh acepta que en el TLP los conceptos de multiplicidad y forma lógica se corresponden “plenamente” (cf. 9). Sin embargo, ella se aparta de la que describe como una “concepción

11 Tal vez esto sea menos claro en la etapa intermedia de Wittgenstein, en la cual se enfoca Castañeda. Pero, aunque lo menciona, él no explora como cambió su concepción del lenguaje con respecto a su filosofía tardía.

numérica” de esa simetría, es decir, que en la representación haya tantos nombres como hay objetos en el estado de cosas. Por alguna razón, la autora considera que el hecho de que Wittgenstein hable de tantas cosas “distinguibiles” en la proposición como en la realidad señala que la multiplicidad “ya no puede interpretarse legítimamente como una mera relación de uno a uno entre elementos numéricamente determinados o determinables” (*ibid.*). Tomando en cuenta que lo que toda figura debe tener en común con la realidad es la forma lógica (no la forma espacial y demás) y que toda figura es también una figura lógica, (*cf.* TLP 2.18 y 2.182) no veo una razón para concluir que se está haciendo una simplificación injustificada, por ejemplo, por parte de Malcolm (1986), que ella menciona, al hablar de un isomorfismo. En todo caso, podemos señalar hacia donde quiere la autora dirigirse.

Knabenschuh, siguiendo a Kremer, señala que “la determinación de multiplicidades *no* consiste en un ‘conteo’ de elementos signícos diferenciables” (11), pues Wittgenstein adscribe forma lógica y multiplicidad a las proposiciones, no a los signos proposicionales. Eso seguramente es correcto, pues la simetría debe establecerse entre la figura y la realidad, tomando la primera como una figura lógica y no en virtud de su forma gramatical. Pero de ahí Kremer deduce una interpretación “holística” de la forma lógica, que Knabenschuh avala, según la cual “multiplicidad y forma lógica son rasgos que atañen primariamente, no a las proposiciones individuales, sino al lenguaje como un todo” (11-12). Téngase en cuenta, sin embargo, que Wittgenstein expresamente señala en el *Tractatus* “a los objetos corresponden en la figura los elementos de la figura” (TLP 2.13).

A pesar de que Knabenschuh ha reconocido la perfecta correspondencia entre multiplicidad y forma lógica, sus consideraciones se dirigen a asimilar esa vaga noción con la de espacio lógico. Así pues, sugiere que la multiplicidad reside, no fundamentalmente en la proposición, sino en “el sistema del lenguaje” y que la noción de espacio lógico del TLP es el puente hacia una noción más madura de multiplicidad en la filosofía de la etapa intermedia (*cf.* 12). No encuentro evidencia textual en TLP para asimilar multiplicidad al espacio lógico, pero el asunto es debatible.

El corazón del ensayo reside en defender que entre 1929 y 1933 Wittgenstein desarrolló una noción de multiplicidad que hace alusión tanto a nuestras capacidades representacionales y experienciales como a la estructura del mundo, teniendo pues una particular relevancia epistemológica:

La *multiplicidad* en sentido wittgensteineano constituye un *criterio de pertinencia de espacios lógicos*, es decir, un factor de *diferenciación epistémica* y conceptual de lo individual según las dimensiones de los distintos ámbitos de incertidumbre a través de los cuales podemos acercarnos al

mundo y, a la vez, un indicador para la *diferenciación epistemológica* entre los mismos espacios lógicos. (Knabenschuh 35, énfasis original)

Esa formulación es bastante abstracta y no muy intuitiva, pero viene al final del ensayo y uno debería poder hacer sentido, de la misma dado lo antes dicho por Knabenschuh. El factor de diferenciación puede conectarse con el punto de elementos “distinguibles” que mencioné antes.

La multiplicidad “proporciona una herramienta conceptual que, primero, permite establecer *criterios de diferenciación* respecto a los elementos pertenecientes a un determinado ámbito” (Knabenschuh 31).

Knabenschuh señala que esa diferenciación se vuelve algo más que lógica, más que formal, como en el TLP, e involucra los contenidos, por lo que tiene una dimensión fundamentalmente epistemológica. Aunque habla repetidas veces de “ámbitos de incertidumbre” y posibilidad, Knabenschuh es poco clara acerca de a qué se refiere con esto. Un ejemplo de Wittgenstein puede ser ilustrativo:

La comparación entre una expedición matemática y una expedición polar. Hay una razón para hacer esta comparación y es una muy útil. Como sería de extraño que fuera incierto si una expedición geográfica tiene una meta, y por tanto si le corresponde alguna ruta en lo absoluto. [...] Pero así sucede precisamente en una expedición matemática, y entonces es quizás una buena idea abandonar la comparación completamente. (PR 190)

Los espacios lógicos, gramaticales, en los cuales se lleva a cabo una exploración geográfica y una exploración matemática, son enteramente distintos; no puede haber incertidumbre acerca de si hay alguna ruta posible a un punto geográfico, pero esa incertidumbre cabe en la exploración matemática. Knabenschuh hace mucho énfasis en la dimensión epistemológica de las multiplicidades y, en cambio, pone siempre entre comillas (*scare quotes*) “gramatical”, cuando habla de la gramática de tales multiplicidades. Es verdad que en esa etapa de transición Wittgenstein no tiene muy clara la distinción entre lo gramatical y lo epistemológico, como se ve cuando dice:

La epistemología no solo no le presta atención a la verdad o falsedad de las proposiciones genuinas, es incluso un método filosófico para enfocarse precisamente en esas proposiciones cuyo contenido nos parece tan físicamente imposible como sea imaginable [por ejemplo, que alguien tiene un dolor en el diente de otro]. De este modo la epistemología resalta el hecho de que su dominio incluye todo lo que es posible pensar. (PR 90)

En su filosofía posterior, Wittgenstein distinguirá claramente entre una imposibilidad empírica (tener un dolor en el cuerpo de otro) y una imposibilidad gramatical (tener el dolor de otro), y no llama

“epistemológico” sino “conceptual” o “gramatical” el dominio de aquello que puede ser pensado. No entiendo por qué razón, entonces, Knabenschuh se empeña en resaltar el aspecto epistemológico de las multiplicidades, por qué no muestra su aspecto gramatical y tiende así un puente natural entre el periodo intermedio y la filosofía tardía de Wittgenstein.

Ensayos de Santiago Mejía y Raúl Meléndez

Después de un corto interregno de tres años, nos encontramos con el escrito “Wittgenstein y la creencia religiosa” (Vol. 55, Núm. 132), de Santiago Mejía, doctorado en filosofía de la Universidad de Chicago. Este es un ensayo con el que no tengo ningún desacuerdo sustancial, estoy básicamente de acuerdo con casi todo lo que dice. A mi modo de ver, el autor interpreta de manera clara las crípticas observaciones de Wittgenstein sobre la creencia religiosa. Mejía escribe en un estilo nítido y riguroso, casi quirúrgico, lo cual tiene ventajas, pero también puede hacer aparecer las cosas como más simples de lo que son.

El escrito de Mejía está dividido en dos partes, en la primera examina la diferencia entre las creencias ordinarias y la creencia religiosa, y en la segunda explica la comprensión de los fenómenos religiosos a través del “ver-como.” Mejía se enfoca en cuatro diferencias fundamentales entre las creencias ordinarias y las creencias religiosas (*cf.* 5-17), a saber, que las creencias religiosas no se sustentan en evidencia como las creencias ordinarias; que se hace un uso distinto de la noción de verdad en los contextos religiosos y los no religiosos (la verdad religiosa no corresponde a una teoría sobre el mundo y no se aprehende por el intelecto sino por la fe); diferencias entre los contextos de los dos tipos de creencias (esto se relaciona estrechamente con lo anterior, las creencias religiosas no versan sobre eventos particulares, aun aquellas que parezcan hacerlo como la creencia en el juicio final); y, por último, las creencias religiosas no son acerca de entidades sustanciales (“Dios” no es el nombre de un ser). Examinemos brevemente el asunto de que las creencias religiosas no se sustentan en pruebas o evidencias como las creencias ordinarias. Mejía revisa cuatro supuestas evidencias que los católicos aducen a favor de sus creencias, los milagros, la supuesta evidencia histórica (presumiblemente testimonios, por ejemplo, acerca de la vida de Cristo, aunque Mejía no menciona ningún ejemplo), experiencias personales (sueños, experiencias místicas, etc.) y los argumentos lógicos (pruebas *a priori* de la existencia de Dios y demás que se encuentran en la teología y la filosofía). El autor argumenta de manera persuasiva que ninguna de ellas es genuinamente una prueba verificable, en el sentido en que hablamos de pruebas en la ciencia o en los tribunales de justicia, y que la creencia religiosa no se sustenta en

pruebas ni necesita hacerlo. Solo voy a referirme de modo sumario a los milagros. Mejía argumenta que los milagros no son evidencia de la creencia religiosa, sino que más bien son el producto de un “cierto punto de vista religioso” (8). Esto, ciertamente, refleja la opinión de Wittgenstein, quien insiste en que lo que ordinariamente llamamos milagros, p. e., sangre saliendo de un objeto religioso en Lourdes, etc., siempre puede explicarse de más de una manera (*cf.* LC 138). Pero quiero matizar lo que Mejía señala a este respecto:

Es también siempre posible y legítimo explicar cualquier evento como un milagro. Bajo ciertas circunstancias incluso un pequeño e insignificante trozo de papel encontrado en la calle podría ser considerado como un milagro [...] un milagro no es un hecho empírico. Por un lado, porque no hay ningún otro fenómeno que podría ponerlo en entredicho; [...] Lo característico del milagro, por tanto, no es un fenómeno extraordinario en sí mismo, sino más bien la interpretación que se le otorga. (8-9)

Todo esto va en la dirección correcta, pero me parece que la perspectiva de Wittgenstein no se presenta así de una manera muy persuasiva.¹² Wittgenstein efectivamente considera que, si se adopta el punto de vista científico, de que el mundo está regido por leyes causales, nada por extraordinario que suceda podrá ser visto como un milagro. En el peor de los casos diremos simplemente que se trata de un fenómeno no explicado aún (*cf.* Wittgenstein 1997). No queda muy claro, por otra parte, qué significa exactamente decir que un milagro no sea un “hecho empírico” y eso no se aclara afirmando que es aquel que no puede ponerse en entredicho por ningún otro fenómeno. En realidad, son las proposiciones acerca de fenómenos las que se ponen en entredicho a partir de las observaciones de tales otros fenómenos. Decir que el milagro no es un hecho empírico lo hace aparecer como no experimentable, no susceptible de experiencia.¹³ ¿Se quiere sugerir que no hay nada en la experiencia misma que permita distinguir entre lo milagroso y lo ordinario, quizá en un sentido análogo al argumento cartesiano de que no es posible distinguir entre sueño y vigilia a partir de ella?

La afirmación de que no hay, según Wittgenstein, nada extraordinario acerca del milagro mismo y que lo que es característico de este es

12 El precio de la sistematicidad y claridad de Mejía es que su estilo argumentativo lo lleva, quizás, a cortar demasiado rápido el nudo gordiano, parafraseando lo que Russell dice acerca de Hobbes.

13 Quizás pueda decirse que no hay para Wittgenstein una experiencia (sensorial) pero sí una vivencia de lo sagrado. Para la distinción en el contexto de la filosofía de la psicología (*cf.* Ramos 2020).

la interpretación que se le da es correcta,¹⁴ pero no se presenta de manera convincente en esta parte del texto y no ayuda mucho el ejemplo de ver como milagroso el pedacito de papel que uno se encuentra en la calle. Quizás hubiera sido útil recurrir aquí a ciertos fenómenos cotidianos, pero que pueden llegar a tener para nosotros un valor especial, como el nacimiento de un ser humano y, en general, la germinación de un ser vivo (las plantas que florecen, las cosechas en la primavera, los ciclos de las estaciones, etc.) que pueden ser experimentados como milagrosos desde un punto de vista religioso. Es decir, Dios no se manifiesta normalmente a través de fenómenos extraordinarios, sino que lo vemos presente en los fenómenos ordinarios de la vida. En todo caso, para ser justo, Mejía posteriormente trabaja el papel del ver-como en la apreciación de los fenómenos religiosos.

Voy a interrumpir aquí el orden secuencial y cronológico que he seguido para comentar los artículos, y hacer ahora un paralelo entre el escrito de Mejía y el artículo de Raúl Meléndez, profesor de filosofía de la Universidad Nacional de Colombia, “La creencia religiosa y la forma de vida del creyente” (Vol. 65, Sup. 2) que apareció diez años más tarde.¹⁵ Este es un breve ensayo que se encuentra entre los de mejor composición de aquellos que reseño.

Ambos artículos se centran en el tratamiento que le da Wittgenstein a la creencia religiosa,¹⁶ pero mientras Mejía presta especial atención a

.....

14 Alguien podría, sin embargo, argumentar contra Wittgenstein que los hechos prototípicos que se describen como milagros en la tradición, como la resurrección de Lázaro o la multiplicación de los panes y los peces, por el que Jesucristo da de comer a cinco mil hombres con cinco panes y dos peces, sí son, en un sentido evidente, eventos extraordinarios. Aunque Wittgenstein argumenta que nuestra fe no depende de creer literalmente que tales eventos sucedieron, la manera como veremos que Wittgenstein reinterpreta la creencia religiosa no conduce simplemente a una aclaración o descripción de la práctica religiosa usual, sino quizás a una prescripción de cómo él considera que debería llevarse a cabo.

15 Quizás sea algo más que una coincidencia que estos dos autores colombianos, que hicieron una carrera en matemáticas, desembocaran luego en la filosofía, en particular en la wittgensteineana, y terminaran por último particularmente interesados en el fenómeno religioso. ¿Será que, como el joven Russell, buscaban en la matemática pura algo que escapara al mundo empírico “un mundo independiente del tiempo, sin cambio, sin podredumbre, sin el fuego fatuo del progreso” (Russell 220)?

16 Meléndez no hace alusión al artículo de Mejía, siendo que versan básicamente sobre el mismo asunto, y eso quizás nos muestra algo sobre la manera como hacemos filosofía entre nosotros. Salvo una cita de Peña del texto de De Greiff, y una mención a Holguín, los autores aquí reseñados no se citan unos a otros. Todos tenemos nuestros ojos puestos en otros textos más centrales, lo cual es un síntoma de lo periférico de nuestro trabajo. Para matizar se puede mencionar que Knabenschuch en su escrito hace alusión a varios textos sobre Wittgenstein en español.

las conferencias del austriaco sobre creencia religiosa (LC), Meléndez dedica más espacio a hacer un paralelo entre las observaciones de Wittgenstein sobre la religión y sus comentarios acerca de la magia y el mito en el marco de su crítica a *La rama dorada*, de Frazer (ORDF).

Con respecto a la naturaleza de la creencia religiosa Mejía escribe:

Espero haber mostrado, por tanto, que las creencias religiosas no son, a pesar de la primera impresión que el lenguaje nos pueda dar, “creencias” en el sentido ordinario del término, dado que su función está más cerca del llanto o el suspiro, que de la conjetura o la afirmación. (17)

Bueno, aunque es cierto que Wittgenstein mismo describe ciertas creencias religiosas –como aquella acerca de la predestinación (cf. CV 30)– como cercanas a un suspiro o un gemido, no me parece que Mejía deje muy en claro cómo tal cosa es posible. Parece problemático interpretarlas de ese modo. ¿Si una creencia religiosa es semejante a un gemido, no tiene entonces ningún contenido cognitivo?

Se puede aclarar la naturaleza expresiva de las creencias religiosas apelando, como hace Meléndez, a las observaciones que hace Wittgenstein acerca del papel expresivo de ciertas acciones y, en particular, de los ritos. Como es bien sabido, James Frazer escribió una muy extensa obra antropológica, *La rama dorada*, en la que interpreta la magia como un antecedente de la religión, entendiendo a la primera como fundada en una comprensión supersticiosa de la realidad, que supone que esta puede ser manipulada a través de ciertas prácticas y ritos (cf. Frazer 1951, III). Wittgenstein argumenta contra Frazer que las prácticas rituales y mágicas no deben, normalmente, entenderse bajo la lógica medios/ fines como instrumentos para alcanzar un fin, sino como expresiones de un deseo. Como cuando alguien clava un alfiler en la efigie de otro (que expresa su deseo de hacerle daño) o besa la imagen de la amada (cf. ORDF 147). Meléndez acertadamente hace una analogía con las prácticas religiosas (cf. 87), por ejemplo, con ciertos casos en los que invocamos a Dios, pero no con el fin de eso produzca un efecto determinado. Así también, la creencia de que “todo proviene de Dios” podría interpretarse, no en el sentido de un postulado de que Dios es la causa primera de todas las cosas, sino como expresando la actitud de que Dios constituye un final para la búsqueda de explicaciones, que debemos abandonar el ansia de explicarlo todo (cf. *id.* 90). Pero Meléndez también señala una posible objeción a esa manera de interpretar las cosas:

Esta forma de ver las creencias religiosas como meras expresiones simbólicas de una manera de vivir, o de ciertas actitudes y valoraciones muy importantes que se manifiestan en ella, no deja de ser también problemática. Por una parte, se puede objetar que en la manera de ver

de Wittgenstein se ha despojado a la creencia religiosa de algo que le es esencial; a saber, su contenido cognitivo, empírico. (91)

Me parece que Meléndez ofrece una interesante propuesta para salir del atolladero.

No se trata de que la creencia religiosa no tenga ningún contenido cognitivo, que sea algo enteramente semejante al llanto, pues ella se construye con conceptos que tienen un contenido, “juicio final”, etc. Como dice Meléndez, “la formulación lingüística de la creencia religiosa no es un galimatías completamente ininteligible” (91).¹⁷ Sin embargo, esa formulación por sí sola no tiene un contenido, fijo y preciso, su significado es algo que se fija a través de la práctica. Son las acciones del creyente, su forma de vivir, las que van fijando el significado de la creencia religiosa, algo semejante a como las demostraciones de una proposición matemática fijan su sentido (cf. 92). También Mejía sostiene con razón que la comprensión religiosa debe ser ante todo una comprensión práctica, “una comprensión vital, no proposicional, producto de un cierto modo de vida” (18).

Lamentablemente no puedo examinar aquí en más detalle estos dos ensayos que muestran una apropiación madura y enriquecedora del pensamiento de Wittgenstein.

Ensayo de Horacio Luján Martínez

Siguiendo el orden cronológico paso a reseñar ahora al artículo de Horacio Luján Martínez, doctor en filosofía de la Universidad Estadual de Campinas “Alcance y pertinencia de las lecturas éticas del *Tractatus* de Wittgenstein” (Vol. 59, Núm. 142). Después de un breve preámbulo histórico acerca de cómo surgen las interpretaciones éticas del TLP en la década de los setenta, Luján hace un corto resumen de cuatro libros que, según nos dice, aseveran que lo ético o lo místico es “lo más importante del libro.” Se trata de *La Viena de Wittgenstein* de Allan Janik y Stephen Toulmin, *Acción y sentido en Wittgenstein* de Jorge Vicente Arregui, *Ludwig Wittgenstein. Vida y obra* de Wilhelm Baum y *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein* de Cyril Barrett. Posteriormente, Luján procede a “evaluar sus virtudes y sus defectos.”

17 Vale la pena mencionar el interesante contraste que hace Meléndez entre la creencia religiosa y las certezas que hacen parte de nuestra imagen de mundo (cf. sc). Ninguna está fundamentada en la experiencia, ni se someten a verificación, sin embargo, a pesar de esa semejanza, Meléndez sostiene que las creencias religiosas son en ocasiones contrarias a nuestras creencias empíricas y, por ello, no las considera parte de nuestra imagen de mundo. Tiendo a discrepar sobre ese punto, pero en cualquier caso se puede resaltar que ambas tienen una dimensión práctica que trasciende su formulación lingüística.

Luján no hace, sin embargo, críticas puntuales y precisas a los libros mencionados. Las críticas son del siguiente tenor:

Encontramos en esta interpretación [de Janik y Toulmin] dos defectos. El primero parece ser compartido por todas las interpretaciones éticas, aunque con matices diferentes: la afirmación de que el *Tractatus* es un libro de ética más que un libro de lógica. El segundo es perfectamente derivado de este, y aparece en la interpretación de Baum: los problemas hermenéuticos derivados de que no existen en el *Tractatus* muestras claras de esta significación radicalmente ética. (119)

Bueno, Luján seguramente tiene la razón en que es objetable decir que el TLP sea, en lo fundamental, un libro de ética, y también en que no puede argumentarse eso solamente a partir de elementos externos al TLP mismo como la carta a Ludwig von Ficker o el *Diario filosófico [DF]* de Wittgenstein. Si el escrito se limitara a eso, yo no tendría mayor objeción. Pero Luján no solo complementa esto con observaciones muy objetables, sino que pretende solucionar el asunto de una manera muy simple que resulta insatisfactoria.

La supuesta solución de Luján es decir que se deben reconocer ambos “componentes” del TLP, el lógico y el ético: “la interpretación ética corre el riesgo de sufrir la misma suerte que las interpretaciones que privilegiaban el análisis del lenguaje: no ver el libro como un todo y priorizar uno de los componentes” (119).¹⁸ Pero esta es, por supuesto, una confusión, pues el TLP no tiene un componente lógico y otro ético. ¿Cómo se supone que se entienda aquí “componente”? Análogamente, Luján habla varias veces de una “complementación” entre la lógica y la ética en el TLP (cf. 111; 112; 119; 121), pero deja en el misterio cómo se obtiene tal cosa.

Luján cita con aprobación a Otto Weininger (*Sexo y Carácter*): “La lógica y la ética son, pues, en el fondo una y la misma cosa: el deber para sí mismo.” Suena poético, pero la verdad, dicho así, no entiendo lo que eso quiera decir.

Después de una apretada exposición de la teoría figurativa del lenguaje del TLP, Luján pretende demostrar que hay allí tres acepciones de “mostrar”; el tercer nivel sería el de lo místico (cf. 126). Pero esto es algo que me parece que no queda mostrado de ningún modo.

Un último comentario, más bien anecdótico, es que Luján no parece entender la noción de hermenéutica. En algún momento escribe: “Volveremos más adelante sobre estas consideraciones respecto a los riesgos de la adopción de una hermenéutica” (117). En realidad, nunca vuelve sobre esto, y ¿cómo podría hacerlo? Como le quedó expresado,

18 Algo semejante dice con respecto al libro de Arregui (cf. 120).

significa que adoptar una hermenéutica es, en sí mismo, peligroso. Al final del escrito, sin embargo, hace la siguiente afirmación: “todas las interpretaciones éticas [...] parecen estar atravesadas por un elemento paradójico: tomar un texto de Wittgenstein para decir lo que Wittgenstein no dijo en otro texto. [...] Este es, por así llamarlo, el “estigma hermenéutico” (121). Esta parece una forma enrevesada de expresar que es tramposo aseverar que Wittgenstein dice en un texto A lo que en realidad dice en B.

Ensayo de Carlos Cardona

En fin, me parece que podemos proseguir nuestro camino hacia lugares más luminosos y, arribando el año siguiente, 2011, encontramos el escrito de Carlos Alberto Cardona, profesor de la Universidad del Rosario en Bogotá, “¿Es Wittgenstein un fundacionalista?” (Vol. 60, Núm 146). El propósito fundamental del escrito es criticar la interpretación que hace Avrum Stroll, según la cual Wittgenstein adopta un tipo de fundacionalismo epistemológico. Cardona conoce ampliamente la obra de Wittgenstein y la literatura secundaria, pero haciendo gala de ese conocimiento da un largo rodeo antes de enfrentar directamente a Stroll. No estoy seguro de que fueran necesarias las repetidas alusiones a los *Urphänomen* de Goethe, a las observaciones de Kierkegaard al sacrificio que se le pide a Abraham, a la reorientación de la metafísica considerada por Collingwood, a las especulaciones de los antiguos sobre qué sostiene a la tierra, y a la supuesta deconstrucción de la pregunta por parte de Anaximandro y demás, todo lo cual le da al escrito un tono un tanto recargado. Incluso me parece innecesario llegar a concluir, a partir de las observaciones de Cavell (1995) acerca de la presencia de diversas voces en IF, que “por ello todas las obras correspondientes al llamado *segundo período* podrían llevar el nombre genérico de *Confesiones filosóficas*” (76). Esa es una generalización, poco wittgensteiniana, que quizás solo tiene un valor retórico. Pero vayamos al corazón del asunto. La estrategia de Cardona en su argumento contra Stroll es sugerir que la distinción que han hecho algunos influyentes intérpretes entre una interpretación sustancial y una interpretación austera del TLP de Wittgenstein también puede aplicarse a SC. Él sostiene que también en esa obra tardía cabe hacer la distinción entre decir y mostrar que Wittgenstein menciona en TLP y que Stroll cae, equivocadamente, en una interpretación sustancialista.

Cardona cita a Anscombe (cf. 1971 78), una representante de la así llamada lectura sustancialista del TLP, que sostiene que para el joven Wittgenstein hay cosas importantes que no pueden ser dichas, pero pueden ser mostradas, p. e. la dimensión de lo ético y lo místico y el propio Wittgenstein señala al final de TLP que lo místico es aquello

inexpresable que se muestra a sí mismo (cf. 6.522). La lectura austera sugiere que los sinsentidos, aquellos que no dicen nada,¹⁹ tampoco muestran la existencia de un algo. La discusión entre las llamadas interpretaciones sustancialista y austera del TLP es compleja (cf. Nordmann 2005; Cray & Rupert 2000) y ni este es el lugar ni yo soy la persona para entrar en detalles sobre el asunto, pero lo que aquí necesitamos es presentar brevemente esa distinción que es central para la discusión, aquella entre decir y mostrar.

Wittgenstein señala en el TLP que las proposiciones pueden representar la totalidad de la realidad, pero no pueden a su vez representar aquello que tienen en común con ella para poder representarla, esto es, la forma lógica (cf. 4.12). Pero esa forma lógica se refleja en las proposiciones (cf. 4.121), la proposición, si es verdadera, *muestra* cómo son las cosas y dice que son así (cf. 4.022). A partir de la estructura lógica de dos proposiciones puede verse que la una contradice a la otra, o que una se sigue lógicamente de otra (cf. 4.1211). Téngase en cuenta que esta forma de hacer la distinción depende de la adopción de la teoría figurativa del lenguaje, que depende de la noción de forma lógica.

No voy a entrar aquí tampoco en la cuestión de si Wittgenstein adopta o no algún tipo de fundacionalismo en sc, aunque, como el propio Cardona acepta (cf. 93), Wittgenstein claramente usa un lenguaje fundacionalista en esa obra. Lo que se debe considerar es qué tan persuasiva es la argumentación de Cardona contra Stroll, y mi conclusión es que no mucho.

Como Cardona señala, Stroll argumenta que la distinción entre *decir* y *mostrar* no cabe en sc:

Primero, Stroll cree que la distinción tractariana está conectada con las ideas de un lenguaje ideal y con una restricción del lenguaje significativo al lenguaje de la ciencia. Esta motivación ya no está presente en la obra posterior. Segundo, los límites del lenguaje están claramente demarcados en el TLP, en tanto que en las IF y sc no hay límites claros. (86)

Cardona responde que Wittgenstein no estaba interesado en la construcción de un lenguaje ideal, lo cual seguramente es correcto, también responde que Wittgenstein no restringe el “lenguaje significativo al lenguaje de la ciencia [y que] no todos los ejemplos de cosas que se pueden mostrar sin que se puedan expresar corresponden a intentos de sobrepasar los límites del lenguaje” (*id.* 93), y con eso considera que quedan salvadas las objeciones de Stroll. Sin embargo, me parece claro que la distinción entre *decir* y *mostrar* como la hace Wittgenstein

.....
19 Salvo las contradicciones y tautologías que no dicen nada, pero no son sinsentidos, pues, como dice Wittgenstein, son parte del simbolismo (cf. TLP 4.4611).

en TLP depende de la adopción de la teoría figurativa del lenguaje. Así, dice entre otras cosas que “[l]a figura, sin embargo, no puede figurar su forma de figuración; la muestra” (2.172). “La figura tiene en común con lo figurado la forma lógica de figuración” (TLP 2.2; 2.161). Por otra parte, es verdad que la observación de Stroll de que el TLP restringe el uso del lenguaje al lenguaje de la ciencia no es una formulación afortunada, pero es verdad, en todo caso, que allí se conciben las proposiciones como figuras de los hechos (cf. 2.1). De lo que no es un hecho posible no puede hacerse figuras en el lenguaje.

Es bien conocido que, a partir de la década de los treinta, Wittgenstein centra su atención en la gramática del lenguaje, que puede verse como una ampliación del análisis lógico y que cubre aspectos y diferencias que este último no contempla (cf. Garver). Por otra parte, como Hacker (1981), entre otros ha argumentado el corazón mismo de la teoría figurativa, el isomorfismo de forma lógica entre lenguaje y mundo, se abandona en la filosofía posterior. No veo pues que Cardona presente un argumento claro a favor de aplicar la distinción entre una lectura austera y otra sustancial para interpretar *sc*, sobre la base de seguir usando la distinción *decir/mostrar*. Quizás sea posible, en alguna medida, ampliar las consideraciones que hace Cora Diamond (cf. 1991), acerca de que fue una preocupación a lo largo de la vida de Wittgenstein mostrar que la necesidad yace en el uso de las palabras y evitar imaginar la necesidad como una especie de hecho (cf. 195). Pero cómo hacer algo semejante acerca de las certezas de las que habla Wittgenstein en *sc* es algo que no me quedó claro en el escrito que reseño.

Ensayo de Pedro Diego Karczmarczyk

Y llegamos, *finalmente*, al último escrito por comentar, “Materialismo, ideología y juegos de lenguaje” (Vol. 61, Núm. 150), de Pedro Diego Karczmarczyk, profesor de la Universidad Nacional de la Plata. El autor sostiene que es posible acercar el pensamiento de Wittgenstein al de L. Althusser y mostrar que convergen en una filosofía materialista del discurso. El autor expone sumariamente cómo Althusser hace una crítica novedosa de la ideología, reconceptualizando la teoría tradicional que se centraba en un análisis de las causas de la distorsión de las representaciones ideológicas (por ejemplo, la teoría de la alienación del joven Marx). Althusser –dice el autor– se enfoca, más bien, en cómo distorsiones que tienen lugar por fuera del discurso se reflejan en las representaciones ideológicas, es decir, la tesis de Althusser es que “la ideología es una representación fiel de una realidad ‘distorsionada’” (129). Karczmarczyk busca conectar el carácter de esa representación necesariamente imaginaria que se hacen los individuos de sus relaciones sociales respecto a sus condiciones de existencia con una lectura

“no oficial” de Wittgenstein que él encuentra en sus observaciones sobre la ceguera del significado y el ver aspectos. Yo no conozco la obra de Althusser y no voy a decir nada de la interpretación que del mismo hace Karczmarczyk.²⁰ Mis comentarios se centran en la interpretación que hace el autor del breve prefacio que escribió Rhees a los BB y cómo pretende vincular eso con observaciones de IF acerca del conductismo:

Wittgenstein tuvo que preguntarse si, de alguna manera, la persistente necesidad de presentar el mismo tipo de argumentos [terapéuticos], la infatigable capacidad del ‘interior sin exterior’ para rearmarse como sujeto de discurso, no era parte de la naturaleza del asunto. Esa parece ser la inquietud que en las *Investigaciones* lo lleva a preguntarse “¿No eres después de todo un conductista enmascarado? ¿No dices realmente, en el fondo, que todo es ficción excepto la conducta humana?” –Si hablo de una ficción, se trata de una ficción gramatical’ (Wittgenstein 1999 §307), y que, según relata Rush Rhees en el Prefacio de *Los cuadernos azul y marrón*, constituyó la inquietud que movió los desarrollos teóricos que tuvieron lugar entre la redacción de estas dos obras y las *Investigaciones*. (Karczmarczyk 134-135)

Esto es bastante enredado, el autor parece decir que esa preocupación expresada en IF, por la voz de la tentación –como la describirían algunos–, acerca de si Wittgenstein no era en realidad un conductista enmascarado es lo que, según Rhees, movió “los desarrollos teóricos” entre los BB y IF. Pero yo no encuentro que Rhees diga eso en ninguna parte del prefacio. Lo que Rhees dice, por una parte, es que en los *Cuadernos azul y marrón* “Wittgenstein no había visto claramente el asunto acerca de cuáles son los requerimientos del lenguaje o de la inteligibilidad del lenguaje” (BB XIV);²¹ que Wittgenstein no tenía claro en BB la relación entre lógica y lenguaje (como sí le tiene en IF); que sigue en BB hablando ocasionalmente del lenguaje como un cálculo (*cf. ibd.*); que no entiende la diferencia entre juegos del lenguaje y una notación. Es esa falta de claridad en BB acerca del lenguaje y el contemplar la posibilidad de que pensar sea operar con signos lo que lleva a Rhees a decir que eso hace aparecer el pensar como una operación puramente mecánica (*cf. xv*). Es en el contexto de BB que surge la pregunta de cómo saber si alguien que sea ciego para los significados (*meaning blind*), como lo sería una máquina, puede o no usar bien los signos en la interacción

20 Eso no significa que yo no simpatice con la búsqueda de hacer conexiones entre Wittgenstein y la tradición marxista. De hecho, en un ensayo que publicaré en esta misma revista sostengo que puede establecerse una conexión sustancial entre las obras de Marx y Wittgenstein.

21 Cito la edición en inglés pues no tengo a la mano la edición en español de BB que usa Karczmarczyk.

social. Pero Rhees inmediatamente aclara que hay algo equivocado en la pregunta misma, que eso muestra que “todavía hay algo poco claro en nuestra noción de ‘el uso del lenguaje’” (BB XVI). Karczmarczyk sigue a Kripke (1982), quien presenta el interrogante formulado por Rhees, acerca de la ceguera del significado, como si fuera una preocupación del Wittgenstein tardío en general. Pero Karczmarczyk lleva esto más lejos y habla de otro Wittgenstein “no oficial” al que le preocuparía la pregunta. Me parece que la ficción gramatical a la que se refiere IF §307 reside precisamente en seguir creyendo que hay en nuestras mentes un proceso oculto, subyacente, que da vida al pensamiento, y que ese proceso no se presenta en las máquinas o en los zombis, por lo cual serían ciegos al significado. Karczmarczyk cree que esa voz de la tentación, que habla de lo interior, no está completamente equivocada o, por lo menos, que su equivocación es necesaria para que el lenguaje pueda operar:

Entonar la voz de la tentación, ser presa de las ilusiones que la misma exhibe, más allá de su inadecuación como visión teórica, expresa uno de los requisitos constitutivos que hacen que alguien sea un hablante, [...] si la voz de la tentación fuera reemplazada por la voz de la corrección, el lenguaje se vendría abajo. [...] La voz de la tentación, aunque ‘equivocada’ desde el punto de vista teórico, no está entonces necesariamente errada desde el punto de vista semántico. ‘Usar una palabra sin justificación (*Rechtfertigung*) no quiere decir usarla injustamente (*Unrecht*)’ (Wittgenstein 1999 §289). (Karczmarczyk 136)

Para empezar, IF §289 está aquí sacada fuera de contexto. Wittgenstein está replicando a su imaginario interlocutor que afirma “cuando digo ‘tengo dolor’ tengo justificación frente a mí mismo para aseverarlo.” Wittgenstein niega que allí haya justificación para decir eso, pero tampoco se necesita para ese uso del lenguaje. Que no tenga justificación no quiere decir que no tenga derecho a emitir tal expresión, pues de hecho no es un reporte verdadero o falso. Así pues, me parece que queda muy debilitada la supuesta conexión que Karczmarczyk quiere establecer entre la necesidad de la ilusión, de lo imaginario en Althusser y algo inherentemente interno, cualitativo en la vida mental, que defiende la voz de la tentación en la obra de Wittgenstein y que se supone que es teóricamente falso, pero vitalmente requerido. No encuentro evidencia de que Wittgenstein sostenga tal cosa.

Acerca de la dificultad de sacar conclusiones generales

Bueno, creo que, en lo fundamental, ya he hecho hasta aquí la tarea, pero me resta algo importante, sacar algún tipo de conclusión general a partir de estos exámenes individuales.

Se podría pensar que es conveniente adoptar una perspectiva histórica, evolutiva. Intentar observar si la revista ha pasado por unas etapas de desarrollo.²² Observar si la estructura de los ensayos va cambiando gradualmente, si los ensayos de una época reflejan un grado de madurez del desarrollo de la revista, que pasó, supuestamente, de un periodo de infancia, tentativa e insegura, de una revista en la que abundaban las traducciones de textos extranjeros que muestran la subordinación a un pensamiento foráneo, de ensayos principalmente expositivos, que pudieron haber tenido arbitrajes deficientes, los cuales a su vez reflejaban la inexistencia de pares en capacidad... (pasó, digo) a un periodo de transición (alrededor de las décadas de los ochenta y noventa). Este se caracterizaría por ensayos mejor estructurados, más argumentativos, a menudo más extensos, fundados en la lectura de una bibliografía mucho más rica, la revista empieza a tener mayor difusión internacional publicando una mayor proporción de artículos originales extranjeros, etc. Finalmente, se habría llegado a un periodo de madurez, entrado ya el nuevo milenio... Pero para hacer todo eso sería muy largo y difícil, y requeriría de un conocimiento de la publicación que no tengo. Por otra parte, no solo es dudoso que el desarrollo del pensamiento en la revista aguante una metáfora biológica y pueda asemejarse a las etapas de crecimiento de un ser vivo, sino que es dudoso que los ensayos de una etapa posterior sean, en general, y aun admitiendo excepciones, filosóficamente más ricos que los de una etapa anterior, que la presencia de bibliografías más extensas al final de los escritos refleje, en términos generales y matizando con excepciones, un conocimiento más amplio del tema tratado y una mayor comprensión del problema discutido. Anecdóticamente, puede señalarse que, en mi concepto, dos de los mejores escritos reseñados, los de Holguín y Meléndez, son los más cortos y tiene cada uno apenas seis entradas bibliográficas de soporte (que Holguín de 'manera anticuada' pone en notas de pie de página, en lugar de hacer una bibliografía al final del escrito, e incluso, ¡horror!, menciona autores para los cuales no presenta un respaldo bibliográfico. Alguien podría concluir que todavía no había "aprendido" cómo escribir un artículo académico 'sólido', como hacemos ahora, siguiendo los parámetros internacionales).

Quizás lo mejor sea seguir el consejo de Wittgenstein, resistir el ansia de generalidad que aqueja constantemente a los filósofos, evitar tratar de simular el procedimiento científico de buscar patrones generales y/o

22 Se tiende a asociar esta imagen evolutiva con una idea de progreso. Con instituciones, en este caso la revista, que se van haciendo más ricas y complejas y, en algún sentido, mejores.

categorías bajo las cuales subsumir los casos individuales, y más bien prestar atención al caso particular.

Es muy problemático pretender hacer algún tipo de medición de escritos filosóficos en términos absolutos de bueno y malo. Hacer tal cosa sería quizás aún más inconsecuente tratándose de comentar ensayos que versan sobre el pensamiento de Wittgenstein, aquel que dijo que en filosofía gana la carrera aquel que llega de último, que señaló la dimensión ética de la actividad filosófica al decir que la filosofía es un trabajo que uno hace sobre sí mismo. Wittgenstein combatió la idea de progreso en la cultura y en la filosofía, y sostuvo que “el *nimbus*” de la filosofía se ha perdido, pues ahora tenemos un método para hacer esa tarea y podemos hablar de filósofos hábiles (cf. Wittgenstein 2016 67). Pero eso no significa, claro está, que todo valga lo mismo, que uno no pueda hacer discriminaciones y juicios. Lo que significa, me parece, es que no hay un algoritmo universal con el cual hacer esas apreciaciones; que no existe un conjunto de criterios precisos con los cuales medir el trabajo en filosofía (y seguramente en muchos otros campos, a menos que se trate de técnicas muy reguladas). Se debe examinar cada caso, cada escrito, y dar razones para fundar un juicio.

Sobre hacer filosofía desde la periferia

Para cerrar quisiera aclarar a qué me refiero con leer a Wittgenstein desde la periferia.

Podemos concebir que la actividad filosófica se realiza en un espacio imaginario en cuyo centro se encuentran las instituciones (universidades, revistas, centros de investigación) y los actores más prestigiosos y reconocidos que ejercen una mayor influencia sobre los demás actores e instituciones que participan en la actividad. Uno se encuentra en un sitio más periférico de ese espacio, cuanto más lejos se encuentre del centro. Se pueden establecer relaciones entre ese espacio imaginario y el espacio geográfico, pero ellas no son precisas, es decir, no se puede decir que el centro filosófico corresponda precisamente con tales lugares de la geografía. En cualquier caso, todos sabemos que algunas zonas geográficas son particularmente centrales, las dos costas, este y oeste, de los Estados Unidos, así como algunas regiones de Europa occidental, en particular el Reino Unido y algunas ciudades como París y demás. Eso no es, me parece, nada novedoso ni controvertible.²³ También parece ser obvio que existe una conexión estrecha entre la localización en ese espacio filosófico y factores económicos, culturales, políticos y

23 Puede haber, pero es muy infrecuente, instituciones lejanas geográficamente de los centros en las que se hace valioso trabajo filosófico, allí puede residir y trabajar uno(a) o varios grandes filósofos.

lingüísticos. La filosofía del centro se hace principalmente en inglés, en países ricos con una gran tradición cultural e influyentes políticamente.²⁴ Uno no está en la periferia por la mera razón, en nuestro caso, de ser latinoamericano y/o vivir en Latinoamérica, pero eso hace mucho más probable tener el carácter de periférico, entre otras cosas, porque escribir en español (o en portugués) muy seguramente lo situará en la periferia. Aunque algunos de los autores aquí comentados trabajan en la actualidad en importantes universidades norteamericanas, esos artículos suyos que discuto son periféricos, simplemente porque no son centrales en la discusión sobre Wittgenstein.²⁵ Pero no es una indignidad estar en la periferia (como si fuera algo vergonzoso que es mejor no mencionar), es el producto de un complejo entramado de condiciones económicas y sociales que se remiten muy atrás en el tiempo, y sobre lo cual se debe más bien reflexionar que invisibilizar, aunque este no sea el momento de hacerlo.²⁶ Solo me permito una observación final.

Por supuesto, es mejor estar en el centro que en la periferia (es mejor ser rico que pobre decía Pambelé), pero hay al menos una ventaja de vivir extramuros. Uno puede ver las cosas desde una distancia que le da una perspectiva enriquecedora. Vistas las cosas “desde fuera”, uno aprecia de modo más nítido los que podríamos llamar los vicios de la vida académica. La excesiva proliferación de revistas académicas, cuyos artículos nadie lee, el sinsentido de los enormes congresos internacionales en los que muy pocos escuchan a otros, la presión que todo el mundo siente por ser investigador y no simplemente un docente. Hace ya un par de décadas un joven filósofo norteamericano me decía que él participaba en al menos un congreso filosófico cada semana (óigase bien, cada semana). Todo indica que lo ha hecho muy bien, pues ha tenido una carrera meteórica. No sé si será muy anticuado seguir creyendo con Nietzsche que en filosofía es necesario rumiar, decantar largamente las ideas, que, en el ámbito del pensamiento, como dijo Wittgenstein, también hay un tiempo para sembrar y un tiempo para cosechar. Quizás parte de nuestro ‘problema’ es que seguimos sembrando manualmente.

Como se desprende de lo que dije antes, mi concepto acerca de los ensayos leídos no es siempre positivo. Precisamente por eso considero

24 No solo basta ser rico. El ingreso per cápita puede ser más bajo en Francia que en Suecia, pero la influencia cultural de la primera es muy superior. También el tamaño de la comunidad académica cuenta.

25 No son ampliamente citados y discutidos, de manera que se consideren como parte de la bibliografía estándar. Eso puede cambiar, por supuesto. Algo que es marginal en un momento puede dejar de serlo después.

26 En realidad, como me señala mi colega Laura Almandoz, todo esto es más controvertible de lo que parece, pues adopta acriticamente la perspectiva del centro dominante, pero no puedo aquí examinar esa cuestión.

que es necesario que nos discutamos unos a otros con mayor empeño, que pulamos colectivamente nuestros trabajos y afinemos nuestros argumentos. Supongo que es natural preferir ser muy selectivo y dedicar uno su tiempo a leer a los grandes autores, o por lo menos a los más célebres comentaristas, en lugar de a un colega que uno siente que no tiene mucho que enseñarle. Pero si no hacemos un trabajo más colectivo será muy difícil enriquecer nuestra producción filosófica.

Quizás algún día, que seguro yo no veré, la filosofía latinoamericana tenga un *boom* como el que tuvo nuestra literatura. Habremos, entonces, asimilado, como propia propia la gran filosofía europea y norteamericana, y el fruto que salga de allí lucirá como algo nuevo, fresco, diferente de todo lo que lo antecedió. Pero, claro, lo que aparece en la superficie como un repentino esplendor es algo que viene gestándose largamente en el subsuelo. El primer paso es comprender la tradición más profundamente, de una manera mucho más perfilada y enriquecedora. Tenemos aún un prolongado camino por recorrer. Setenta años son poco para todo lo que hay que andar. Así que agarre su mochila mi querida *Ideas* que el viaje es largo. Por ahí, por el camino, nos tomamos una cerveza y celebramos su cumpleaños.

Bibliografía

- Anscombe, G. E. M. *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*. South Bend, Indiana: St. Augustine's Press, 1971.
- Bourdieu, P. *El sentido práctico*. Trad. Ariel Dillon. Argentina: Siglo Veintiuno Editores, 2007.
- Cardona, C. A. "¿Es Wittgenstein un fundacionalista?" *Ideas Valores* 60.146 (2011): 73-95. [<https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/36748>]
- Castañeda, F. "Arbitrariedad y posibilidad de alteración de lenguajes en Wittgenstein." *Ideas y Valores* 51.118 (2002): 57-78. [<https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/16342>]
- Cavell, S. "Notes and Afterthoughts on the Opening of Wittgenstein's Investigations" (1995). Reproducido en *The Cambridge Companion to Wittgenstein*. Eds. Hans Sluga y David Stern. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Crary, A. & Rupert R., ed. *The New Wittgenstein*. Londres: Routledge, 2000.
- Davidson, D. "Actions, Reasons, and Causes." (1963) reproducido en *Essays on Actions and Events*. Oxford: Oxford University Press, 1980. 3-19.
- De Greiff, P. "Salvando a Wittgenstein de Rorty: un ensayo sobre los usos del acuerdo." *Ideas y Valores* 39.82 (1990): 51-64. [<https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/21786>]
- Diamond, C. *The Realistic Spirit*. Cambridge, MA: MIT Press, 1991.

- Fodor, J., Bever T. G. & Garrett M. F. *The Psychology of Language an Introduction to Psycholinguistics and Generative Grammar*. New York: McGraw-Hill, 1974.
- Frazer, J. *La rama dorada: ciencia y religión*. México: Fondo de Cultura Económica, 1951.
- Garver, N. "Philosophy as Grammar." *The Cambridge Companion to Wittgenstein*. Eds. Hans Sluga y David Stern. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. 139-170.
- Gordillo, A. "¿Puede o no decirse del Metro Patrón que tiene 1 metro?" *Ideas y Valores*, 46.5 (1997): 51-61. [<https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/21857>]
- Gutiérrez, C. "El solipsismo en Wittgenstein apreciación crítica desde un punto de vista fenomenológico." *Ideas y Valores* 6.21/22 (1964a): 15-35. [<https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/29034>]
- Gutiérrez, C. "El solipsismo en Wittgenstein: Apreciación crítica desde un punto de vista fenomenológico." *Ideas y Valores* 6.23/24 (1964b): 103-20. [<https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/29607>]
- Hacker, P. M. "The rise and Fall of the Picture Theory." *Perspectives on the Philosophy of Wittgenstein*. Ed. IrvingBlock. Cambridge, MA: MIT Press, 1981.
- Holguín, M. "La filosofía como crítica del lenguaje." *Ideas y Valores* 41.87/88 (1992): 7-18. [<https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/18439>]
- Holguín, M. *Wittgenstein y el escepticismo*. Santiago de Cali: Universidad del Valle, 1997.
- Karczmarczyk, P. D. "Materialismo, ideología y juegos de lenguaje." *Ideas y Valores* 61.150 (2012): 127-43. [<https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/22927>]
- Knabenschuh de Porta, S. "Multiplicidad y conocimiento: alcances y trasfondo de un concepto wittgensteineano." *Ideas y Valores* 52.121 (2003): 3-39. [<https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/14470>]
- Krebs, V. "El naturalismo trascendental del último Wittgenstein." *Ideas y Valores* 45.100 (1996): 61-75. [<https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/21813>]
- Kripke, S. *Wittgenstein on Rules and Private Language*. Cambridge Massachusetts: Harvard University Press, 1982.
- Luján Martínez, H. "Alcance y Pertinencia de las Lecturas Éticas del Tractatus de Wittgenstein." *Ideas y Valores* 59.142 (2010): 111-30. [<https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/36601>]
- Malcolm, N. (1986) *Nothing is Hidden*. Oxford: Basil Blackwell, 1986.
- Mejía, S. "Wittgenstein y la creencia religiosa." *Ideas y Valores* 55.132(2006): 3-29. [<https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/1110>]
- Meléndez, R. "La creencia religiosa y la forma de vida del creyente." *Ideas y Valores* 65. Sup. 2 (2016): 81-93. [<https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/55162>]
- Nordmann, A. *Wittgenstein's Tractatus An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Peña, J. I. "Wittgenstein y el debate sobre la fundamentación de las matemáticas." *Ideas y Valores* 92/93 (1993): 33-56. [<https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/29210>]

- Ramos, J. “El ejercicio de la filosofía.” *Ideas y Valores* 46.104 (1997): 79-85.
- Ramos, J. “Wittgenstein: la teoría de la representación en el *Tractatus lógico-philosophicus*.” *Lecciones de filosofía*. Ed. Luis Eduardo Hoyos. Bogotá: Universidad Externado de Colombia; Universidad Nacional de Colombia, 2003. 353-376.
- Ramos, J. “La normatividad y la vida social.” *Ontología social: una disciplina de frontera*. Eds. Jaime Ramos y Carlos Ramírez. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia; Universidad Javeriana de Cali, 2018. 97-125.
- Ramos, J. “Confusiones gramaticales acerca de lo mental.” *El pensamiento de L. Wittgenstein: una presentación*. Ed. Juan José Botero. Bogotá: Editorial Aula de Humanidades, Universidad Nacional de Colombia, 2020. 221-243.
- Rorty, R. *Philosophy and The Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press, 1979.
- Russell, B. *La evolución de mi pensamiento filosófico*. Trad. Juan Domingo. Madrid: Alianza editorial, 1976.
- Searle, J. (1969): *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of language*. Cambridge: Cambridge University Press, UK.
- Sluga H. “Whose House is That? Wittgenstein on the Self.” *The Cambridge Companion to Wittgenstein*. Ed. Hans Sluga y David Stern. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. 320-353.
- Winch, P. *The idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy*. Londres: Routledge, 1990.
- Wittgenstein, L. [BB] *The Blue and Brown Books*. New York, Harper & Row Publishers, 1960.
- Wittgenstein, L. [DF] *Diario Filosófico (1914-1916)*. Trad. de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera. Barcelona: Planeta Agostini, 1986.
- Wittgenstein, L. [PG] *Philosophical Grammar*. Ed. Rush Rhees. Trad. Anthony Kenny. Berkeley: University of California Press, 1974.
- Wittgenstein, L. [OFM] *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*. Trad. Isidoro Reguera Madrid: Alianza Editorial, 1978.
- Wittgenstein, L. [CV] *Culture and Value*. Eds. Georg von Wright y Heikki Nyman. Trad. Peter Winch. Chicago: The University of Chicago Press, 1980.
- Wittgenstein, L. [TLP] *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Charles K. Ogden. London: Routledge & Kegan Paul, 1985.
- Wittgenstein, L. [IF] *Investigaciones filosóficas*. Trad. Alfonso García y Ulises Moulines. Barcelona: Crítica, 1988.
- Wittgenstein, L. [LC] *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*. Trad. Isidoro Reguera. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1992.
- Wittgenstein, L. “Conferencia de ética” *Ocasiones filosóficas 1912-1951*. Eds. James Klagge y Alfred Nordmann. Trad. Angel García. Madrid: Cátedra Teorema, 1997.
- Wittgenstein, L.[SC] *Sobre la certeza*. Trad. Josep Lluís Prades y Vicent Raga. Barcelona: Gedisa, 1988.

- Wittgenstein, L. *Wittgenstein's Lectures, Cambridge 1930-1933: From the Notes of G. E. Moore*. Eds. David Stern, Brian Rogers, y Gabriel Citron. Cambridge: Cambridge University press, 2016.
- Wittgenstein, L. [ORDF]. "Observaciones sobre *La rama dorada* de Frazer." *Ocasiones filosóficas: 1912-1951*. Eds. James C. Klagge y Alfred Nordmann. Trad. Ángel García. Madrid: Cátedra, 1997.
- Wittgenstein, L. [PR]. *Philosophical Remarks*. Ed. Rush Rhees. Traductores Raymond Hargreaves y Roger White. Oxford: Basil Blackwell, 1975.