



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE ZACATECAS
"Francisco García Salinas"



Unidad Académica de Docencia Superior
Maestría en Investigaciones Humanísticas y Educativas
Orientación en Filosofía e Historia de las ideas

El lenguaje y la técnica desde Ludwig Wittgenstein

Tesis para obtener el grado de Maestría en Investigaciones
Humanísticas y Educativas con orientación en Filosofía e Historia de
las Ideas

Presenta
Edgar Servando López Aguayo

Asesor
Javier Acosta Escareño

septiembre de 2019
Zacatecas, Zac.

Introducción	3
1 El lenguaje, la técnica y lo humano: un panorama general.....	8
1.1 Hacia una idea de lo humano.....	8
1.1.1 La Tesis de la excepción humana	8
1.1.2 El naturalismo de Schaeffer y algunas ideas de la biología	14
1.1.3 Una idea wittgensteiniana de lo humano	17
1.2 El lenguaje	21
1.2.1 Platón y el lenguaje	21
1.2.2 El lenguaje como objeto de estudio para la filosofía	24
1.2.3 Una postura ético-estética desde Octavio Paz y Ludwig Wittgenstein	26
1.3 Un primer acercamiento al asunto de la técnica	33
1.3.1 La técnica, el más peligroso de todos los bienes.....	36
2 Wittgenstein	39
2.1 Antes del Tractatus.....	40
2.2 Tractatus Logico-Philosophicus	42
2.2.1 Sobre el enfoque de lectura	42
2.2.2 Lo que sí se puede decir	44
2.2.3 De lo que no se puede hablar.....	47
2.2.4 Los límites del mundo	50
2.3 Las Investigaciones Filosóficas	55
2.3.1 Una crítica al Tractatus.....	55
2.3.2 El lenguaje son los juegos de lenguaje	57
2.3.3 Las formas de vida.....	61
2.3.4 De los límites	63
2.3.5 La técnica como lenguaje.....	66
2.4 A manera de conclusión	68
3 Una interpretación del pensamiento de Wittgenstein	70
3.1 Sub specie aeterni	70
3.2 La noción de uso	75
3.3 El mundo	78
3.4 Los límites: el hábitat del nómada.....	83
3.5 De cómo los hombres asistimos a nuestra existencia	88
Conclusiones	91
Bibliografía	100

Introducción

Para los que dedican sus esfuerzos a la labor de la investigación, cada nuevo intento se aparece ante sus ojos como La Investigación. Con esto no quiero decir que cada texto terminado se convierta en una especie de argumento definitivo que ya no sea susceptible de mejorarse; me refiero más bien a que ese nuevo trabajo forma parte de una inquietud más grande que puede incluso rebasar los espacios académicos. Esa Investigación corresponde con una búsqueda implantada posiblemente por el discurrir de la cotidianidad en los pensamientos de cada persona y que tal vez no resulte exagerado nombrarla como un proyecto de vida. Es por eso que me gusta pensar este trabajo como la continuación de otro realizado hace algunos años al finalizar mis estudios de Licenciatura en Artes. Aquel trabajo, titulado “Sensibilidad y razón, una aproximación desde lo poético en Octavio Paz”, traía consigo la necesidad de disipar esa separación que hacemos entre nuestras cualidades sensibles y nuestra racionalidad, es decir, era un intento por alejarme de las perspectivas dualistas acerca de lo existente. Si se logró o no cumplir con dicho propósito es algo que ahora no viene al caso, pero no puedo dejar de notar que esta es una labor de insistencia por comprender ese problema, la separación entre lo sensible y lo racional, el cuerpo y la mente, lo técnico y lo natural, el lenguaje y la realidad. En ese momento yo identificaba al lenguaje con lo plenamente racional, y veía en la poesía algo así como el matrimonio perfecto entre la razón y la sensibilidad del artista. En este trabajo se abandona esa perspectiva, adoptando más bien la postura de que el lenguaje no puede sino estar atravesado por lo emotivo y, de la misma manera, aquello que consideramos emoción pura, está siempre empapado de lenguaje. En ese sentido, se adopta la idea de que aquella antigua separación no existe en absoluto.

Pero me resulta más complicado rastrear ese momento en el que decidí abordar el problema desde la filosofía de Ludwig Wittgenstein. Aunque seguramente, como le pasó a muchos otros, lo primero que escuché citar de dicho pensador fue la célebre sentencia 5.6 del *Tractatus logico-philosophicus*, *los límites de mi lenguaje denotan (bedeuten) los límites de mi mundo*. Me queda claro que, no por ser una de las frases

más citadas, también podemos decir que es una de las mejor entendidas. Evidentemente, lejos estaba de entenderla en un primer momento, pero el hecho de que alguien pronunciara que, de las cosas que podemos decir, hay un "hasta dónde", así como lo hay del sitio en el que habitamos, y que en suma están emparentados, me resultaba no menos que atractivo. La primera lectura al *Tractatus* me dejó muchas dudas, pero también me dejó algo claro; que incluso antes de la división que se hace cronológicamente entre el primer y segundo Wittgenstein, ya en el primero podemos encontrar dos grandes facetas, la del lógico y la del místico. Es claro que el Wittgenstein maduro refutaría al joven lógico. Esto, como se sabe, no es una interpretación, el propio filósofo lo hace explícito en sus *Investigaciones filosóficas*; pero es algo que no se puede afirmar tan tajantemente del pensador místico. Y es que este aspecto místico, que se sitúa bajo los dominios de la ética, atraviesa el conjunto de su obra. Y es justo esta última la que, sin ser el tema central de la investigación, permea todo lo que en las siguientes páginas ha de leerse.

Así, las ideas que se exploran en esta tesis no son otras que las de lenguaje y técnica; pero asumiéndolas desde una perspectiva ética extraída del propio pensador austriaco. En ese sentido, la hipótesis principal de este trabajo es que *el lenguaje y la técnica demarcán los límites de la experiencia humana*. En paralelo, a lo largo del texto se sostienen algunas premisas complementarias que ayudan a soportar esa idea inicial, la primera de ellas, y sin la cual no podríamos continuar, es que el lenguaje y la técnica son actividades análogas, es decir, el lenguaje es técnica y la técnica es lenguaje. Para sostener esta conjeta, habrá que dejar de pensar en el lenguaje únicamente como una herramienta para la comunicación, y entenderlo más bien como una actividad, esto es, como una manera de hacer las cosas. Habría que desmarcar también a la técnica de su ámbito meramente utilitarista, y abogar por una percepción de la técnica entendida más bien como una forma de actuar. Desde luego esta idea parte de una generalización de la noción de técnica y, como veremos, no apela a las especificidades que de este término se recogen en los distintos ámbitos de la vida humana como pueden ser la ciencia o el arte. Evidentemente, quienes practiquen en su vida diaria alguna de estas dos

actividades citadas, nos darán cuenta de que en ellas esta palabra puede tener implicaciones exclusivas para su disciplina, pero lo que se ha querido hacer en esta generalización es encontrar, por decirlo en términos wittgensteinianos, el parecido de familia que hay entre este concepto utilizado en un ámbito o en otro. Así pues, si al lenguaje podemos referir como la forma en que se habla en este o aquel contexto, de la técnica diríamos que es la forma en que se hacen las cosas en una forma de vida u otra, es decir, la técnica también forma parte de los juegos de lenguaje.

Como he dicho antes, en aquel trabajo citado al inicio de mi introducción identificaba al lenguaje como una manifestación de la racionalidad; no obstante, hoy tendría que sostener que no todos los lenguajes —ni tampoco todas las técnicas— están ligados a ella y tampoco responden a una necesidad lógica. Diríamos entonces que el lenguaje no se funda en una estructura rígida sino en el hábito, que en realidad se suscita con una estructura menos rígida de lo que solemos pensar. Hacemos las cosas de la manera en que las hacemos sin algún motivo particular además del hábito, no hay en ello una justificación inicial que gobierne nuestros actos. Lo único que podemos decir es que, con uno u otro lenguaje, y sin una verdadera finalidad, actuamos en el mundo; es por eso que también tenemos que afirmar que tanto lenguaje como técnica pertenecen a la naturaleza de las acciones humanas. Desde luego, referir a una naturaleza relativa a lo humano no equivale a evocar una suerte de esencia o ser *en sí*, antes bien se busca apelar a un ejercicio que no pretende —hasta donde los recursos alcancen— otra cosa que honestidad. No podemos decir qué es lo humano *en sí*; pero podemos notar en qué situaciones específicas utilizamos la palabra humano u hombre. Como veremos en distintos momentos de esta tesis, usamos esas palabras para referirnos a seres que conviven en entornos técnicos y lingüísticos; sin embargo, ante una tarea tan ambiciosa como la de intentar darle una cara nítida a lo humano, siempre nos encontraremos con cabos sueltos a los que referiremos en el apartado de conclusiones de este trabajo.

De tal modo que, si el lenguaje tiene un papel tan importante en la vida de los hombres, diremos que todo lo que percibimos como real está necesariamente anclado a nuestros lenguajes, nuestras técnicas y nuestro cuerpo. No está de más decir que hay una

diferencia entre lo que percibimos como real y lo que de hecho es real. Tendríamos que admitir que las cosas *son* únicamente en el marco de lo lingüístico. Fuera de él, ¿qué son las cosas? No es que fuera de nuestro lenguaje las cosas no existan, es que escapan a nuestra posibilidad de situarlos en el mundo. Momento idóneo para referir a otra de las famosas frases de Wittgenstein, el enigmático de *lo que no se puede hablar se debe guardar silencio*. Con esa sentencia (la número 7) termina el *Tractatus*, ¿significa que en ella acaba todo?, ¿no hay más que aquello de lo que sí podemos hablar? Sí lo hay, sólo que está fuera de la experiencia lingüística. Desde luego que Wittgenstein no refiere con ello a objetos de naturaleza mágica o divina. Refiere más bien al propio lenguaje, a que tiene límites. Decir que hay algo más allá del lenguaje no significará en el marco de este trabajo que aquello es algo que hemos percibido como una especie de revelación; significa más bien que, con lo que se ha de topar, es con los límites del lenguaje. Esa es la revelación, ver que el lenguaje tiene límites y, en consecuencia, la experiencia humana también. ¿Esto quiere decir que, aquello de lo que no hablamos, no afecta nuestra existencia? No. Quiere decir que no nos damos cuenta de esa influencia.

Para sostener estas ideas, el presente trabajo se ha dividido en cuatro partes principales: un primer capítulo en el que se plantean los problemas a tratar a lo largo de la tesis, iniciando con el asunto de la dualidad y cómo esta trae consigo una concepción específica de las nociones de hombre, lenguaje y técnica ante las que contrapondremos nuestros argumentos. Así pues, será justo la introducción de estos tres conceptos la que completará el cuerpo del primer capítulo, planteando preguntas que guiarán el tránsito de apartados posteriores. En el segundo capítulo nos centraremos en aspectos particulares de la filosofía de Ludwig Wittgenstein. Dicha sección está dividida a su vez en dos, en cada una de las cuales se analizan los textos más representativos de la primera y segunda etapa de pensamiento del filósofo vienes, el *Tractatus logico-philosophicus* y las *Investigaciones filosóficas*, haciendo énfasis en las diferencias que hay entre uno y otro periodo pero también en los aspectos comunes concernientes sobre todo al tema de la ética. De esta manera se da entrada al tercer capítulo, en el que se ofrece una interpretación de la ética wittgensteiniana que nos permite realizar un análisis particular

de los asuntos planteados en el primer capítulo referentes al lenguaje, la técnica y la experiencia humana. En este apartado se vuelve más evidente el paralelismo que establece Wittgenstein entre ética y estética, que nos ayuda además a sugerir una perspectiva acerca del proceso de creación de los artistas. El trabajo concluye con un apartado de conclusiones, en el que se hacen explícitos los resultados de esta investigación y, además, se realiza un ejercicio de autocrítica ante los mismos.

1 El lenguaje, la técnica y lo humano: un panorama general

En este capítulo se planteará una idea de lo humano tomando como sus principales elementos constitutivos las concepciones de lenguaje y técnica, todo esto en un marco de pensamiento wittgensteiniano. Para cumplir tal propósito se abordan primero algunas definiciones de lo humano, comenzando con la *Tesis de la excepción humana*, expuesta por Jean Marie-Schaeffer, en la que se describe la concepción dualista de lo humano que domina casi en su totalidad el pensamiento Occidental. Enseguida se ofrecerá una idea crítica ante esa tradición, primero desde los alcances de la ciencia —no sin señalar algunos aspectos donde las concepciones científicas parecen tener reminiscencias de la tradición dualista— y después, concretamente desde la filosofía de Ludwig Wittgenstein. Dicho esto, se dibujará un panorama general de la idea de lenguaje y cómo es que se le concibe en el marco de esta investigación, separándolo del lenguaje tal como lo entiende la lingüística, es decir, como gramática. Finalmente, se planteará la posibilidad de someter la idea de técnica a un análisis de esa misma naturaleza, dejando sobre la mesa los puntos de debate que le darán rumbo a este trabajo.

1.1 Hacia una idea de lo humano

1.1.1 La Tesis de la excepción humana

Seguimos pensando que lo humano es una excepción. Sea cual sea la dirección en la que se lance la sentencia —ya en pro o ya en contra de lo humano—, nuestra especie se concibe separada del resto de las cosas existentes. Históricamente, los discursos dominantes ponen al hombre por encima de la naturaleza, no sólo en un rango más alto

de existencia, sino como aptos para disponer y servir de las cosas, tal es la idea del cristianismo; por otro lado, hay posturas que pintan al hombre como el malo de la película. Estas últimas han ganado popularidad con los años, el discurso ambientalista es un ejemplo claro: el hombre es un agente de destrucción. Por donde sea que se mire, la constante es la misma. La humanidad es diferente del resto y, aun cuando se asuman esas posturas que enaltecen a la naturaleza y que arremeten contra las producciones del hombre, parece que, a fin de cuentas, en todo lo que estiman valioso se involucran enjuiciamientos humanos.

Aunque también hemos escuchado suficientes argumentos como para comprendernos como una más de las cosas vivientes que habitan este planeta y, en fin, el universo. Una de las defensas más brillantes de la nulidad de jerarquías entre un objeto existente y otro, es quizá la del filósofo neerlandés Baruch Spinoza, que no concibe al hombre sino como una cosa más dentro de las existentes, uno de los muchos modos en los que la sustancia se manifiesta. Con todo, en el universo de lo práctico, quiero decir, en la vida cotidiana, donde un hombre se enfrenta a otro hombre, la perspectiva no es sino la de lo que somos —¿y cómo podría ser de otra forma?—, humanos.

En *El fin de la excepción humana* (2007), Jean-Marie Schaeffer desglosa lo que él nombra “La Tesis de la excepción humana”, en la que se entiende lo humano como una condición de existencia distinta a la del resto de las cosas, es decir, se postulan dos órdenes distintos del Ser que son definitivos para comprender la excepción que el humano es ante todo lo demás. Antes de exponer algunos de los punto principales de la Tesis, es necesario señalar que, en lo que a nosotros respecta, entenderemos la idea de lo humano desde los alcances que el concepto tiene en Occidente, puesto que además nos interesa la dualidad (y contraposición) que se establece entre naturaleza y cultura, misma que, según el propio Schaeffer, es exclusiva de la cultura occidental. Además debemos mencionar que, en consecuencia, este estudio no busca hablar desde otro contexto que no sea el de la tradición occidental. Por mucho que el esfuerzo filosófico tiende a jactarse de universal, a lo que nosotros podemos aspirar es a enunciar algunos aspectos que consideramos se repiten en las prácticas del hombre inscrito a la tradición

europea. Si estos aspectos llegasen a repetirse en otros espacios culturales, sería considerado por nosotros como una mera coincidencia, pero no como un aspecto esencial y definitorio de la idea de hombre. No se ofrecerá aquí una definición de *lo humano* en cuanto tal, sino un esfuerzo por describir la manera en que efectivamente nos relacionamos con otros hombres y con el resto de las cosas en el contexto ya mencionado.

La Tesis de la excepcionalidad afirma que:

El hombre constituye una excepción entre los seres que pueblan la Tierra, incluso constituye una excepción entre los seres —o el ser— a secas. Esta excepción, nos dice, se debería al hecho de que en su esencia propiamente humana, el hombre poseería una dimensión ontológica emergente, en virtud de la cual trascendería a la vez la realidad de las otras formas de vida y su propia “naturalidad”.¹

Que lo humano sea distinto al resto de los seres, desde la perspectiva de la Tesis, lo coloca en una posición privilegiada. La versión cristiana de este pensamiento nos muestra de manera clara un sistema de jerarquías que tiene al hombre, no en la cúpula, pero sí muy cerca de ella. Según los relatos del Génesis, tras crear al hombre a su imagen y semejanza, Jehová dijo, “Sean fructíferos y háganse muchos y llenen la tierra y sojúzguenla, y tengan en sujeción a los peces del mar y las criaturas voladoras de los cielos y toda criatura viviente que se mueva sobre la tierra” (Génesis 1, 26-28). El hombre ha sido llamado a dominar todas las cosas existentes y a servirse de ellas, incluso se le ha dado el poder de nombrarlas. Que las cosas vivientes sean subordinadas ante el nombrar del hombre, refleja el poder que conlleva la palabra; por otro lado no hay que olvidar que el hombre también se encuentra bajo condicionamiento, la primera gran prohibición fue comer el fruto del árbol del conocimiento de lo bueno y lo malo (Génesis 1, 17). Aún

¹ Schaeffer, Jean-Marie. *El fin de la excepción humana*. Buenos Aires, FCE, 2009, p. 13.

cuando el hombre está hecho bajo la semejanza de Dios, su existencia es de otra naturaleza, pertenece a la tierra, sus pies están irremediablemente anclados al mundo.

Notamos desde ahora la doble naturaleza de los hombres que, al ser elegidos por el Espíritu Creador que trasciende la naturaleza física de las cosas, ha sido llamado a trascenderlas también desde la tierra. El hombre es irreductible a lo físico. Esta doble naturaleza de los hombres queda bien expresada en el *Fedón* de Platón. En diálogo con Simmias, Sócrates no sólo establece la diferencia entre cuerpo y alma, sino que demuestra la subordinación del primero. El filósofo, si ha de llamarse tal, ha de despreciar los placeres del cuerpo y además toda información proveniente de él, pues los saberes que vienen de la vista o el oído humano no son sino impedimentos para alcanzar un saber real, aquel que se obtiene en la reflexión. Es más valioso acercarse a las cosas con la mente, o sea con el alma, que con los sentidos.

La concepción del hombre como un ser dualista es llamada por Schaeffer *ruptura óntica*. Ahora, para que dicha ruptura se cumpla, es necesario que primero se admita la existencia de dos órdenes ontológicos distintos, este supuesto es llamado dentro de la Tesis *dualismo ontológico*, idea según la cual "existen dos modalidades de ser, la realidad material, por un lado, y la realidad espiritual, por el otro".² Una noción tal de las cosas, invita a pensarlas siempre como si hubiesen dos clases de discurso que se pudiera armar en torno a ellas. Se puede hablar de lo que aparentemente son las cosas, de lo que son a primera vista o, en fin, de lo que parecen ser; todo esto frente a la posibilidad de hablar de ellas como lo que *realmente* son o de su esencia. De las cosas, siguiendo a Platón, hay discursos verdaderos y hay discursos falsos: el primero dice las cosas como son, el segundo las dice como no son (aunque quizás sí como parecen ser). En el *Crátilo*, Sócrates enseña a Hermógenes que los nombres designados a una cosa y, en general, lo que se pueda decir de ellas, es verdadero en tanto se aproxima a la naturaleza de lo aludido.

² *Ibid.*, p. 26.

"Crátilo tiene razón cuando afirma que las cosas tienen el nombre por naturaleza y que el artesano de los nombres no es cualquiera".³

De lo anterior hay dos cosas que merecen una explicación más precisa. Que los nombres de las cosas y todo lo que se dice de ellas sea verdadero en función de la cercanía con su naturaleza, quiere decir que lo verdadero es aquello que dice la esencia de la cosa. Así, lo que se está entendiendo por naturaleza no tiene que ver con características físicas, sino esenciales. Decir una verdad es aproximarse a una esencia inmutable, entonces, toda verdad está situada fuera de los dominios de lo físico. Si tales son las cualidades esenciales de las cosas, el hombre no puede acercarse a ellas con sus manos ni con sus ojos; ha de enfrentarlas con su alma —de naturaleza esencial—, esto es, como se ha dicho más arriba, con su mente. Así, notamos no sólo la relación que hay entre la *ruptura óntica* y el *dualismo ontológico*, sino la tendencia al trascendentalismo que permea al lenguaje, entendido este desde la *Tesis*.

Platón señala además que no cualquiera es artesano de los nombres, eso significa que no todos logran invocar con éxito la naturaleza de las cosas o decirlas en verdad a través de la palabra. Esto es importante porque no sólo se explicita la ruptura óntica del hombre, sino que se señala el valor esencial de su alma racional. Esto nos lleva al siguiente pilar de la idea de la excepción humana, el gnoseocentrismo. De acuerdo a Schaeffer, "el gnoseocentrismo sitúa la esencia propiamente humana del hombre en la actividad teórica".⁴ Fue Descartes el que llevó esta idea hasta sus últimas consecuencias y quedó manifestada en el famoso *Ego cogito, ergo sum*. Aunque en su andar por el mundo, el hombre esté irremediablemente atado a un cuerpo, la única condición necesaria para su existencia es una alma pensante. Podríamos decir incluso que definir lo humano es definir la idea de alma (lo esencial) y depositarla en un cuerpo (lo terrenal). En la segunda parte

³ Platón. Crátilo. En Diálogos, tomo II. España: Gredos, 1999, p. 377. (390e). Habría que señalar, en contraste con lo referente a la manera en que Adán nombra las cosas bajo la potestad que Dios le otorga y que he citado más arriba, que la diferencia consiste en una manera distinta de concebir el lenguaje y no en una posible contradicción con los términos que Schaeffer desarrolla como la *Tesis de la excepción humana*. Es decir, en ambos casos se mantiene el pensamiento dualista.

⁴ Schaeffer, Jean-Marie. Op. Cit., p. 293.

del *Discurso del método*, Descartes apunta como uno de los principios de su lógica "no admitir como verdadera cosa alguna sin conocer con evidencia que lo era (...) no comprender, en mis juicios, nada más que lo que se presentase a mi espíritu tan clara y distintamente, que no tuviese motivo alguno para ponerlo en duda."⁵ Verdadero es aquello que se presenta de manera clara y distinta al espíritu (no al cuerpo), aquello de lo que no hay duda. Descartes afirma que los sentidos nos engañan y que algunos hombres se equivocan al razonar; por ese motivo, su punto de partida es rechazar todo aquello que tenía por verdadero, ponerlo todo en duda, pensar que todo es falso. Al realizar su ejercicio, al pensar una y otra vez que todo es falso, lo único que ya no podía ser puesto en duda es que él estaba pensando, por lo tanto, su existencia pensante era su condición esencial de ser.

Ahora queda decir que, en tanto que su excepcionalidad le sitúa aparte del resto de las cosas que existen en el mundo, el ser humano no puede ser entendido bajo los mismos criterios. Esta manera de acercarse al entendimiento de lo humano es denominada por Schaeffer *antinaturalismo* e "implica que las vías —externalistas— según las cuales son estudiadas las otras realidades no pueden ser aplicadas a él".⁶ Esta noción, más que ser un componente estructural de la *Tesis*, es una forma argumentativa que explica sus ideas desde adentro de la misma. Está, en efecto, contrapuesta a la forma del *naturalismo*, mismo que, en su forma más burda, podría equipararse con el positivismo. Hoy en día, lo que la *Tesis* sostiene a final de cuentas, es que el conocimiento de lo humano no puede adquirirse a partir del método científico, basado únicamente en evidencia física y dejando de lado su esencia.

La *Tesis* tiene un punto interesante ahí: lo humano difícilmente puede ser reducido a conceptos. Al hacerlo, el *naturalista* ejerce cierto grado de violencia sobre el hombre, como si le arrancase un pedazo de su ser; no obstante, habría que considerar si la misma *Tesis* no incurre en una actitud violenta de la misma manera al pretender que, dado que lo

⁵ Descartes, René. *Discurso del método*. España: Alianza, 2004, p. 95.

⁶ *Ibid.*, p. 291.

humano es lo único excepcional, las otras cosas sí pueden estudiarse bajo los métodos naturalistas. Así, tendríamos que alejarnos de la *Tesis* primero afirmando que lo humano es excepción sólo en la medida que todas las especies (por hablar sólo de las cosas vivas) son excepciones respecto de todo lo demás que hay en el mundo. Si todo es excepción, las jerarquías se diluyen.

1.1.2 El naturalismo de Schaeffer y algunas ideas de la biología

Con el desarrollo de las ciencias biológicas, sobre todo durante el siglo XIX, la comprensión de lo humano sufrió cambios radicales. Una obra paradigmática, señala Schaeffer, es *El origen de las especies* (1859) de Charles Darwin. "Si la hipótesis de Copérnico transformó la cuestión del *lugar de la Tierra en el Universo*, la hipótesis darwiniana, por su parte, redefinió el problema referente a *nuestro lugar en el mundo de lo vivo*".⁷ Este *giro darwiniano* es de suma importancia para el estudio de las ciencias biológicas, sociales, la psicología y, desde luego, para la filosofía. No sólo replantea el asunto de nuestro lugar respecto al resto de las cosas existentes, sino que revive la pregunta del ¿qué somos? En pocas palabras, exige una nueva concepción de lo humano.

No obstante, la postura de Schaeffer, a pesar de ser naturalista, no se convierte en científica. En la ausencia de esa característica grandilocuencia que acompaña al discurso científico es donde podemos encontrar su profunda radicalidad. Al naturalizar la idea de lo humano, se le arranca su carácter finalista, esto quiere decir que la vida humana se mueve ante la ausencia de una finalidad trascendental; para algunos científicos, el afán de trascendencia permea su actividad, convirtiendo a la ciencia en una variante del modo dualista de entender lo real. En *Ser, saber, hacer*, por citar un ejemplo, Mario Bunge ofrece un interesante decálogo para el filósofo de su tiempo, una lista de

⁷ Schaeffer, Jean-Marie. *Op. Cit.*, p. 51.

responsabilidades que debe asumir frente al incesante progreso de la ciencia. En su tercera máxima, Bunge explica que la ciencia debe ser caracterizada “como una trinidad compuesta por la investigación, el saber, y una comunidad de investigadores que inician o continúan una tradición de búsqueda desinteresada de la verdad en la cual se entrelaza la rivalidad con la cooperación”.⁸

Aún dejando de lado la imagen trinitaria que ofrece Bunge, para no caer en comparaciones simplistas, todavía llaman la atención al menos dos cosas. En primer lugar, el deseo de seguir con una tradición, una historia ya iniciada y progresiva. El nacimiento de la concepción del tiempo lineal está emparentado con el surgimiento de la “Tesis de la excepción humana” en occidente, la súbita ruptura entre lo eterno y lo temporal, el alma y el cuerpo; después, señalar que este camino —que ha de ser guiado con el método científico— tiene como objetivo último la consecución de *la verdad*. Se supone entonces que las cosas están dadas y es menester del hombre pensante acercarse a su verdad. En tanto que obligación del hombre instruido (superior), el conocimiento de la verdad como valor más alto se convierte en la esencia más pura de lo humano. Sin embargo, contra las ideas esencialistas, Schaeffer ha señalado que la identidad del hombre no es sino biológica, y como tal, es el resultado de su vida sobre la Tierra, o sea que no está determinado desde afuera. Siendo así, las características mentales del hombre, que por lo demás quedan desprovistas de todo supuesto valor, no están por encima de sus características físicas, “el hombre no tiene un aspecto biológico (...) sino que es un ser biológico”.⁹ Esto no significa de entrada que sea un ser que puede explicarse en su totalidad a partir de la disciplina científica llamada biología, significa que el hombre ha de ser entendido desde una concepción hielomórfica, es decir, que está fundada a la par de forma y de materia. Para Aristóteles, la forma determina a la materia, es decir, hay una idea rectora que le da forma a la materia y la hace ser lo que es; en la biología contemporánea, forma y materia están integrados. Si no hay actividad mental, es porque

⁸ Bunge, Mario. *Ser, saber, hacer*. México: Paidós, 2002, p. 10.

⁹ Shaeffer, Jean-Marie. *Op. Cit.*, p. 52.

no hay un ente vivo (humano) donde tal actividad suceda y, de igual manera, lo mental es una función biológica.

Aunque aquí valdría la pena hacer otra pausa. La fórmula recién presentada plantea lo siguiente: el humano es un cuerpo que piensa o, si se prefiere, un animal racional. Suponiendo que esa afirmación sea cierta, lo primero que se me ocurre cuestionar es lo siguiente: traducido en comportamiento, ¿qué significan o qué implican pensar y razonar? En su introducción a *El mono desnudo*, Desmond Morris otorga una pista interesante al decir que el hombre es una especie esencialmente exploradora y que esta exploración lo mantiene en constante progreso, avanzando. Luego de referirse a los grupos tribales contemporáneos como "embrutecidos" (diferente a primitivos), Morris afirma que "toda sociedad que no haya avanzado ha fallado en cierto modo, se ha «extraviado». Algo ha ocurrido que le ha impedido avanzar, algo que va en contra de la tendencia natural de la especie a explorar e investigar el mundo que le rodea" y continúa unas líneas más abajo diciendo que "son especímenes forzosamente anormales o fracasados en algún aspecto"¹⁰. Los miembros de las sociedades tribales son para él humanos fallidos, es decir, no son del todo humanos.

El problema con las definiciones, no sólo de humano, sino con la mayoría de ellas, es que están hechas a la medida del hombre que vive bajo la lógica del pensamiento europeo. Y valdría señalar que esta no es una crítica de corte moral. La intención no es hablar en defensa de tal o cual agrupación social, tampoco se busca una democratización de los términos o cosas por el estilo, sólo se hace referencia a los huecos que una mirada —supuestamente objetiva y abarcadora— puede tener. Si nos enfocamos en la parte "física" de la definición de humano, encontraremos como característica definitoria el hecho de que el hombre anda en dos pies. Y bien, las excepciones siempre han de ponernos en aprietos. Aún en su silla de ruedas, ¿quién negaría que Stephen Hawking era un humano? Un cuerpo (que por *fallido* podría considerarse no es del todo humano) en el que sucedían abrumadores procesos mentales. *Aquello que le ha dotado de humanidad*

¹⁰ Morris, Desmond. *El mono desnudo*. España: Plaza & Janes, 1980, p.10-11.

es una circunstancia técnica. Esta afirmación adelanta lo que en el siguiente apartado nos ayudará a formular, si bien no una definición, sí una idea que nos permita entender lo humano.

"Si el ser humano con sus aptitudes cognitivas y sus normas de conducta es íntegramente el *resultado* y la *continuación* de una historia, que es la de la evolución de lo viviente sobre nuestro planeta, entonces la vida subjetiva no puede tener un fundamento trascendental".¹¹ En estas líneas, Schaeffer parece elaborar una especie de sumario que firma una ruptura con la Tesis; sin embargo, parece necesario subrayar y matizar algunas de las palabras que usa. Que la condición del hombre actual sea resultado, continuación y evolución de una historia, es algo que debe aseverarse con cuidado, de otro modo se corre el riesgo de caer en los dominios de la idea de la excepción humana. Propongo utilizar la palabra *movimiento*, en lugar de evolución, para disipar el carácter progresista. Este movimiento no tiene un rumbo definido (a diferencia del progreso y la evolución que van siempre hacia adelante) puesto que no tiene un punto final de llegada, ni siquiera imaginario. La *continuación* de este movimiento no sigue una pauta establecida, y el *resultado* no es una meta alcanzada, sino un mero producto (si se me permite llamarle tal) del azar.

1.1.3 Una idea wittgensteiniana de lo humano

Desde la perspectiva de Wittgenstein, una pregunta tal como *¿qué es lo humano?*, estaría en principio mal planteada y es imposible de responderse. Es un pseudo-problema. Que pudiera responderse sin más, querría decir que el significado de la palabra "humano" es algo que acompaña siempre a la propia palabra, como su esencia. O podríamos imaginar que los significados son peces nadando en un río y que las palabras son nuestras cañas

¹¹ Shaeffer, Jean-Marie. Op. Cit., p. 52.

para pescar; así, en una buena tarde de pesca, aspiraríamos a sacar del agua al pez correcto. Cuando hablamos de lo humano, ¿hemos atrapado su verdadero significado? Para Wittgenstein la metáfora del río no podría estar más equivocada, no hay significados que haya que emparejar con sus respectivas palabras y éstas tampoco poseen significados inherentes. Cuando el vienes nos invita a reparar en "el error de pensar que el significado o el pensamiento es algo que sólo acompaña a la palabra y que la palabra no importa"¹², sugiere que lo que un enunciado quiere decir no está como tal en las palabras que dice, sino en el modo en que el hablante las expresa, esto es, en su acción. El lenguaje es un acto humano.

Si lo vemos como acto, antes que preguntarnos por lo humano en abstracto, habría que preguntar ¿en qué situaciones utilizamos ese término?, o ¿cómo utilizamos la palabra humano? De acuerdo a Alejandro Tomasini, "la antropología filosófica de Wittgenstein es la concepción del Hombre como ser esencialmente lingüístico y, por ende, racional y práctico".¹³ Esto significa que el hombre habita el mundo exclusivamente desde el lenguaje, ya sea éste simple o complejo, pero nunca fuera de él. En realidad, sin lenguaje no hay mundo. Esto no quiere decir que la totalidad de lo real quepa en el discurso, tampoco significa que el lenguaje sostiene la existencia de las cosas; lo que quiere decir es que nuestra única posibilidad de ver el mundo es desde nuestro lenguaje. Nuestras palabras son la posibilidad de ver, pero también son nuestro límite.

En el 5.6 del *Tractatus logico-philosophicus* (1921), Wittgenstein sostiene que "los límites de mi lenguaje denotan los límites de mi mundo"¹⁴ un poco después, en el 5.61 continúa diciendo que "lo que no podemos pensar, no lo podemos pensar; y tampoco

¹² Wittgenstein, Ludwig. *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*. Barcelona: Paidos, 1992, p. 100.

¹³ Tomasini, Alejandro. *Tópicos wittgensteinianos*. México: Edere, 2014, p. 97. Habría que acotar, no obstante, que a pesar de la interpretación de Tomasini, el lenguaje no necesariamente implica un comportamiento racional. En lenguaje no ostenta una forma única.

¹⁴ Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus lógico-philosophicus*. Traducción de Alejandro Tomasini, §5.6. A partir de ahora esta obra será citada como TLP seguida del número de la proposición referida para facilitar su búsqueda en las distintas ediciones disponibles.

podemos decir lo que no podemos pensar.” Los límites de lo decible no significan los límites de lo que se deja aprehender con el lenguaje o de lo inteligible, hablar así, supondría la existencia de una realidad externa susceptible de ser alcanzada en algún momento, cuando atrapáramos al pez con nuestra caña. Es decir, significaría que los límites de mi lenguaje significan lo que sé, mientras que aquello que no se puede decir sería lo que todavía no sé pero que quizás, utilizando el método correcto, o si lo pienso un poco mejor, podría llegar a saber. Los límites de mi lenguaje expresan la única posibilidad que tengo de ser como humano. Significa también los límites de mi cuerpo. Mi mundo es mi vida o, volviendo al *Tractatus*, “mundo y vida son una y la misma cosa”¹⁵. Wittgenstein “nunca pierde de vista la conexión entre la realidad y la experiencia. Del mundo necesariamente se tiene experiencia”¹⁶, explica Tomasini.

El lenguaje no deja fuera a la experiencia, y en consecuencia tampoco deja fuera (contrario a la concepción platónica del lenguaje) a la sensibilidad o a las pasiones, no existe tal cosa como un lenguaje puro o neutral. “Si yo escribiera un libro titulado «*El mundo tal como yo lo encuentro*», tendría que dar cuenta en él de mi cuerpo y decir qué partes de él obedecen a mi voluntad y cuáles no, etc. Este sería un método para aislar al sujeto o, mejor aún, para mostrar que en un sentido importante no hay sujeto, pues sólo de él no podría hablar en ese libro”.¹⁷ Queda claro que para Wittgenstein la concepción dualista del hombre es considerada errónea. No hay sujeto metafísico. El hombre es su cuerpo y su lenguaje porque es en ellos que se da ante la vida.

Resta sin embargo, en mi opinión, otro punto a tomar en consideración, mismo que comprende una de las ideas a sostener a lo largo de este trabajo: que la técnica es otro aspecto constitutivo del hombre. Hablaba hace un momento del hombre como aquel que expresa o dice el mundo en el lenguaje; en el lenguaje, al mismo tiempo, el hombre expresa su límite, lo que él mismo es. De la técnica se piensa habitualmente (hablo del

¹⁵ TLP, §5.621.

¹⁶ Tomasini, Alejandro. *Filosofía moral y visiones del hombre*. Madrid: Devenir, 2012, p. 375.

¹⁷ TLP, §5.631

discurso cotidiano) como posibilidad. La técnica, podría decirse, amplía los límites. Aprender una técnica me permite hacer lo que antes no podía o que quizás ni siquiera imaginaba. Esta concepción de la técnica resulta de entenderla en términos utilitaristas. Quien entienda así la técnica, podría entender de la misma manera al lenguaje: las palabras sirven para decir esto y aquello. Pero no nos apoderamos de las palabras para darnos cuenta de que nos sirven; las palabras, quiero decir el lenguaje, es nuestro modo de vida. La técnica también puede ser entendida de esta manera, no como objeto utilitario, sino como una forma de vida.

Esta idea puede explicarse mejor si atendemos al concepto del segundo Wittgenstein, juegos de lenguaje, que está emparentado con la idea de forma de vida¹⁸. "La adscripción de un concepto es la adscripción de una técnica".¹⁹ La aplicación de un concepto en una proposición es ponerlo en juego, es una movida en un juego de lenguaje y es un modo de vida. El lenguaje, antes de activarse vía la acción humana, puede verse como el contenido de una caja de herramientas. Podríamos decir entonces que, así como el martillo y los clavos, es decir, las herramientas, al ser parte de la actividad de un hombre, se convierten en elementos de una técnica, las palabras se convierten en elementos de un modo de vida para un juego de lenguaje específico al ser puestas en juego por un hombre. La idea es pues, en pocas palabras, que toda técnica es un modo de vida correspondiente a un juego de lenguaje. La técnica es una acción *lingüistizada*. Si lo anterior es correcto, hablamos de un humano cuando referimos a alguien cuyo modo de vida se desarrolla en diversos juegos de lenguaje.

¹⁸ Las ideas de juego de lenguaje y forma de vida serán desarrolladas a detalle en el segundo capítulo cuando se explique la filosofía del segundo Wittgenstein. La intención de mencionarlos ahora es para introducir una de las tareas centrales de este trabajo, establecer una conexión entre lenguaje y técnica, dicha conexión también será desarrollada de manera detallada en capítulos posteriores.

¹⁹ Tomasini, Alejandro. *Tópicos wittgensteinianos*, p. 104.

1.2 El lenguaje

1.2.1 Platón y el lenguaje

De entre los artilugios del hombre, el lenguaje ostenta —o al menos así se le ha pensado— características que le hacen distinto a otras formas de representación. La distancia que hay entre el árbol y su representación gráfica parece mayor a la que hay entre la palabra árbol y el árbol mismo. Cuando una imagen o una escultura plasman los detalles, nos impresiona admirar la semejanza entre ellos y el objeto al que refieren. Recuerdo la primera vez que vi una película en alta definición, los rostros de los actores me parecían más reales que cualquier otro que hubiera visto en la pantalla antes, era como tenerlos presentes. Las palabras parecen ser una invocación definitiva. Nombrar algo da la impresión de hacerlo presente, como si hubiera una conexión directa entre las cosas y los nombres que les corresponden. Para Crátilo, personaje que le da nombre a uno de los diálogos de Platón, dicha correspondencia no puede ser sino natural, los nombres están dados por naturaleza.

Sócrates admite una relación de orden natural entre los objetos y sus nombres bajo el entendido de que los nombres son un acceso a la esencia de las cosas, "el nombre es un cierto instrumento para enseñar y distinguir la esencia".²⁰ Pudiera inferirse incluso que, al nombrar algo, no nos referimos a las cosas que son objeto de nuestra sensibilidad, sino a la idea originaria de la que proviene cada cosa. Con todo, las palabras no dejan de ser sólo instrumentos. La naturaleza de los nombres no es la misma que la de las ideas, es una manera de darles cuerpo. El encuentro de las palabras con las ideas es análogo al encuentro entre un cuerpo y un alma. La comprensión de lo humano parece estar en estrecha relación con lo que se entienda como real y como lenguaje.

El alma (*psychē*) es la causa de que un cuerpo viva, pero no sólo lo *anima*, sino que al identificarse como mente, el alma le ordena y soporta su naturaleza. Del cuerpo

²⁰ Platón. Crátilo, p. 372.

(sôma) "hay quienes dicen que es la «tumba» (sêma) del alma (...). Y, dado que, a su vez, el alma manifiesta lo que manifiesta a través de éste, también se la llama justamente «signo» (sôma)".²¹ Un cuerpo vivo es señal de que un alma está presente, un nombre es una palabra que manifiesta una idea. Los significados parecen pertenecer al hábitat de lo eterno y se manifiestan ante nosotros como nombres. "Ónama (que significa nombre) es el «ser» (ón) sobre el que precisamente se investiga".²² Así, los nombres no hablan de las cosas, hablan del ser, de la cosa en sí. Aunque el análisis etimológico revela un tropiezo embarazoso. El propio Platón lo observa y pone un asterisco a la idea de que los nombres son dados desde un inicio por naturaleza. Aquello que se nombra para él debe permanecer necesariamente inmóvil.

El «ser» (ón) está emparentado con «lo que se mueve» (ión), "así como el «no-ser» (oukón) significa «lo que no se mueve» (oukión)"²³; de manera que, para Sócrates, Heráclito estaba equivocado. El río es uno y el mismo siempre. ¿Cómo sería posible nombrar algo con verdad si mientras lo decimos ya está cambiando? "¿Cómo, entonces, podría tener alguna existencia aquello que nunca se mantiene igual?"²⁴ Este punto pone incluso en entredicho la posibilidad de que exista un conocimiento real de las cosas. Aquello que conocemos debe permanecer igual, de otro modo, para Platón, no sería un conocimiento verdadero. Visto así, pareciera que el lenguaje es una manera de establecer las cosas, de ponerles punto final. *Las cosas son así como las digo.* No obstante, sabemos que el lenguaje y la manera en que referimos al mundo cambia constantemente. Sería pertinente decir al respecto que ni siquiera la ciencia dice las cosas como son. Para decirlo en concreto, las cosas no son, están siendo. Aún así, no me parece despreciable el método de la ciencia (y otros ámbitos del pensamiento) de atender a los patrones. A sabiendas de que depende de un lenguaje cambiante, el pensamiento observa los

²¹ Platón. Crátilo. P. 394. En el texto también se refiere al cuerpo como «prisión», medio por el que el alma expía sus culpas.

²² Ibid. 429.

²³ Ibid. 430.

²⁴ Ibid. 459.

acontecimientos y formula sistemas ciertamente convenientes. "Una teoría física siempre es provisional en el sentido de que es sólo una hipótesis: no puedes probarla. No importa cuántas veces el resultado de un experimento concuerde con una teoría, no puedes estar seguro de que la próxima vez el resultado no la contradirá".²⁵

A pesar de haber defendido la actividad de poner nombres, Platón admite que algunos de ellos pudieron haber sido puestos obedeciendo a criterios erróneos. Esta idea supone un cambio de dirección en cuanto a su juicio respecto del lenguaje. Si los nombres fueron mal puestos en principio, y uno busca comprender las cosas guiándose sólo por ellos, se corre el riesgo de caer en un error. Este apunte hace notar el que quizá sea el error más grave de la metafísica. Se inicia intentando hablar de lo real y se termina por desaparecerlo. Lejos de mostrar las cosas tal cual son, las palabras nos hacen prescindir de ellas y todas las discusiones pasan al ámbito de la abstracción. No hablamos ya de las cosas, sino de las palabras con que las referimos.

Para discernir cuáles nombres son o no verdaderos, habrá que recurrir a algo ajeno a ellos que nos revele la verdad sobre los seres, "habrá que contentarse con este acuerdo: que no es a partir de los nombres, sino que hay que conocer y buscar los seres en sí mismos más que a partir de los nombres".²⁶ Al final, el *Crátilo* no proporciona conclusiones alentadoras; a pesar de que toda la actividad intelectual platónica se desenvuelve en el plano de las palabras, y más aún, en el diálogo, la conclusión no parece ser otra sino que el lenguaje es truculento y poco confiable. La explicación etimológica que hace Sócrates del nombre del dios Hermes en medio de su defensa al lenguaje como vehículo para llegar a la cosa en sí es un gesto revelador. "Parece que Hermès tiene algo que ver con la palabra al menos en esto, en que al ser «intérprete» (*hermenéa*) y mensajero, así como ladrón, mentiroso y mercader, toda esta actividad gira en torno a la palabra".²⁷ Por otra parte, Pán, hijo de Hermes, hermano de la palabra (o la

²⁵ Hawking, Stephen. *A briefer history of time*. (Chap.3)

²⁶ Platón, *Crátilo*, pp. 458-459.

²⁷ *Ibid.*, 407

palabra misma), manifiesta la «totalidad» y es doble, verdadero y falso. "Su carácter verdadero es suave y divino y habita arriba, entre los dioses, mientras que su carácter falso habita abajo, entre la mayoría de los hombres, y es áspero y trágico".²⁸

1.2.2 El lenguaje como objeto de estudio para la filosofía

Cuando hablamos de lingüística, según el lingüista Jean-Claude Milner, podemos hablar de ella como una ciencia en el mismo sentido que lo hacemos de las ciencias de la naturaleza.²⁹ Una de las primeras condiciones que exige toda ciencia, es la definición concreta de su objeto de estudio; así, para la lingüística, el objeto de análisis no puede ser otro que el lenguaje. Si el objeto de la presente investigación es también el lenguaje, ¿quiere decir que esta tesis puede considerarse un trabajo de lingüística? Si esto se considerase correcto, se cometería un error desde el principio. Los objetos de estudio de la lingüística y de la filosofía son homónimos, pero no podrían ser en modo alguno el mismo.

Para Milner, el objeto de análisis más puro de la lingüística es a lo que denomina *factum gramaticae*, esto es, la gramática. Este es el elemento descriptible primordial para los estudios de la lengua. Como toda ciencia, la lingüística se encarga de conocer las propiedades descriptibles de su objeto; así, entender al lenguaje como elemento de la comunicación y descifrar su lógica interna tiene que ser forzosamente su principal tarea. Por su parte, la filosofía se encarga de lo que para Milner es sólo un presupuesto de la lingüística, el *factum loquendi*, o sea, el puro hecho de que se *habla*. En torno al

²⁸ *Ibid.*, 408.

²⁹ En su ensayo *Filosofía y lingüística*, Giorgio Agamben ofrece un análisis de la *Introduction à une science du langage* de Milner, a partir de la cual establece una relación entre esta ciencia y la filosofía. En: Agamben, Giorgio. *La potencia del pensamiento*. Anagrama: España, 2008, pp. 59-78.

lenguaje, la tarea filosófica no es la de describir sus propiedades, sino dar cuenta de su pura existencia. El habla en la filosofía, “no es un instrumento disponible —podríamos decir recordando a Heidegger—, sino aquel acontecimiento que dispone la más alta posibilidad de ser hombre”.³⁰

Si la lingüística debe presuponer el hecho de que hablamos, para poder comenzar a hablar de la gramática, la filosofía “puede hablar de todo, a condición de que hable de que ella misma habla”.³¹ Al hablar de que se habla, la pretensión de la filosofía no es otra que la de proponer sinsentidos, si recordamos a Wittgenstein. De las cosas podemos decir, de esa parte se encarga la lingüística; pero hay aspectos que no se pueden decir, aunque estos se muestren. En ese sentido, se podría augurar el fracaso de todo argumento filosófico que busque discurrir en torno a la mera existencia del lenguaje. Las cosas y su existencia no necesitan ser explicadas, son por ellas mismas suficientes. La lingüística —como toda ciencia— presupone el mero existir de su objeto y eleva a un primer plano la explicación que hace de éste. Así, la importancia recae en la descripción de la cosa y no en la cosa misma, se explica la realidad haciéndola desaparecer. La idea que se tiene de algo sustituye al objeto y lo aparta de nuestra experiencia sensible, convirtiéndose en argumento metafísico. Una posibilidad para la filosofía es la de independizar el sentido de la palabra, no para explicar o describir al lenguaje, sino para ponerlo a la vista como simple cosa existente. La mera presencia de las cosas no basta a los hombres para verlas en su estado más crudo, el de la sola existencia. “Sólo la experiencia de la existencia pura del lenguaje abre al pensamiento la pura existencia del mundo”.³²

Parece no haber, de acuerdo a los poetas, un lenguaje definitivo para hablar de las cosas. No podemos decirlas como son, pues termina por imponerse la existencia de la cosa misma. Con el lenguaje, al considerarlo como otra de las cosas del mundo, sucede

³⁰ Heidegger, Martin. *Arte y poesía*. FCE: México, 2006, p. 112.

³¹ Alexandre Kojève citado en Agamben, Giorgio. *La potencia del pensamiento*, p. 61. La cita original en francés: qui peut parler de tout, à condition de parler aussi du fait qu'elle en parle.

³² Agamben, Giorgio. *La potencia del pensamiento*, p. 67.

lo mismo: no hay palabra que se imponga a la existencia misma del lenguaje. "Lo esencial es saber ver, sin estar pensando"³³, escribe Pessoa. Ver sin *logos*, ver sin palabra. Que las cosas no tengan significado quiere decir (vaya paradoja) que no hay fundamento ni palabras para decirlas de una vez por todas. ¿Pero las palabras pueden verse sin palabra de por medio? "Que las palabras se traguen sus palabras".³⁴ Al ser llevado al límite, como a menudo ocurre en el arte (y en otras actividades, según se buscará sostener más adelante), el lenguaje puede experimentarse como cosa existente.

Que surja la rosa misma al *nombrarla* en el poema. Pero no en el sentido platónico, no la idea de rosa, sino la experiencia de rosa, de nombrar la rosa. ¿Y qué pasa con aquellas experiencias que sólo pueden vivirse con un lenguaje significativo de por medio? ¿Se puede experimentar el lenguaje significativo fuera de la pura labor intelectual? En su breve escrito sobre Einstein, Alfonso Reyes comenta que para el científico alemán, "la matemática es sólo un lenguaje para expresar investigaciones experimentales. Un día se le explicará sin fórmulas. Un día entrará en el hábito y se hará intuición como las nociones clásicas de espacio y tiempo, o la del sistema copernicano. Estas nociones ya empiezan a rondar nuestra sensibilidad, dice Maeterlinck".³⁵

1.2.3 Una postura ético-estética desde Octavio Paz y Ludwig Wittgenstein

Tal parece que la dificultad para comprender qué es el lenguaje, no es sino una dificultad para entender cómo se relacionan *realidad* y *lenguaje*. Cada concepto está amarrado en uno de los extremos de una cuerda con un nudo bien apretado en el centro. La tajante

³³ Pessoa, Fernando. "Lo que vemos de las cosas son las cosas", en *Pessoa múltiple*. Colombia: FCE, 2016, p. 109.

³⁴ Paz, Octavio. "Las palabras", en *Libertad bajo palabra*. FCE: México, 2012. p. 63.

³⁵ Reyes, Alfonso. *Einstein, notas de lectura*. México: FCE, 2013, p. 22.

afirmación de que el lenguaje no puede ni podrá decir lo real, posiblemente sea irrefutable; aunque colocar ahí el punto final de la discusión podría ser como cortar el lazo y quedarnos con el extremo que corresponde a lo real, dejando así el otro extremo, con todo y nudo, en el cesto de basura. La filosofía anudó la cuerda y luego apretó con todas sus fuerzas ese nudo. Deshacerlo puede resultar más una pretensión ingenua que una labor titánica (pero realizable), aún así, para siquiera poder intentarlo, habría que considerar la idea de que realidad y lenguaje penden del mismo cordón.

En *El mono gramático*, Octavio Paz anuncia una explícita reflexión en torno al lenguaje arrojando una frase enigmática, “La fijeza es siempre momentánea”.³⁶ La sentencia es paradójica, lo que es siempre no puede ser por un momento y lo que es fijo debería permanecer (siempre) así, sin moverse. Es al menos a lo que refiere el habla cotidiana. Si tengo un trabajo fijo, eso posiblemente me ponga feliz, quiere decir que es para siempre, o hasta donde la vida me alcance; si me dicen que la sentencia a un crimen que cometí es para siempre, el castigo será fijo. Esta frase pone en juego la oposición entre el movimiento y la inmovilidad, a la que hemos referido con anterioridad. La exposición de Paz oscila entre poesía y argumento. *La fijeza es siempre momentánea* es una metáfora, en primer lugar, de la oposición entre lo que se mueve y lo que no. Todas las palabras son metáforas; Wittgenstein las llama alegorías o símiles. Si se cambia la expresión figurada por la directa, explica Paz, aparece el contrasentido: “la fijeza es (siempre) movimiento”. Fijeza es metáfora de aquello que no cambia, o sea, al final, lo que no cambia es siempre cambio. Paz corta la cadena —que bien podría ser infinita— comparando *devenir* y *permanencia*: el *devenir* es permanencia.

La frase podría calificar como lo que Wittgenstein llama una expresión ética. En su *Conferencia sobre ética*, Wittgenstein distingue entre dos maneras en las que utilizamos el lenguaje, una de ellas es la que comúnmente utilizamos para describir hechos. “Nuestras palabras, usadas tal como lo hacemos en la ciencia, son recipientes capaces solamente de contener y transmitir significado y sentido, significado y sentido

³⁶ Paz, Octavio. *El mono gramático*. Galaxia Gutenberg: México, 2014, p. 21.

naturales".³⁷ Esta forma de lenguaje sugiere una relación —si se quiere arbitraria— entre lo que decimos y las cosas a las que referimos. Tales sentencias no emiten o no deberían emitir un juicio de valor. Si yo digo que el cielo está nublado y casi no entra luz por la ventana, el hecho descrito no es más o menos valioso que si dijera que el cielo está despejado y hay mucha luz. Así, el lenguaje describe los acontecimientos y la relación entre los objetos. Podríamos hablar de un lenguaje que aspira a la objetividad, a describir las cosas como son, a mantenerlas inmóviles.

Ante ese lenguaje, existe otro acaso más reacio a ser explicado. Son la clase de expresiones a las que Wittgenstein denomina éticas. Dichas formulaciones, a diferencia de la palabra descriptiva, expresan un valor ético o absoluto. Esta afirmación puede sonar contradictoria si consideramos el hecho de que, según se ha dicho, la descripción de un hecho implica un juicio de valor neutro o, en todo caso, relativo; mientras que el dicho ético expresa un juicio de valor absoluto. ¿No hemos dicho que la forma lógica del lenguaje apela a una supuesta inmovilidad de lo real? ¿Cómo algo, dentro de sus límites, podría entenderse entonces de otro modo que no sea absoluto? Aquí valdría aclarar en principio que el pensamiento de Wittgenstein no comprende un esquema piramidal donde un hecho está por encima de otro; asimismo, hay que decir que cuando habla de un valor absoluto o ético, Wittgenstein refiere a una experiencia singular. Posiblemente es por eso que al inicio de su conferencia explique que la ética incluye la parte más genuina de lo que generalmente se denomina estética. Incluso en su *Tractatus*, en la sentencia 6.421, menciona que "ética y estética son una y la misma cosa". Así pues, esta experiencia, la experiencia por excelencia, se percibe como absoluta porque parece no hablar de lo *natural*, esto es, de *mi mundo*, sino de algo *sobrenatural*. En ellas se busca "ir más allá del mundo, lo cual es lo mismo que ir más allá del lenguaje significativo"³⁸, o sea, son un intento por decir aquello de *lo que no se puede hablar*.

³⁷ Wittgenstein, Ludwig. *Conferencia sobre ética*. Paidós: España, 2006, p. 37.

³⁸ *Ibid.*, p. 43.

"Ciertas realidades —dice Octavio Paz— no se pueden enunciar pero, cito de memoria, «son aquello que se muestra en el lenguaje sin que el lenguaje lo enuncie»".³⁹ La cita parece wittgensteiniana. Continúa más adelante, "aquello que se dice en el lenguaje sin que el lenguaje lo diga, es decir (¿es decir?): aquello que realmente se dice (...) es aquello que el lenguaje calla". Lo que sostengo es que ambos pensadores refieren a ideas aproximadas. Si la intención de Wittgenstein hablando de ética es, como él lo dice, arremeter contra los límites del lenguaje, lo que Paz busca en la expresión poética es *desandar* el camino que la expresión figurada ha andado.

Tal vez haya que retroceder un poco: según Wittgenstein, la mejor manera de describir esa experiencia de la que habla es decir que cuando la tiene, *se asombra de la existencia del mundo*.⁴⁰ Es un asombro ante las cosas sea cual sea su apariencia. La cosa que asombra no lo hace porque sea particularmente distinta a todas las demás; aquella montaña no me asombra porque sea más grande a las otras que he visto, tampoco porque tenga más árboles o porque esté cubierta de nieve: me asombra sea cual sea su apariencia. Dicha experiencia desaparece el *hecho*, es decir, su descripción, y las cosas aparecen como milagros. "Voy a describir la experiencia de asombro ante la existencia del mundo diciendo: es la experiencia de ver el mundo como un milagro".⁴¹ Mirar las cosas como milagro es, según establezco la relación con Paz, mirarlas *no dichas*.⁴² El valor absoluto no es un fenómeno universal, es algo que se experimenta. Lo *no dicho* aparece inmóvil por un momento, los objetos poéticos "están fijos, no allá: aquí, en mi mente, fijos por un instante. La fijeza siempre es momentánea."⁴³

Pero no debemos de caer en la tentación de decir que lo *no dicho* es aquello que todavía no tiene nombre. El árbol —sólo por usar el ejemplo que el propio Paz usa—, aún siendo árbol en el mundo, puede ser visto en su realidad más brutal, puede ser visto sin

³⁹ Paz, Octavio. *El mono gramático*, p. 22.

⁴⁰ Wittgenstein, Ludwig. *Conferencia sobre ética*, p. 38.

⁴¹ *Ibid.*, p. 42.

⁴² Cf. Paz, Octavio. *El mono gramático*. Capítulo 9.

⁴³ Paz, Octavio. *El mono gramático*, p. 24.

nombre, ¿el árbol? En *El arco y la lira*, Paz lo expresa con lucidez: "todos los días cruzamos la misma calle o el mismo jardín; todas las tardes nuestros ojos tropiezan con el mismo muro rojizo, hecho de ladrillo y tiempo urbano. De pronto, un día cualquiera, la calle da a otro mundo, el jardín acaba de nacer, el muro fatigado se llena de signos. Nunca los habíamos visto y ahora nos asombra que sean así: tanto y tan abrumadoramente reales. Su misma compacta realidad nos hace dudar: ¿son así las cosas o son de otro modo?"⁴⁴. Aún sin nombre, las cosas se llenan de signos. Arremeter contra los límites del mundo o desandar el camino de la expresión figurada no supone una eliminación del lenguaje. Los hombres no habitan fuera de la isla de los nombres.

Viene a mi mente un ejemplo, sacado de la ficción, que podría ilustrar aproximadamente una situación en la que nos encontráramos ante lo literalmente no dicho, ante lo literalmente no nombrado. Tras un largo debate para determinar quién sería la persona correcta para hacer un viaje espacial que supuestamente pondría en contacto a la humanidad con alguna otra raza inteligente que habitaba el universo, la doctora Ellie fue elegida. Sentada en una nave construida a partir de los planos provistos por seres más inteligentes que los hombres, Ellie comienza su viaje describiendo todo lo que va apareciendo ante sus ojos. Al parecer la jornada es aterradora. Casi al final del viaje, cuando la nave se detiene, la doctora ve lo literalmente *sin nombre*. Algo para lo que no existían palabras:

Some

Celestial event

No... no words

No words... to describe it.

Poetry!

They should have sent... a poet.

It's so beautiful! Beautiful... so beautiful

⁴⁴ Paz, Octavio. *El arco y la lira*. FCE: México, 2006, p. 133.

I had no idea.⁴⁵

Ante lo sin nombre, palabras. Ante la imposibilidad de describir, la exigencia de un poeta, cuya materia prima es el lenguaje. Mientras las cosas “hablan” en su lenguaje de cosas, la única posibilidad del hombre es hablar, en su lenguaje de humano, los signos. Desde luego, acabo de usar la palabra lenguaje como metáfora. Sólo los hombres tienen lenguaje. Aún cuando podemos sostener de una manera muy burda que el ladrido es al perro lo que el lenguaje al hombre, no quiere decir que lenguaje y ladrido sean la misma cosa. Esta comparación refiere a que tanto ladrido como palabra son modos en que seres particulares se manifiestan. Utilicé lenguaje como metáfora de existir de un modo singular.

Refiriendo a Marshall Urban, Paz explica que si bien en algunos gritos animales hay indicios de indicación, “en ningún caso se ha comprobado la existencia de la función simbólica o representativa”⁴⁶ que es la médula de la expresión lingüística. En su artículo de 2003, “Could humans without language be apes?”⁴⁷, Jacques Vauclair expone un interesante argumento que diferencia el lenguaje humano de la comunicación animal. El psicólogo explica que el lenguaje humano tiene modalidades específicas que la comunicación animal no posee. Estas modalidades podrían reducirse a dos: una función declarativa y otra imperativa. De acuerdo a Vauclair, la principal diferencia entre primates humanos y no humanos, es el predominio de la función imperativa para los segundos y el predominio de la función declarativa para los primeros. “La comunicación en los simios tiene esencialmente una función imperativa (esto parece ser una regla para todas las especies animales, y esta modalidad es suficiente para satisfacer todos los requerimientos

⁴⁵ Contact. Dirección: Robert Zemeckis; Guión: James V. Hart y Michael Goldenberg; Producción: Steve Starkey y Lynda Rosen Obst. Warner Bros: Estados Unidos, 1997.

⁴⁶ Paz, Octavio. *El arco y la lira*, pp. 32-33.

⁴⁷ In J. Valsiner (Series Ed.) & A. Toomela (Vol. Ed.) (2003). *Cultural guidance in the development of the human mind*: Vol. 7. Advances in Child Development within Culturally Structured Environments (pp. 9-26). Greenwich, CT: Ablex Publishing Corporation.

biológicos [...]”⁴⁸; no obstante, no podríamos asegurar que la expresión imperativa del animal se limite a cubrir necesidades biológicas.

El perro ladando cuando alguien llama a la puerta es un ejemplo de esto. Aún cuando has reaccionado al ladrido, muchas veces el perro no deja de hacerlo. El ladrido no es hacia ti (para avisarte), es hacia el que llama a la puerta (para que se aleje). Vauclair utiliza el ejemplo de un gato: cuando este maúlla cerca de la ventana, podría considerarse como un “quiero salir”, aunque difícilmente el gato utilizaría este gesto o alguno similar para evocar algo como “ven a ver esto que encontré afuera”. En contraste, el lenguaje humano utiliza predominantemente la función declarativa, a través de la cual se muestra interés en algo que hemos visto o hacia nuestro interlocutor, se emite algún juicio o alguna otra forma de interacción que no implique una demanda.

La cuestión de caracterizar al lenguaje humano frente a la comunicación animal no es tan importante como la de decir que la actividad simbólica es inseparable al hombre y a su presencia en la realidad. Es momento para reiterar, no obstante, que el lenguaje no puede en modo alguno hablar de una realidad ajena a lo humano. El lenguaje, fiel a su naturaleza, no cesa de decir. Al decir, inventa “realidades”, crea el mundo. La palabra es honesta, está hinchada de su propia realidad; su fracaso no está en el decir, sino en la creencia de que pueda decir algo que esté más allá de él y de lo humano: “la realidad más allá de los nombres no es habitable y la realidad de los nombres es un perpetuo desmoronamiento”.⁴⁹ La expresión poética —así como la expresión ética de Wittgenstein y otras que serán examinadas más adelante—también aterra porque nos desengaña, nos muestra que existe otra cosa, pero que estamos limitados a esta.

⁴⁸ *Ibid.* Nota: en el texto original, el fragmento citado aparece en la siguiente manera: communication in the apes has essentially an imperative function (this appears to be the rule for all animal species, and this mode is sufficient to fulfill the biological requirements).

⁴⁹ Paz, Octavio. *El mono gramático*, p. 45.

1.3 Un primer acercamiento al asunto de la técnica

Realizar un análisis del pensamiento moderno, al menos desde nuestro contexto, implica casi en automático asumir una actitud crítica ante el asunto de la técnica. Esta desconfianza —ya institucionalizada— en la técnica está hermanada con la desconfianza a la palabra y, aún en sus manifestaciones contemporáneas, tiene en la piel la marca del pensamiento dualista. “Se ha distinguido (tanto en filosofía como en el pensamiento cotidiano) entre dos tipos de seres: aquellos que forman parte de la naturaleza, y los que han sido creados por el hombre.”⁵⁰ Ya los griegos diferenciaban entre las obras de la naturaleza y lo que es hecho con arte, con técnica. Esta división es inherente a la tradición filosófica occidental y responde a la misma convicción que separa incisivamente las palabras de lo real y el alma del cuerpo. La técnica, así como el lenguaje y aquel que los ostenta, conforman una excepción respecto de todas las cosas existentes, la realidad se fractura en dos.⁵¹

Federico Riu explica que las interpretaciones filosóficas respecto al problema de la técnica pueden agruparse bajo tres perspectivas:

En primer lugar encontramos exposiciones empíricas y pragmáticas interesadas en la consideración de un conjunto de problemas ligados a los ideales de progreso y bienestar material de la especie (problemas de la energía, de la alimentación, de la población). En segundo lugar existen otras visiones, de filiación marxista, que interpretan el fenómeno de la tecnología a partir de una crítica a la estructura económica y social del capitalismo, de la vinculación y supeditación de la praxis científica a los intereses dominantes de la producción para el mercado. Por último coexisten visiones, de estilo humanístico, que insisten, con tintes sombríos, en los

⁵⁰ Tatarkiewicz, Wladislaw. *Historia de 6 ideas*. Tecnos: España, 2001, p. 30.

⁵¹ Vid. Supra. 1.1.1 La tesis de la excepción humana.

peligros y las fatales consecuencias que el descomunal y ya casi incontrolable desarrollo tecnológico va a provocar en la esencia espiritual e histórica del hombre.⁵²

Si hablar de técnica es hablar sobre todo de los hombres, la idea de Jean-Marie Schaeffer de que una teoría de lo humano debe sobrevivir a la lectura de los propios humanos —es decir, que no tiene como propósito modificar sus formas de vida— puede aplicarse al discurso filosófico. Discursos como los que se han mencionado despiertan sospecha porque descansan sobre la idea de un *deber ser* distinto de lo que es. No es tarea de la filosofía arreglar la realidad a través de su discurso y menos aún tomando como referencia una concepción idealizada de las cosas. La realidad, haya humanos o no, no necesita ser arreglada puesto que en ella no hay criterios de bueno o malo, de lo que debe ser y lo que no. Es así que dichas perspectivas podrían ser válidas únicamente desde ámbitos como la política o ramas muy específicas de la filosofía como la moral⁵³, pero no desde la filosofía en general.

Así, la tarea de la filosofía no consistiría en decir lo que debe ser la realidad, sino en proponer maneras —no universales— para observar y dialogar en torno a las cosas. Desde esta perspectiva es necesario que, en su calidad de cosas, todo lo existente —incluido lo humano— tenga exactamente el mismo valor, es decir, ninguno. Así, si hemos procurado introducir a un análisis del lenguaje como mera cosa existente, es posible estimar que, bajo criterios similares, un análisis de la técnica en el mismo sentido sea plausible y pertinente.

En un artículo reciente, Mark Coeckelbergh y Michael Funk, profesores de la Universidad de Viena, han realizado una comparación entre el uso de tecnología (*technology use*) y el uso de lenguaje a partir de algunos de los trabajos de

⁵² Riu, Federico. *Ensayos sobre la técnica en Ortega, Heidegger, García Bacca, Mayz*. Barcelona: 2010, Anthropos, pp. 1-2.

⁵³ Hay que señalar que la moral, en sus alcances filosóficos, también podría limitarse a exponer criterios bajo situaciones específicas y no universales. Así, podría hablarse de las morales y no de una sola moral.

Wittgenstein.⁵⁴ La idea de establecer una relación entre lenguaje y tecnología, entendida esta como uso de herramientas (*tool use*) y como técnica (*technique*), se defiende bajo el argumento de que el lenguaje en uso es siempre una práctica tecnológica que se sostiene en las habilidades y en el cuerpo del propio hablante, además, se apela a las propias analogías que establece Wittgenstein entre palabra y herramienta. Para Wittgenstein la analogía entre palabra y herramienta resulta esclarecedora. Si el lenguaje en uso es la puesta en juego de las palabras, la técnica podría asemejarse al lenguaje en el sentido de que también pone en juego una suerte de herramientas. A pesar de que su investigación está encaminada hacia la elaboración de un marco de trabajo que concierne a la filosofía de la tecnología, la relación que establecen Coeckelbergh y Funk entre lenguaje y tecnología, nos proporciona una primera posibilidad de pensar el asunto no sólo en general, sino desde un acercamiento directo con el pensamiento wittgensteiniano.

Es entendible, dada la intención de los autores, la necesidad de incluir los conceptos de éxito o acierto (*success*) y significado (*meaning*) como componentes fundamentales tanto de la actividad lingüística como de la técnica⁵⁵; sin embargo, tal como lo piensa Wittgenstein en su conferencia sobre ética, algunas formas de hablar (las expresiones éticas), no tienen como propósito la elaboración de un discurso correcto desde el punto de vista de la lógica o la gramática, más aún, es el sinsentido su propia virtud. "Veo ahora —dice Wittgenstein— que estas expresiones carentes de sentido no carecían de sentido por no haber hallado aún las expresiones correctas, sino que era su falta de sentido lo que constituía su mismísima esencia".⁵⁶ Si dichas expresiones son un intento por arremeter contra los límites del lenguaje, podríamos en principio pensar la posibilidad de que exista un límite del mundo no sólo como límite del lenguaje, sino

⁵⁴ Cf. Coeckelbergh, Marc y Funk, Michael. Wittgenstein as a philosopher of technology: tool use, form of life, technique, and a transcendental argument

⁵⁵ Los autores utilizan la palabra *performance*, que hemos traducido como *actividad*, sea lingüística o técnica, para referir a un acto exitoso y con significado. "performance, understood as meaningful and successful practice—whether linguistic or technological." P. 6.

⁵⁶ Wittgenstein Ludwig. Conferencia sobre ética, p. 43.

como *límite de la técnica* y, en consecuencia, la posibilidad de una expresión técnica ética y, según se ha expuesto en el apartado anterior, poética.

1.3.1 La técnica, el más peligroso de todos los bienes

En su ensayo sobre la esencia de la poesía, Heidegger refiere a una frase que Hölderlin escribió en una carta para su madre, la poesía es "la más inocente de todas las ocupaciones".⁵⁷ Luego nos explica que "la poesía se muestra en la forma modesta del juego".⁵⁸ La poesía no es peligrosa, es inofensiva porque son sólo palabras. ¿Será que fácilmente se las lleva el viento? El juego de palabras no es serio, como sí lo son las acciones. Heidegger quiere decir que aparentemente las palabras no tienen un impacto material sobre el mundo, no lo modifican, no se enfrentan a él. No es lo mismo con la técnica. Octavio Paz afirma que "la técnica es una realidad tan poderosamente real —visible, palpable, audible, ubicua— que la verdadera realidad ha dejado de ser natural: la industria es nuestro paisaje, nuestro cielo y nuestro infierno".⁵⁹ Claramente, cuando Paz habla de que el lenguaje, las frases, las meras combinaciones de signos, no son menos reales que las cosas de las que hablan, se refiere a una realidad muy distinta.⁶⁰ Cuando habla de la realidad de la técnica, se refiere a una realidad decadente, de segundo orden, acaso impura. Aunque Paz menciona que construcciones como los templos mayas, las catedrales medievales y otros, no caben en su definición de técnica; estos eran lugares privilegiados para ver el mundo, sagrados de alguna manera. Aún así, del mismo

⁵⁷ Heidegger, Martin. *Arte y poesía*, p. 108

⁵⁸ Ibidem.

⁵⁹ Paz, Octavio. *El arco y la lira*, p. 261.

⁶⁰ Paz, Octavio. *El mono gramático*, p. 46. Esta idea debe entenderse desde el marco de la expresión ética y poética, no desde los dominios del lenguaje lógico. Vid. Sup. 1.3.3 Una postura ético-estética desde Octavio Paz y Ludwig Wittgenstein.

modo que el poema no deja de ser lenguaje, los antiguos templos no dejan de ser obras tecnológicas; asimismo, en todas las manifestaciones artísticas hay técnica. Aquí surge una pregunta clave: si podemos hablar de un lenguaje ético y poético, ¿nos sería lícito considerar la existencia de una técnica ética o poética?

Después de decir que la poesía era la más inocente de todas las ocupaciones, Heidegger aparentemente recula citando nuevamente a Hölderlin y dice que "se le ha dado al hombre el más peligroso de todos los bienes, el lenguaje".⁶¹ El lenguaje se vuelve peligroso tan pronto como la ilusión parece convertirse en realidad, cuando estimamos que podemos decir lo real con nuestro discurso. Ese es el reiterado peligro del lenguaje. Con la técnica pasa lo mismo. Parece que los objetos técnicos tienden a desplazar a los naturales, que el artificio desplaza a la naturaleza. "La técnica se interpone entre nosotros y el mundo, cierra toda perspectiva a la mirada".⁶² Para mí es evidente que aquí hay otra incógnita. Si atendemos a la perspectiva de *mundo* que ofrece Wittgenstein en su *Tractatus*, sólo podemos decir que hay mundo ahí donde hay lenguaje, así pues, en nuestro afán por comparar técnica y lenguaje, nos vemos obligados a decir que sólo ahí donde hay técnica hay mundo. Con la técnica parece no haber medias tintas, o se le idolatra como emblema del progreso o se le detesta como imagen pura de la decadencia de nuestra especie. ¿Existe otra posibilidad de pensarla?

Paz también nos dice que la técnica (y desde luego habla de la ciencia) puede calcular, prever ciertos cambios. Construye, predice y produce futuro. Aún así, le es imposible contestar una de las preguntas más importantes que puede plantearse el hombre, "el por qué y para qué de los cambios".⁶³ Es necesario para mí una modificación de esta perspectiva, voltear a ver a la técnica (y ahora también al discurso lógico) con otros ojos, ¿qué posibilidades nos da el pensar a la técnica y al lenguaje, aún fuera de los dominios del arte, desde la perspectiva de la ética (wittgensteiniana)? Es decir ¿podemos

⁶¹ Heidegger, Martin. *Arte y poesía*, p. 109.

⁶² Paz, Octavio. *El arco y la lira*, p. 262.

⁶³ *Ibid.*, p. 264.

dejar de buscar respuestas en, por ejemplo, las ciencias, y observarlas por lo que son? Meras técnicas, meros lenguajes; no más y no menos. Hay que estimar las consecuencias que trae a nuestro pensamiento tan sólo limitarnos a hacer preguntas como la que Wittgenstein hizo en una de sus cartas a Russell: “¿No es extraordinario qué ciencia enorme en infinitamente extraña es la lógica?”⁶⁴

Por ahora basta con hacer patentes algunas de las preguntas centrales de este trabajo, pero la labor fundamental será precisamente la de —en compañía de los pensadores a los que hemos referido— encontrar un discurso que logre una modulación ética de la perspectiva que tenemos tanto de la técnica como del lenguaje, pero no sólo en los terrenos de la poesía y el arte en general, espacios donde esta reflexión parece estar un poco más explorada, sino en otros ámbitos concernientes más bien las esferas de un logos técnico y el pensamiento lógico. Este intento no busca en modo alguno —y es mejor hacerlo explícito de una vez— salir en defensa de las disciplinas científicas; la intención es, ante todo, voltear a ver las posibilidades que la diversidad de formas en que producimos lenguaje y técnica, sin aspirar siquiera a organizarlas jerárquicamente bajo criterio alguno, nos dan para seguir pensando.

⁶⁴ Wittgenstein, Ludwig. *Cartas a Russell, Keynes y Moore*. Taurus: España, 1979, p. 49.

2 Wittgenstein

Siempre que se ha de hablar de alguna persona, se corre el riesgo de convertirlo en nada más que un personaje. Si se ha de desconfiar de lo que en palabras podamos decir de las cosas, en igual medida podemos tener reservas con respecto a lo que bien o mal se diga de algún sujeto en particular. El problema de las biografías es que muchas veces le restan complejidad a sus protagonistas estereotipándolos, relatando hechos a medias o simplemente omitiendo —sabiéndolo o no— acontecimientos que otros podrían considerar relevantes. Aún con estas reservas, no podemos pasar por alto el impacto que la vida de un pensador tiene sobre su propia obra, o lo que es más, negar que su pensamiento es una de las formas en que su propia existencia se manifiesta.

Así, sin ánimos de convertir el presente texto en una estricta biografía, es importante reconocer los trabajos del filósofo vienes a partir de su propio contexto, de esta manera, podremos observar más fácilmente sus intereses y cuestionamientos. Sólo a eso nos limitaremos. A este respecto es importante agregar una cosa más: si bien no ha de entenderse al pensador a partir de datos que fácilmente pueden convertirse en etiquetas —ser vienes, parte de una familia rica y judía, homosexual, por mencionar algunos en el caso de Wittgenstein— tampoco se puede separar por completo al filósofo de la persona. Asumir un pensamiento y traicionarlo a la primera oportunidad en la vida práctica también implica sostener las tesis del dualismo. En torno a este capítulo, los principales esfuerzos no están enfocados en relatar la vida de Wittgenstein, sino en ofrecer una lectura de sus trabajos haciendo hincapié en las ideas que han de ser discutidas en un capítulo posterior. Se analizarán principalmente sus dos trabajos más importantes que son el *Tractatus Logico-Philosophicus* y las *Investigaciones filosóficas*; no obstante, también serán consultados algunos otros documentos que complementan sus obras capitales tales como su *Conferencia sobre ética*, sus *Diarios* e incluso parte de su correspondencia publicada.

2.1 Antes del *Tractatus*

Ludwig Wittgenstein nació el 26 de abril de 1889 en Viena, Austria. Seguido de su fecha de su nacimiento, el primer dato que nos arrojan las biografías acerca del célebre filósofo es que fue el último hijo de una de las familias más ricas de Viena. Dicho dato es relevante en la medida que se considere que, en consecuencia, Wittgenstein creció rodeado de una nutrida actividad cultural, misma que modeló algunos de los cuestionamientos que le hicieron aproximarse a la filosofía y el modo en el que buscaría resolverlos. La casa de los Wittgenstein constantemente se convertía en un punto de reunión para personalidades de la época, gracias en gran medida a las inclinaciones de la madre de Ludwig, Leopoldine. Algunas de las figuras que asistían con frecuencia fueron músicos de renombre como Gustave Mahler, Bruno Walter, Johannes Brahms y Josef Labor. La lista es larga si se trata de nombrar a los artistas —no sólo pertenecientes al ámbito de la música— que guardaron alguna relación con su familia. Su padre, Karl, cuyas actividades personales estaban dirigidas más bien al ámbito de los negocios y la industria de los metales, era llamado “ministro de Bellas Artes” por Gustave Klimt por haber financiado el edificio de Secession, donde se exponía la obra del propio Klimt, Schiele y Kokoschka.⁶⁵

Con todo, a pesar de tener prodigioso talento, los hijos de Karl y Leopoldine nunca fueron motivados a profundizar en estudios relativos a las artes. Con la intención de seguir incrementando el legado económico de la familia, sobre todo los hombres, fueron encaminados a una educación técnica y comercial. Al igual que sus hermanos, Wittgenstein recibió su primera educación en casa con profesores particulares, fue hasta 1904 que comenzó sus estudios de ingeniería en la *Realschule Linz*. A este respecto, Allan Janik y Stephen Toulmin hacen notar que las escuelas de ingeniería en los países europeos, sobre todo los de lengua alemana, tenían un carácter distinto al de las escuelas británicas y estadounidenses. “El objetivo primordial que un joven con la posición de

⁶⁵ Monk, Ray. *Ludwig Wittgenstein*. Barcelona: Anagrama, 1994, p. 26.

Ludwig Wittgenstein tenía que proponerse era un adecuado conocimiento de matemáticas, especialmente en su aplicación a la física".⁶⁶ Su formación profesional era más la de un científico que la de un filósofo.

Antes de la aparición del *Tractatus*, las discusiones intelectuales en Viena y sus cercanías ya dejaban ver una marcada preocupación por los asuntos del lenguaje y sus límites. Fue la crítica del lenguaje de Fritz Mauthner el primer intento por ofrecer una solución a este problema desde el ámbito de la filosofía. Si bien trazar una línea temporal exacta que nos indique punto por punto los acontecimientos que dieron origen al pensamiento wittgensteiniano puede ser como mínimo complicado, resulta obligado al menos mencionar el caso de Mauthner, ya que el propio Wittgenstein lo refiere directamente para refutarlo. Una de las preocupaciones más grandes de Mauthner, y seguramente uno de los puntos más importantes en la agenda de todo aquel que procure una crítica no sólo al lenguaje, sino al pensamiento moderno, "era la tendencia que tiene la gente ordinaria a atribuir realidad a los términos abstractos y generales".⁶⁷ El problema ya ha sido anunciado en el primer capítulo: la realidad y lo que decimos en el lenguaje que es la realidad, no son la misma cosa. Como él mismo lo dice, la investigación de sus *Contribuciones a una crítica del lenguaje* (1901) "está consagrada a la pregunta de si el lenguaje humano es un instrumento útil para el conocimiento del mundo"⁶⁸, es decir, a responder la pregunta de si podemos aprehender la realidad con las palabras. La *utilidad vulgar* del lenguaje, como él la llama, no está puesta en duda, ciertamente el lenguaje nos sirve para hacer cosas, ¿pero el conocimiento de los conceptos nos aproxima a la realidad?

Para Mauthner, las palabras no contienen el todo. Y quizás decirlo así resulte abusivo, pues *el todo* es también una abstracción. Eso son las palabras, abstracciones. "Las palabras son dioses, no más"⁶⁹, y tanto filosofía como ciencia ostentan sus propias

⁶⁶ Janik, Allan y Toulmin, Stephen. *La Viena de Wittgenstein*. España: Taurus, 1974, p. 220.

⁶⁷ *Ibid*, p. 154.

⁶⁸ Mauthner, Fritz. *Contribuciones a una crítica del lenguaje*. Herder: España, 2001, p. 90.

⁶⁹ *Ibid*, p. 170.

divinidades. En consecuencia, el lenguaje no es lo mismo que las cosas, es la explicación de las cosas; es decir, un sostén metafísico. Que la lógica pueda acercarnos al conocimiento de lo real no es otra cosa que superstición. Su postura es entonces la de un escepticismo total que, si no ha de dejar bien parado al lenguaje científico o al filosófico, mucho menos al religioso o al habla cotidiana. El conocimiento es declarado como un imposible. Entonces, a la luz de estas ideas, podríamos vernos en la tentación de decir que las intenciones de un joven ingeniero con formación científica vuelto en filósofo de abonar a la idea de los límites del lenguaje —que desde luego es el caso de Wittgenstein— podrían interpretarse como una especie de caída en cuenta, una clase de revelación. Pero hemos dicho ya que Mauthner es importante sólo en la medida que ha de ser refutado en el *Tractatus*.

2.2 Tractatus Logico-Philosophicus

2.2.1 Sobre el enfoque de lectura

Allan Janik y Stephen Toulmin señalan que hay dos maneras de leer el *Tractatus*, mismas que arrojan conclusiones diametralmente opuestas. La primera es asumir que el texto es un ejercicio de lógica. Leerlo así resulta una posibilidad plausible y es de hecho lo que sucedió con los lectores de su época. Desde esta perspectiva, tendríamos que entender sus aportaciones como una continuación de los trabajos de Gottlob Frege y Bertrand Russell, a los que el propio Wittgenstein ofrece sus agradecimientos en el prólogo que escribió para su publicación. Esta primera opción nos exige pensar el *Tractatus* como un escrito que responde a las necesidades del gremio académico que le rodeaba cuando fue llevado a la imprenta. Sin embargo, dicho documento también puede ser interpretado como un texto sobre ética.

Como puede intuirse, la presente lectura se inclina por la segunda posibilidad, o mejor dicho, se observa en el *Tractatus* un tratado sobre lógica pero de consecuencias — e intenciones — éticas. Desde luego resultaría injusto, de buenas a primeras, ofrecer argumentos del tipo *lo que Wittgenstein quiso decir*, como si uno ostentara la maquinaria necesaria para cifrar un mensaje que, por lo demás, a lo primero que aspiraba era a la claridad. Sus proposiciones son claras, la ambigüedad acaso podría encontrarse en las conclusiones que de ellas podamos sacar. Pero la naturaleza de sus afirmaciones es entendible, Wittgenstein ofrece descripciones del lenguaje y sus herramientas son de orden lógico. Si se lee aislado, el *Tractatus* sí puede considerarse como un libro de lógica; pero si se lee a la luz de otros de sus textos o de los testimonios de gente cercana a él, se convierte en un libro de ética. El *Tractatus* es perfectamente claro respecto a lo que en él se escribe, pero todo lo demás, a pesar de ser lo verdaderamente importante, es callado.

En una carta a Ludwig von Ficker, Wittgenstein escribe que “*el punto central del libro es ético (...)* Mi trabajo consta de dos partes: la expuesta en él más todo lo que no he escrito. Y es esa segunda parte precisamente *lo que es lo importante*”.⁷⁰ Su texto representa en sí mismo lo que al fin y al cabo quería decir, pero no lo dice. Podría incluso considerarse la escritura de ese libro, tal como se hizo, la acción de un artista. Con sus escritos buscaba mostrar, no decir, y es justo la virtud que tiene el lenguaje poético-ético por aparte del lógico. “No hay proposiciones éticas, hay comportamiento ético”⁷¹, aunque como veremos más adelante, las expresiones lingüísticas son ante todo acciones, ¿de qué tipo?

⁷⁰ Wittgenstein citado en: Janik, Allan y Toulmin, Stephen. *Op. Cit.*, p. 243.

⁷¹ Engelmann, Paul. *Cartas, encuentros, recuerdos*. España: Pre-textos, 2009, p. 159.

2.2.2 Lo que sí se puede decir

Mauthner desenmascara, *inflexible* e *indiferente*, el aspecto más turbio del lenguaje. Sostiene hasta el cansancio la irrealidad de *lo que dice el lenguaje*. La antigua aspiración de que conocimiento y realidad sean la misma cosa se ve truncada en la medida que el lenguaje (el conocimiento) es un producto social. Todas las verdades, incluidas las científicas, "sólo pueden ser antropomorfas, convencionales y tradicionales".⁷² De manera tajante: es imposible que el conocimiento sea una realidad. Hoy en día, tal argumento goza de cierta popularidad sobre todo entre los detractores del pensamiento científico. Sin embargo, a mí me parece una urgencia que, en el ámbito de la filosofía, se dé un paso hacia la distinción entre el ruin positivismo y otras formas de concebir a la ciencia. En principio creemos que Mauthner tiene razón al decir que todo conocimiento es antropomorfo, pero eso no quiere decir que no tenga un impacto real en los hombres.

Esta fue una de las tareas a resolver en el *Tractatus*. En la traducción de Alejandro Tomasini, la proposición 4.0031 aparece así: "toda filosofía es «crítica del lenguaje» (si bien no en el sentido de Mauthners). El mérito de Russell es que él mostró que la forma lógica superficial no tiene por qué ser su forma real".⁷³ En Mauthner gobierna la idea de que el lenguaje es lo mismo que el pensamiento y el conocimiento. Así, en la medida que las palabras son convenciones, el conocimiento es una *fable convenue*. Que la forma de nuestro lenguaje sea distinta a la forma de la realidad sólo demuestra para él la imposibilidad del conocimiento. Sin embargo, desde la perspectiva de Wittgenstein, que

⁷² Mauthner, Fritz. *Op. Cit.*, p. 57.

⁷³ Los aspectos finos de interpretación del *Tractatus* exigen un trabajo comparativo entre las distintas traducciones que tenemos disponibles en español. En la traducción de Isidoro Reguera, la palabra *sprachkritik* aparece como *crítica lingüística*, mientras que en la de Tomasini se traduce como *crítica del lenguaje*.

el lenguaje diga algo que se pueda considerar verdadero no significa en absoluto que eso dicho sea lo real.

Las proposiciones son una posibilidad de darle forma lógica a los hechos, pero no son su forma en sí. "Una proposición es un retrato de la realidad. Una proposición es un modelo de la realidad tal como la pensamos".⁷⁴ El lenguaje produce retratos, modelos. En la traducción de Isidoro Reguera, esta misma sentencia aparece de la siguiente manera, "la proposición es una figura de la realidad. La proposición es un modelo de la realidad tal como nosotros la pensamos". El uso indiscriminado de estas tres palabras es problemático (retrato, figura y modelo). En el texto alemán aparecen los términos *bild* y *modell*. Es importante tomar en cuenta que, para Wittgenstein, estas dos palabras refieren a lo mismo. La sentencia 2.182 se escribió originalmente de la siguiente manera, *jedes Bild ist auch ein logisches*. Observemos tres de las versiones más difundidas en castellano: *cualquier figura es también figura lógica* (Isidoro Reguera); *todo retrato es también un retrato lógico* (Alejandro Tomasini); *todo modelo es al mismo tiempo un modelo lógico* (Enrique Tierno). Aunque al tiempo de traducirlas, las tres palabras se presenten como posibilidad, es la tercera la que deja ver de manera más clara en nuestro idioma la idea a la que Wittgenstein se refiere. Para Wittgenstein, las proposiciones lógicas son modelos en el mismo sentido que lo son los modelos matemáticos de Heinrich Hertz. Los modelos matemáticos de los fenómenos no son, en modo alguno, los fenómenos mismos, son formas de presentarlos en nuestro lenguaje y en nuestro pensamiento. El análisis matemático de los fenómenos arroja estructuras que son coherentes desde adentro y que no son arbitrarias, *se ocupan de sí mismas*. Esos modelos tienen la forma de un sistema restringido bajo los propios criterios de la lógica, no la forma de una realidad bruta.

El observador delimita un objeto para luego intentar describirlo. A ese objeto se le llama sistema y puede ser cualquier cosa propensa a describirse en algún lenguaje, por ejemplo, el interior de un recipiente como una botella, una agrupación de estrellas o un

⁷⁴ TLP, §4.01.

automóvil en movimiento; el modelo son el conjunto de proposiciones con las que describo el sistema. Se llegaría a pensar que sistemas y modelos son, en términos tractarianos, hechos; el mundo es la totalidad de los hechos, es decir de los sistemas, de los modelos. No hay que perder de vista que, en la medida que modelo y sistema se corresponden, el sistema también puede ser considerado modelo y viceversa.⁷⁵ Si las proposiciones son —solamente— figuras de la realidad, G.E.M. Anscombe pregunta en uno de sus ensayos, “¿no es acaso la realidad figura de una proposición posible tanto como la proposición lo es de la realidad?”⁷⁶ La respuesta, según se ha dicho, es afirmativa.

Ante esto, más temprano que tarde llegará la objeción, ¿cómo es posible siquiera nos atrevamos a insinuar que la realidad es un modelo de nuestro lenguaje? Como siempre, los matices se convierten en revelaciones. El problema ante este asunto es que Wittgenstein, y quienes lo explican, suelen usar las palabras mundo y realidad como sinónimos. Este uso de términos es entendible puesto que, en general, quienes distinguen mundo de realidad, con este último se refieren a algo de lo que, de acuerdo a Wittgenstein, es imposible hablar en palabras, por tanto, no tiene caso siquiera intentar referirlo con un nombre específico. Esto no significa en modo alguno que eso de lo que no se puede hablar no pueda ser expresado, ni siquiera significa que se le considere como algo sin importancia, pero eso es algo que concierne a la ética, no a la lógica.

Wittgenstein comienza el *Tractatus* diciendo que:

“1 El mundo es todo lo que acontece.

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

1.11 El mundo está determinado por los hechos y por ser todos los hechos.”

⁷⁵ “If one system is a model of a second, then, conversely, the second is also a model of the first”. En Hertz, *The principles of mechanics*, p. 175)

⁷⁶ Anscombe, G.E.M. *La simplicidad en el tractatus*. En Diánoia, Vol. 35, No. 35. México: FCE, 1989.

Y en la proposición 1.13 dice que “los hechos en el espacio lógico son el mundo”. Los hechos, debemos decir, son fenómenos limitados y decibles, son un sistema, y en tanto que son sistema, ya no son eso a lo que nos referimos con realidad y que oponemos al mundo; no obstante, es la única realidad que podemos decir en el lenguaje y es sin duda alguna un aspecto de la realidad en la que vivimos los hombres. Las cosas son los nombres individuales y por sí mismos no nos dicen nada. O sea, si yo digo *mesa*, en realidad no estoy diciendo nada, acaso estoy enunciando un nombre. El lenguaje lógico describe las relaciones entre las cosas, es decir, relaciona unos nombres con otros, por ejemplo, *la mesa está rota*. Ahora, que algún aspecto del mundo pueda ser descrito, en realidad no dice nada importante de él, sólo que puede ser descrito, pero eso queda expresado tan pronto como la descripción es hecha. El lenguaje sólo puede decir lo que puede ser dicho, por eso cuando se habla del mundo se habla de aquello que comprende el límite de mi lenguaje, de mi modelo. Que la lógica se ocupe de sí misma, como dice Wittgenstein en su diario filosófico, significa que el lenguaje sólo puede ocuparse con certeza de aquello que es el mundo.

2.2.3 De lo que no se puede hablar

Se ha dicho antes que en el *Tractatus* no encontramos por ningún lado una sentencia que se ocupe en distinguir el *mundo* de lo *real*. Si no hay sentencia tal, es porque dicha aclaración no es necesaria. Mundo y realidad son lo mismo, lo decible. Existe, no obstante, algo que no puede ser dicho, “hay en verdad, lo que no se puede poner en palabras. Ello se muestra; es lo místico”.⁷⁷ Lo místico⁷⁸, si no se puede poner en palabras,

⁷⁷ TLP, §6.522.

entonces no pertenece al mundo, es decir, ¿no es real? Pero si Wittgenstein nos dice que hay en verdad lo que no se puede decir, aquello tiene que estar en algún lado, y está, justamente, fuera del mundo, "si es externo al mundo —dice Alejandro Tomasini— es porque no es atrapable en las redes del lenguaje. Por lo tanto, no es expresable. Ahora bien, no por ello es menos real".⁷⁹ Que haya algo real pero que no pueda decirse no es sino una paradoja.

Tomasini formula la pregunta de la manera adecuada y ofrece una respuesta concreta: "¿qué es aquello que no se deja expresar en palabras pero que no obstante es real? ¿Qué es eso que, cuando lo aprehendemos, nos percatamos de que lo aprehendemos y al mismo tiempo que no podemos enunciarlo? Primero, las propiedades semánticas del lenguaje (...) la forma lógica (...) y, en segundo lugar, el sentido del mundo o, si se prefiere, el sentido de la vida."⁸⁰ El primer caso lo hace explícito Wittgenstein en la sentencia 4.14, cuando explica que las proposiciones pueden representar la realidad; sin embargo, estas no pueden representar la forma lógica que les es propia. Es decir, yo puedo describir lógicamente un hecho, pero no puedo describir la lógica misma. La lógica se muestra en la proposición, en los propios enunciados lógicos; eso que se muestra tan pronto como entendemos una sentencia es "lo que en el lenguaje se expresa, (pero que) nosotros no podemos expresarlo por medio de él".⁸¹ No me parece vano insistir en que, esto que Wittgenstein estima indecible, es tal porque se encuentra fuera de los límites del mundo, o sea, fuera del lenguaje lógico. También resulta importante reiterar, puesto que cada vez que se recuerda parece revelarnos nuevas pistas, que este asunto no es sino una paradoja. Lo indecible está fuera del

⁷⁸ En *La ilusión de la técnica*, William Barrett refiere al misticismo wittgensteiniano como un misticismo "sano" para colocarlo al margen de una práctica mística más bien exagerada: "los excesos tradicionales de algunos místicos —su lenguaje extravagante, acciones bizarras o aún más bizarras supresiones de la acción— crean el malentendido de que las preocupaciones del misticismo son ajenas a las condiciones habituales de la vida".

⁷⁹ Tomasini, Alejandro. *Explicando el Tractatus*. Argentina: Grama, 2011, p. 129.

⁸⁰ *Ibid.*, 130.

⁸¹ TLP, §4.121. Las palabras entre paréntesis y las cursivas son mías. La importancia de resaltar el nosotros quedará clara más adelante cuando entremos en el asunto del solipsismo.

mundo, pero extrañamente logramos verlo sólo en el mundo mismo. No hay que buscar eso de lo que no se puede hablar en otro lugar, en un supuesto *mundo de las ideas* o similares.

"Lo que no podemos pensar, no lo podemos pensar; y tampoco podemos decir lo que no podemos pensar",⁸² pues si pudiéramos, sería factible decir que se puede pensar algo fuera de la lógica y, si podemos pensar algo fuera de la lógica, también podríamos decir que podemos conocerlo. Como se ha dicho antes, una de las batallas que Wittgenstein emprende en su *Tractatus* es contra el escepticismo de Mauthner, ese que proclama la imposibilidad del conocimiento. Para Wittgenstein, el escepticismo no puede considerarse irrefutable, en cambio sostiene que está fundado en un sinsentido, pues plantea dudas acerca de lo que no se puede decir y, ahí donde no hay nada que decir, tampoco hay posibilidad de plantear pregunta alguna.⁸³ Hay en verdad lo que no se puede decir ni conocer; pero también hay en verdad lo que puede ser dicho, pensado y, consecuentemente, conocido. La duda de Mauthner puede ser acerca de la importancia de las proposiciones lógicas, pero de eso no cabe dudar, puesto que entre los hechos lógicos no hay cosas importantes. No existen en absoluto hechos que sean más importantes que otros. "Todas las proposiciones son del mismo valor"⁸⁴: ninguno.

La segunda cosa de la que no se puede hablar es precisamente de lo que es importante, del valor del mundo o de su sentido. Este era uno de los puntos capitales del *Tractatus*. De acuerdo a Paul Engelmann, "el positivismo cree que aquello de lo que se puede hablar es lo único importante en la vida. Su interés es eso y nada más. Mientras que Wittgenstein está profundamente convencido de que lo único que importa en la vida del ser humano es aquello sobre lo cual, en su opinión, hay que guardar silencio."⁸⁵ Y no es que simplemente debamos callarnos; es que por mucho que intentáramos, no

⁸² TLP, §5.61.

⁸³ Cf. TLP, §6.51.

⁸⁴ TLP, §6.4.

⁸⁵ Engelmann, Paul. Cartas, encuentros, recuerdos, p. 150.

podríamos decir nada al respecto. "Las proposiciones no pueden expresar lo más alto"⁸⁶, es por eso que las expresiones éticas, según lo dicho en su conferencia sobre ética, son una tentativa por arremeter contra los límites del mundo, son un intento por decir lo que está fuera de él y así, fuera del sujeto mismo.

El lenguaje dice cómo es el mundo, pero eso es indiferente cuando se procura expresar lo más alto, es decir, cuando hablamos desde la ética. Lo místico no refiere a cómo es el mundo; muestra que es. "Si todas las posibles cuestiones científicas quedaran respondidas, nuestro problema de la vida no habría sido ni siquiera tocado. La solución del problema de la vida se vislumbra en el desvanecimiento del problema".⁸⁷ La ciencia, en ese sentido, sería importante únicamente si se deja de buscar respuestas en ella y se le observa desde una perspectiva ética. Pero sería imposible decir en qué consistiría esta supuesta importancia de la ciencia del mismo modo que es imposible exponer todo aparente sentido de la vida; en lugar de la explicación, se recurre al relato, al mito o, de manera amplia, al arte.

2.2.4 Los límites del mundo

Una de las ideas más problemáticas en el *Tractatus* es sin duda la de límite. En un tratado que pretende ante todo dejar en claro lo que quiere decir, es importante hacer notar las dificultades que trae consigo la utilización de este concepto que, no por ser de los más citados, es de los más ampliamente entendidos. En general podemos encontrar dos tipos de interpretación de esta idea que, en mi opinión, dependen por completo de los intereses y proyectos del propio lector. La primera interpretación, podríamos decir, toma el camino riguroso de la lógica, cuya ventaja es que se atiene a hechos concretos que

⁸⁶ TLP, §6.42.

⁸⁷ TLP, §6.52-6.521.

pueden someterse a examen con facilidad; sin embargo, esta vía suele tirar por la borda algunos aspectos importantes de la ética wittgensteiniana que no podemos sólo ignorar. Por otro lado, la idea de límite puede interpretarse por la vía mística, si se me permite el término. Esta interpretación pone énfasis en asuntos como el de *lo más alto*, *lo místico*, aquello de lo que debemos de guardar silencio y otras expresiones que Wittgenstein menciona en distintos momentos de su texto; evidentemente, esta interpretación trae consigo una serie de dificultades que deben ser tratadas con cuidado, puesto que dan lugar a ambigüedades y aseveraciones que algunos califican de absurdas. Desde luego aquí no se ofrecerá un punto medio, dado que posiblemente ese punto no existe; en cambio, se buscará ofrecer un acercamiento que ponga sobre la mesa el asunto en su basta complejidad, aunque seguramente sin agotarlo.

¿A qué nos referimos cuando hablamos de los límites? "Los límites de mi lenguaje denotan los límites de mi mundo"⁸⁸ escribe Wittgenstein. Aunque pudiera resultar una obviedad, es importante señalar que no podemos hablar del límite en abstracto, es decir, el límite siempre es límite de algo. En este caso, nos referimos a los límites del lenguaje, que no son otros que los límites del mundo. Como se explicó en un apartado previo⁸⁹, para Wittgenstein el mundo es la totalidad de los hechos en el espacio lógico, es decir, hablamos del mundo cuando nos referimos a los hechos que se pueden describir con el lenguaje lógico, el único lenguaje —al menos así se da a entender en el *Tractatus*— significativo. Los límites del mundo son entonces los límites de lo significante. Aquello que se dice con sentido en el lenguaje y que es modelo de un hecho en el mundo, está dentro de los límites del lenguaje. Así, todo aquello que se dice y no responde a un sentido lógico está fuera de los límites del lenguaje significativo. Además, dado que una sentencia tal no podría referir a un hecho concreto en el mundo, también decimos que está fuera de sus límites. Desde la perspectiva lógica, el asunto del límite es fácil de expresarse de manera concreta: o se está dentro del límite o se está fuera de él. Es un

⁸⁸ TLP. §5.6.

⁸⁹ Vid. Supra. 2.2.2 Lo que sí se puede decir.

asunto de sí y no. No se está más cerca o más lejos del límite. O se dice algo con sentido o se dice un sinsentido. Pero si algo no tiene sentido, ¿para qué decirlo? Es la clase de sentencias que abundan en la filosofía. El método correcto de la filosofía consistiría en decir sólo aquello de lo que se pueden formular expresiones con sentido lógico y, por el contrario, desechar aquellas cuyas palabras y signos carezcan de una referencia en el mundo.

Alejandro Tomasini, que interpreta la idea de límite desde la perspectiva puramente lógica, escribe que "así como un sujeto brinca cuando lo queman o lo pican, así también el hablante normal reacciona de inmediato cuando se transgreden los límites de la significatividad en su juego de lenguaje".⁹⁰ Es decir, el hablante detecta de inmediato cuando se está diciendo algo carente de sentido. ¿Cómo podríamos darnos cuenta de esto? Cuando las sentencias escuchadas no sirven para nada o no apuntan a algún hecho concreto. Enseguida, Tomasini señala algo que, más que ser un hecho innegable, a mí me parece un presupuesto insostenible al menos si nos planteamos el problema exclusivamente desde los terrenos del primer Wittgenstein. Asegura, y es algo que le parece relativamente obvio, que ninguna de las expresiones que se encuentran fuera de los límites de la significatividad "podrían resultarnos de interés puesto que (...) dichos límites marcan la frontera entre lo que tiene sentido y lo que no lo tiene y lo absurdo no puede ser de interés para nadie, por lo menos en filosofía". ¿Pero no hemos visto que para Wittgenstein lo verdaderamente importante está justo ahí donde no hay posibilidad de hablar con sentido? No es posible decir que la interpretación lógica del límite sea incorrecta, pero sí podemos sospechar de que sea incompleta. Elimina la paradoja, pero también se vuelve infértil al dejar fuera, como se mencionó al inicio de este apartado, algunos puntos importantes. Esta versión del límite, además, parece traer consigo una percepción idealista del lenguaje, una en la que las expresiones significativas

⁹⁰ Tomasini, Alejandro. *Tópicos wittgensteinianos*, p. 32-33. Valdría la pena señalar que en el ensayo citado, Tomasini echa mano de conceptos propios de la segunda etapa de pensamiento de Wittgenstein para explicar una idea esencialmente *tractariana*. En este apartado se evitará recurrir a esa estrategia dado que aún no se pretende ofrecer una interpretación global de la obra del filósofo vienes.

ostentan un aura de perfección, mientras que los sinsentidos merecen ser desechados por inservibles. El valor verdadero del lenguaje parece estar en sus propiedades serviles. Las expresiones “inutilizables”, asegura Tomasini, “no mantienen ninguna vinculación con los hablantes y sus necesidades (...) no están asociadas con ninguna actividad (...) no alteran en nada la vida de las personas”, ponen de manifiesto un mundo “del cual queremos escapar tan pronto como sea posible”.⁹¹

Lo cierto es que, para Wittgenstein, estemos de acuerdo con él o no, sinsentido no es lo mismo que sin importancia. Los posicionamientos éticos del sujeto modifican (los límites del) el mundo. Más aún, los posicionamientos éticos son una tentativa por arremeter contra los límites del mundo y el lenguaje.⁹² Recordemos antes que nada que los límites del mundo son los límites de *mi* mundo. Mi mundo es mi vida y esta también puede considerarse el límite del mundo. “Con la muerte el mundo no cambia, sino que termina”.⁹³ Esta es la base del solipsismo wittgensteiniano, que “el sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite de un mundo”, o dicho de otra forma, yo soy el límite de mi mundo. No cabe duda, por lo demás, que cada mundo tendría que considerarse diferente si seguimos esa línea. El propio Wittgenstein asegura que “el mundo del hombre feliz es distinto del mundo del hombre infeliz”.⁹⁴ El problema ahora es que responder preguntas como la que con toda prudencia plantea Alejandro Tomasini, “¿Cómo podríamos determinar con certeza si cruzamos o no cruzamos dichos límites?”⁹⁵, se vuelven difíciles de contestar. El límite es ahora algo difuso, incluso el mundo se vuelve algo poco concreto.

Para dejar por ahora el asunto, quizá sea de ayuda ofrecer un esquema en el que se dejen ver las posibles manifestaciones del lenguaje según se exponen a lo largo del

⁹¹ *Ibid.* 36.

⁹² Sobre este asunto Wittgenstein abunda en su *Conferencia sobre ética*, no obstante, por ahora me remitiré únicamente al *Tractatus* con la finalidad de no ofrecer una interpretación que pueda acusarse de maleada o ajustada.

⁹³ TLP. §6.431.

⁹⁴ TLP. §6.43.

⁹⁵ Tomasini. *Tópicos wittgensteinianos*, p. 14.

primer libro de Wittgenstein.⁹⁶ El lenguaje puede presentarse con sentido o sin sentido. Dentro de la esfera del sentido podemos encontrar dos tipos de expresiones, las proposiciones *modelo* y las *tautologías*. El modelo, como se ha explicado antes, en el apartado 2.2.2, es una proposición cuyos signos comparten la forma lógica de algún hecho. La tautología por su parte no es modelo de nada sino de sí misma, la tautología no es un sinsentido, es sencillamente innecesaria. Por otro lado, en la esfera del sinsentido, podríamos hablar en primer lugar de la pseudoproposición, es decir, aquella proposición que no hace referencia a nada, por lo que no tiene un significado. De esta clase de enunciados está repleta la filosofía, que formula preguntas carentes de sentido, formula, en última instancia, pseudoproblemas. Por último, en el ámbito del sinsentido, podríamos mencionar las expresiones éticas, que evidentemente carecen de sentido lógico, no obstante, aunque estas expresiones no dicen, sí muestra. En esta última forma posible del lenguaje están las expresiones poéticas y las religiosas.

¿Pero qué es eso que muestran las expresiones éticas? Eso que se muestra y que no se puede decir es lo místico. Wittgenstein entiende por místico, según explica Pierre Hadot, "el sentimiento que nos sobrecoge cuando chocamos con los límites de nuestro lenguaje y de nuestro mundo y presentimos que hay, como dice con una voluntaria imprecisión, un «inexpresable»".⁹⁷ Para Hadot, que parece más afín a la segunda clase de interpretación del límite, lo místico "parece tener tres componente: el sentimiento de existencia, el sentimiento del todo limitado y el sentimiento de lo inexpresable, es decir, de un más allá del lenguaje".⁹⁸

⁹⁶ Pierre Hadot ofrece un esquema similar en su libro *Wittgenstein y los límites del lenguaje*, aunque con términos e implicaciones ligeramente distintos. Cf. Hadot, Pierre. *Wittgenstein y los límites del lenguaje*. España: Pre-textos, 2007.

⁹⁷ Hadot, Pierre. *Wittgenstein y los límites del lenguaje.*, p. 52.

⁹⁸ Ibidem.

2.3 Las Investigaciones Filosóficas

2.3.1 Una crítica al *Tractatus*

A Wittgenstein le hubiera parecido lo más correcto publicar los pensamientos de las *Investigaciones Filosóficas* junto a sus antiguos pensamientos. En sus últimas reflexiones apunta que estas "sólo podían recibir su correcta iluminación con el contraste y en el trasfondo de mi viejo modo de pensar".⁹⁹ En el contraste y en el trasfondo. Las *Investigaciones filosóficas* dan cuenta de los errores que el propio Wittgenstein encontró en la obra que tanto prestigio le había hecho ganar, por eso habría que señalar los contrastes; sin embargo, estos últimos trabajos también pueden considerarse una ampliación de sus primeros escritos. Desde luego sucede en la línea de pensamiento wittgensteiniana un cambio de enfoque radical. Por mucho que el joven filósofo considerara que en su trabajo se resolvían todos los problemas de la filosofía tradicional, su concepción de lenguaje podría insertarse dentro de lo que Alejandro Tomasini denomina *enfoque formal* del lenguaje y que refiere a la observación de la estructura lógica del mismo. La concepción agustiniana del lenguaje, que es otra de las maneras en las que Tomasini refiere al lenguaje formal, "alcanzó su expresión ideal, su formulación perfecta, en el *Tractatus Logico-Philosophicus*".¹⁰⁰

Las *Investigaciones Filosóficas* comienzan justamente explicando la concepción del lenguaje agustiniana a la que él llama ostensiva. "Agustín describe, podríamos decir, un sistema de comunicación; sólo que no todo lo que llamamos lenguaje es ese sistema".¹⁰¹ El problema con el primer Wittgenstein es que considera que el lenguaje — todo el lenguaje — son las proposiciones lógicas. Visto así, la función final del lenguaje es

⁹⁹ Wittgenstein, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*. En Wittgenstein II. Madrid: Gredos, 2009, p. 15. En lo sucesivo, esta obra se citará como IF seguido del número de la sección referida para facilitar su búsqueda en las distintas ediciones disponibles.

¹⁰⁰ Tomasini, Alejandro. *Tópicos wittgensteinianos.*, p. 139.

¹⁰¹ IF, §3.

describir la realidad, ser un *modelo* de esta. Para que esta concepción del lenguaje tenga valor, es necesario admitir que la realidad misma ostenta la forma lógica y que todo lo que acontece cabe en ella. Por eso no es raro que el *Tractatus* haya gozado de tanta aceptación entre los positivistas de la época.¹⁰² Sin embargo, el Wittgenstein maduro no tiene las miras en las cualidades descriptivas del lenguaje solamente, sino que observa las distintas maneras en que efectivamente se usa el lenguaje de manera cotidiana. "Es interesante comparar la multiplicidad de herramientas del lenguaje y sus modos de empleo, la multiplicidad de géneros de palabras y oraciones, con lo que los lógicos han dicho sobre la estructura del lenguaje. (Incluyendo al autor del *Tractatus lógico-philosophicus*)".¹⁰³

Con todo esto, no podríamos decir que las *Investigaciones Filosóficas* entierran al Wittgenstein joven de una vez por todas, menos aún cuando esta segunda filosofía puede otorgarle nuevas dimensiones al asunto de la ética del *Tractatus*. También es interesante observar cómo el asunto del límite puede dar un giro importante que desemboque en nuevos marcos de reflexión. Mientras los límites del lenguaje lógico parecían bien demarcados, los juegos de lenguaje tienen límites más bien borrosos —pero los tienen—. Los juegos, aunque muchas veces se entremezclan, son diferentes unos de otros. También es importante notar que en la proposición 3.262 del *Tractatus*, Wittgenstein afirma: "La aplicación del signo muestra lo que en él no está expresado. La aplicación declara lo que el signo oculta." Una clase de significado oculto se devela en la aplicación que se hace de un signo, es decir, la acción que se hace con un signo nos dice al final qué es lo que significa. En la traducción de Isidoro Reguera, la misma sentencia aparece de la siguiente manera: "Lo que no alcanza a expresarse en los signos es cosa que muestra su uso. Lo que los signos tragan es cosa que expresa su uso". Dicho así, al

¹⁰² En *¿Existe el método científico?* (Méjico: FCE, 2016, pp. 167-182), Ruy Pérez Tamayo explica la profunda importancia que tuvo la obra de Wittgenstein para los positivistas y el círculo de Viena. A pesar de no pertenecer propiamente a este grupo, Wittgenstein fue identificado junto con Russell y Einstein como uno de los tres principales representantes de la concepción científica del mundo.

¹⁰³ IF, §23.

momento de realizar la comparación, y en la medida que para el segundo Wittgenstein el significado de una palabra no es otro que su *uso*, este par de sentencias resultan sumamente atractivas. Cuando no terminemos por entender el sentido de una sentencia, lo más adecuado sería observar cómo es que se utiliza cotidianamente. La palabra que aparece en esta sentencia originalmente es *anwendung*, que puede ser traducida como aplicación, uso, empleo o utilización; en las *Investigaciones*, Wittgenstein utiliza el término *gebrauch*, que también puede traducirse como aplicación, uso, empleo, utilización y aplicación, sin embargo, puede significar además usanza, manejo, costumbre y hábito. Que Tomasini utilice en su traducción la palabra *aplicación* en lugar de *uso*, a diferencia de lo que se hizo en traducciones previas, me parece un acto deliberado cuyo propósito es evitar malos entendidos: no confundir al primer Wittgenstein con el segundo. Además, como se ha visto en sus posibles traducciones, la palabra que originalmente es utilizada en las *Investigaciones Filosóficas* de inmediato sugiere en su lectura una repetición de actos, lo cual implica de entrada el asunto de "seguir una regla", al que dedicaremos su propio espacio más adelante. Con todo eso, me sigue pareciendo importante que ya el joven Wittgenstein encontrara significación no solamente en el signo, sino en la acción que le acompaña.

2.3.2 El lenguaje son los juegos de lenguaje

Hablar de los juegos de lenguaje es en principio un cambio de perspectiva. Porque hablar del lenguaje desde su forma lógica implica hablar de él como algo fijo. Esto quiere decir además que, si el lenguaje comparte con la realidad su forma lógica, entonces la realidad es algo estático. La perspectiva de los juegos de lenguaje centra su atención en los movimientos. Cambiar el enfoque es cambiar el método de análisis. El objetivo no es deducir en el lenguaje la verdad de un hecho de manera independiente a los actores involucrados en la situación. El asunto es observar las acciones de los participantes y sus

diversas maneras de relacionarse con las cosas y con su lenguaje. La noción de verdad ni siquiera resulta necesaria. No se trata de determinar si esto o aquello es verdad, sino de distinguir las diferentes maneras en que las personas usan el lenguaje. A estas maneras tan diversas de utilizar el lenguaje es a lo que Wittgenstein llama *juegos de lenguaje*. Llama juego de lenguaje “al todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entrelazado”.¹⁰⁴

Las palabras no son una cosa desconectada de la práctica humana. Ello implica que por sí sola una palabra no significa nada; así, se elimina el mito de la definición o el significado como esencia de una palabra y más aún de una cosa. Nombrar una cosa no es en absoluto fijarla. En el habla cotidiana, las palabras son lo que hacemos con ellas. Porque yo puedo decir que jugar es algo muy divertido, como si hubiese una sola cosa a la que le llamamos juego en la vida cotidiana. Pero pensemos en las diferentes situaciones en las que utilizamos la palabra juego. No significa lo mismo decir que «el fútbol es un juego divertido» a decir que para alguna persona «el amor es un juego» o que «esa camisa hace juego con aquel pantalón». Hacemos las más variadas cosas con las palabras. El significado de una palabra es su uso en el lenguaje. Fuera de un juego, no tiene sentido hablar de una cosa. Incluso si hubiese algo más allá de los juegos, algo esencial —si se me permite la expresión—, eso resultaría irrelevante en el marco de la vida cotidiana. ¿La vida real? Estas supuestas esencias no son nunca puestas en juego por las personas. El hombre hace cosas de hombre.

De ahí nace una de las constantes del pensamiento wittgensteiniano y uno de los tópicos en los que sus adeptos parecen regodearse como si estuvieran un escalón más arriba que el resto: que el discurso filosófico es un *sinsentido*. De acuerdo al enfoque del Wittgenstein maduro, el lenguaje está siempre en conexión con actividades humanas. Fuera de estas prácticas no hay sentidos, es decir, no pueden efectuarse movimientos, no hay, por así decirlo, un juego que jugar. Que los problemas filosóficos surjan cuando el

¹⁰⁴ IF, §7.

lenguaje hace fiesta¹⁰⁵ quiere decir que surgen cuando deja de estar conectado con la vida. Por mucho que estén perfectamente aplicadas las reglas de la gramática —y esto implica que no tenga defectos lógicos—, la palabra del filósofo no conecta con ninguna forma de vida. En palabras de Tomasini, “los problemas de la filosofía aparecen cuando el lenguaje está ocioso, es decir, cuando su significación no brota de su conexión con alguna forma de vida, se trata de un lenguaje que no tiene ninguna vinculación con prácticas reales”.¹⁰⁶ En otro de sus escritos, Tomasini explica que “no hay asociadas con el lenguaje filosófico auténticas formas de vida y es por eso que el discurso filosófico es vacuo o asignificativo, por más que superficialmente (habla de la gramática superficial o escolar) sea impecable”.¹⁰⁷ Ahora bien, ¿no podríamos hablar de una actividad (forma de vida), acaso asociada con la poesía y la religión, a la que podamos llamar filosofar o hacer filosofía? Así como hay prácticas asociadas al lenguaje religioso y al poético, ¿no es posible hablar de prácticas asociadas a la filosofía?

Desde la perspectiva de los juegos de lenguaje, el hombre no buscaría describir la realidad, esa no es la función del lenguaje. Desde esa perspectiva el hombre solamente actúa en la realidad, hace cosas de hombres. El desprecio por el lenguaje filosófico me parece un residuo de esa necesidad de que el lenguaje diga algo de verdad. Tal parece que, cuando se habla de que la filosofía está desconectada de las actividades humanas, más bien se quiere decir que la filosofía no describe ninguna actividad. Eso es algo muy distinto. Pero aquí no estamos para juzgar la eficacia de la filosofía para describir o producir conocimiento. Que la filosofía hable sandeces (si acaso eso es lo que hace) no es algo que debería importar para considerarla un juego de lenguaje, en la medida que, por ejemplo, la religión y la poesía tampoco hacen una descripción precisa de la realidad. Hablar (y escribir) es ya una actividad. La filosofía ya es en sí un acto, aunque su valor es asunto de otra discusión. Al final, muchos wittgensteinianos parecen tener clavada en el

¹⁰⁵ IF, §38. Alejandro Tomasini refiere a esta frase.

¹⁰⁶ Tomasini, Alejandro. *Releyendo a Wittgenstein*. México: Edere, 2017, pp. 140 a 141.

¹⁰⁷ Tomasini, Alejandro. *Tópicos wittgensteinianos*, p. 146.

corazón la espina del lenguaje lógico, suelen ser personas de convicción científica, quizá el propio Wittgenstein lo era, ¿pero lo era de la misma manera que el resto?

En el lenguaje, las cosas únicamente existen como parte de un juego. Parece ahora necesario apuntar que ningún juego de lenguaje puede referir la totalidad de las cosas y la totalidad de los significados. Un juego no explica la totalidad de los juegos. Nosotros podríamos tener a bien explicar un juego, por ejemplo, *la trae*, pero eso no quiere decir que todos los demás —incontables— juegos queden ya explicados. No existe un juego *total* que contenga todos los demás; es decir, no existe el Juego, así con mayúsculas, sino los juegos. Esto pasa con el lenguaje. No podemos hablar de un lenguaje matriz que contenga en sí todas las formas del lenguaje, algo así como un lenguaje ideal. En su *Tractatus*, Wittgenstein hablaba del lenguaje de la lógica como si aquél fuese el único existente. Parece que esta idea guarda el más alto contraste entre el Wittgenstein joven y el de las *Investigaciones*. El lenguaje ahora son los juegos de lenguaje y el de la lógica es sólo uno entre muchos juegos posibles.

El empleo de la expresión *juego de lenguaje* nos permite entenderlo como algo en constante movimiento, así, el lenguaje no es una totalidad varada, un modelo de correspondencia entre realidad y signo. Un juego de lenguaje es un accionar, una práctica. Una oración es una jugada, es decir, un movimiento. Esos movimientos le dan vida a los signos que por sí solos no son sino sonidos, manchas de tinta: no significan nada. "Todo signo parece por sí solo muerto. ¿Qué es lo que le da vida?—Vive en el uso. ¿Contiene ahí el hálito vital?—¿O es el uso su hálito?"¹⁰⁸. Esta última pregunta parece responderse sola. El diccionario parece matar a las palabras (porque no parecen en uso) y los actos hacerlas resucitar. No hay nada oculto en ellas, significan lo que hacemos.

Se podría decir que un juego de lenguaje es una forma de aproximarse a las cosas e interactuar con ellas. Es una especie de delimitación involuntaria. Quizá se cometa un abuso al traer una idea *tractariana* al caso pero, dado que en ningún momento de las *Investigaciones* se refuta su idea temprana de comparar lenguaje, mundo y vida, me

¹⁰⁸ IF, §432.

siento tentado a decir que un juego de lenguaje le pone límites momentáneos al mundo. A las cosas no podemos atribuirles ser ni *no-ser*. Si yo digo «sólo tiene nombre lo que existe», estoy diciendo algo como «sólo existe lo que forma parte de mi juego». Esta no es una terquedad. No quiere decir que niegue la existencia de las cosas que no tienen un significado dentro de los límites de mi juego de lenguaje, quiere decir que están fuera de mi campo de visión y es, en suma, un admitir que no podemos verlo todo. “Lo que, aparentemente, tiene que existir, pertenece al lenguaje”.¹⁰⁹ Lo que existe es lo que forma parte de mi mundo, lo que puede ser puesto en juego. Decir que lo que está fuera del lenguaje existe resulta irrelevante cuando estamos inmersos en un juego. Conveniente insistir en que la perspectiva de los juegos de lenguaje es un reconocimiento de nuestros límites, que no van más allá de nuestro cuerpo (nuestros actos, nuestro lenguaje). ¿Qué sentido tiene decir que todo existe?

2.3.3 Las formas de vida

Hacer una jugada en un juego de lenguaje es estar inmerso en una forma de vida. Esta idea se introduce en la sección 19 de las *Investigaciones*, “imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida”.¹¹⁰ Imaginar un juego de lenguaje implicaría en todo momento imaginar una actividad en la que participen dos o más personas. Hablamos lenguajes porque estamos inmersos en formas de vida. Cada forma de vida se pone en marcha mediante un lenguaje. Aprendemos una manera de usar las palabras para poder tomar parte de una forma de vida, así pues uno es parte de ella cuando es capaz de realizar jugadas lícitas. Para que podamos aprender un lenguaje tiene que haber un

¹⁰⁹ IF, §50.

¹¹⁰ IF, §19.

acuerdo previo, "lo que hay que aceptar, lo dado —podríamos decir— son *formas de vida*".¹¹¹

Tomasini apunta que "no hay una modalidad alternativa de existencia humana, es decir, un modo de vivir que no consista en fluir por los canales de las formas de vida".¹¹² Decimos algunas veces que los animales no hablan porque les falta esa capacidad mental, no emplean el lenguaje de la misma manera que lo hacemos nosotros. Luego nos sentimos inclinados a dar los porqués. No hablan porque no piensan. Pero Wittgenstein opta por una respuesta más sencilla: «simplemente no hablan»; evidentemente, este caso es traído a la mesa para afirmar lo opuesto sobre nosotros. "Ordenar, preguntar, relatar, charlar pertenecen a nuestra historia natural tanto como andar, comer, beber, jugar".¹¹³ Hablamos, pero no por un misterioso motivo; simplemente lo hacemos. Ser humano es transitar formas de vida.

Desde la perspectiva del *Tractatus*, el acuerdo lo dictaba la lógica. Más aún, podríamos decir que no era necesaria la noción de acuerdo en la medida que los hechos lógicos no dependen de los hombres. No necesitamos estar de acuerdo para que $2+2$ sean 4. Por su parte, la perspectiva de las formas de vida otorga otra explicación: "verdadero y falso es lo que los hombres *dicen*; y los hombres concuerdan en el lenguaje. Ésta no es una concordancia de opiniones, sino de forma de vida".¹¹⁴ Así, diríamos que no hay nada que sea verdadero o falso, válido o inválido, sino dentro del marco del lenguaje; los hombres concuerdan en el lenguaje, no en la *realidad*, o sea, no se puede concordar respecto de lo que es *en sí* (si acaso tal cosa existe), sólo se puede concordar respecto de lo que decimos. En suma, sólo podemos concordar en la medida que compartimos una forma de vida. Concordamos cuando jugamos el mismo juego.

Aquel que se mueve lícitamente dentro de un juego de lenguaje y por ello está inmerso en una forma de vida, diremos entonces, es capaz de «seguir una regla». Dos

¹¹¹ IF, sec. XI.

¹¹² Tomasini, Alejandro. *Releyendo a Wittgenstein.*, p. 139.

¹¹³ IF, §25.

¹¹⁴ IF, §241.

personas no se encuentran por primera vez y se introducen en una nueva forma de vida, aquello necesita repetición. Esos aspectos que se repiten y nos permiten ver que un lenguaje está siendo utilizado de manera correcta son reglas. "Seguir una regla, hacer un informe, dar una orden, jugar una partida de ajedrez son costumbres (usos, instituciones)".¹¹⁵ Concordar en formas de vida es entonces enfrentarse a las cosas desde el mismo marco de reglas. No podemos seguir las reglas «a nuestro modo» ya que tener la capacidad de seguir las reglas es lo mismo que dominar un lenguaje, esto es, actuar de manera usual. Seguir una regla es diferente a creer seguir una regla, en ese caso estaríamos utilizando los signos de manera distinta a la común y simplemente no encajaríamos en la práctica colectiva. Ahora bien, para Wittgenstein, las reglas no son algo así como un motivo de fondo para actuar de cierta manera. Es decir, es verdad que si se quiere practicar un lenguaje adecuadamente hay que ir a la regla, pero eso no quiere decir que esta sea un motivo trascendental. No es una ley venida desde fuera del mundo que deba dominar mis actos. Los conceptos de *juego de lenguaje*, *forma de vida* y *regla* están entrelazados, son recíprocos, ninguno domina al otro. No necesito una justificación superlativa para seguir una regla. Las justificaciones son falsas molduras, actuamos así porque (simplemente) actuamos así.¹¹⁶

2.3.4 De los límites

A diferencia de lo que sucede en el *Tractatus*, el asunto del límite como tal no tiene tanto protagonismo en las *Investigaciones Filosóficas*. Sin embargo, las tres ideas de las que se ha hablado (*juego de lenguaje*, *forma de vida* y *reglas*) parece que lo que hacen es justamente establecer límites. Aquello no deja de lucir extraño puesto que, si en la obra

¹¹⁵ IF, §199.

¹¹⁶ Cf. IF, §217.

de juventud de Wittgenstein es un tema que puede suscitar un intenso debate, las nuevas consideraciones sobre el lenguaje y sus límites podrían derramar todavía más tinta en direcciones realmente interesantes. Mientras los límites del lenguaje lógico se veían como algo bien delimitado, los límites de los juegos son más bien borrosos. ¿Está cerrado de alguna manera el concepto de juego? "¿Qué es aún un juego y qué no lo es ya? ¿Puedes indicar el límite? No."¹¹⁷ No hay ningún límite trazado. Las formas de vida, sus juegos y sus reglas consideran algunos límites, pero siempre hay actos no regulados. "No hay una regla para, por ejemplo, cuán alto se puede lanzar la pelota en el tenis, o cuán fuerte, y no obstante el tenis es un juego y tiene reglas también."¹¹⁸ ¿O acaso la regla dice «puedes lanzar la pelota tan alto como quieras»? Si has jugado tenis sabes que una sentencia tal no viene al caso.

El concepto de juego es borroso. No podemos, como se ha dicho antes, explicar un juego y pretender que todos queden ya explicados. Posiblemente por eso utilizó Wittgenstein la expresión juegos de lenguaje y no otra. Porque todos los lenguajes, como todos los juegos, son diferentes, y sin embargo ante nosotros aparentan tener un parentesco, parece que todos son familia. Pero entonces, si no podemos decir de una vez por todas qué es un juego, ¿de verdad sabemos a qué nos referimos con esa palabra en su sentido tan amplio? Que sabemos lo que es un juego es algo que comprobamos al usar la palabra correctamente en el cotidiano. ¿Necesitamos palabras con límites perfectamente claros al hablar? Puede haber una foto nítida y otra difusa, como dice Wittgenstein, pero "¿No es a menudo la difusa lo que justamente necesitamos?"¹¹⁹

Es difícil hablar de un límite porque el lenguaje siempre es lo dado (la regla) y, en tanto que es un acto, es también lo que está siendo. Esto último siempre resulta inédito. "Lo nuevo (espontáneo, específico) es siempre un juego de lenguaje".¹²⁰ La fijeza es siempre momentánea, los límites también. Y permanece la incógnita. Si no hay un motivo

¹¹⁷ IF, §68.

¹¹⁸ *Ibidem*.

¹¹⁹ Cf. IF, §71.

¹²⁰ IF, Sec. XI.

a priori que justifique los usos de un juego de lenguaje, ¿de dónde salen sus reglas? ¿No sucede a menudo que jugamos y *hacemos o alteramos las reglas sobre la marcha?*¹²¹ El juego es y se hace en el acto, por eso sus límites son borrosos y las palabras son inexactas. Y bien, que una palabra sea inexacta no quiere decir que sea inusable. En la práctica, nos basta con que las expresiones se puedan utilizar, con que cumplan una función. Yo puedo decirle a un amigo que llegaré a una fiesta «como a las 8». Eso quiere decir que llegaré aproximadamente a esa hora. En la vida cotidiana esto puede resultar muchas veces suficiente. Mi amigo sabrá que podrá encontrarme en el lugar posiblemente no en el momento que su reloj marque las 8, pero sí un poco antes o un poco después. Expresiones de este tipo son sumamente comunes y no suelen causarnos problema alguno. La precisión no es un aspecto inherente al lenguaje, es más bien una exigencia nuestra, un ideal.

Podríamos sentirnos inclinados a decir que un juego sin reglas nítidas no es un juego, o al menos que no es un juego perfecto, pero “malentendemos el papel que juega el ideal en nuestro modo de expresión (...) estamos cegados por el ideal y no vemos por ello claramente la aplicación real de la palabra «juego»”.¹²² El ideal, como solemos entenderlo, es algo inamovible, fuera de él sólo hay vaguedades. El ideal es donde se supone que caeremos cuando por fin entendamos las cosas. El ideal son unas gafas que no se nos ocurre nunca quitarnos, como diría Wittgenstein; yo pensaría que, en suma, ni siquiera nos damos cuenta cuando las traemos puestas. Esta idea deja ver claramente un peligro al que se exponen muchos de los juegos de lenguaje, sobre todo aquellos que en sociedad procuran administrar nuestras verdades. Reproduzco un fragmento de las *Investigaciones*:

Cuanto más de cerca examinamos el lenguaje efectivo, más grande se vuelve el conflicto entre él y nuestra exigencia. (La pureza cristalina de la lógica no me era *dada como resultado*; sino que era una exigencia.) El conflicto se vuelve insoportable; la

¹²¹ IF, §83.

¹²² IF, §100.

exigencia amenaza ahora convertirse algo vacío.—Vamos a parar a terreno helado en donde falta la fricción y así las condiciones son en cierto sentido ideales, pero también por eso mismo no podemos avanzar. Queremos avanzar; por ello necesitamos la fricción. ¡Vuelta a terreno áspero!¹²³

La amenaza que acosa al lenguaje es la de la metafísica. La fricción necesaria, el terreno áspero, no es otro que nuestras formas de vida, mismas que no se apegan al ideal, pero que son reales, son nuestra realidad y nuestro límite. La pregunta que queda abierta ahora es sobre la relación entre los límites de los juegos de lenguaje y la ética. ¿Qué sucede o a qué pueden dar lugar esos espacios de tránsito entre una forma de vida y otra, si bien solemos movernos entre ellas sin advertirlo? ¿qué pasa con nosotros y nuestros juegos de lenguaje cuando caminamos por esas zonas borrosas? Es revelador cuando suceden cosas similares a la del ejemplo del tenis, ¿sabíamos siquiera que la pelota podía elevarse tanto en medio del juego?, ¿siquiera lo habíamos considerado?, ¿por qué nos causa sorpresa cuando alguien utiliza el lenguaje que supuestamente conocíamos del todo de una manera novedosa?, ¿sigue siendo el mismo lenguaje?

2.3.5 La técnica como lenguaje

Pensar en el lenguaje como una técnica puede ayudarnos a comprender mejor la perspectiva de los juegos de lenguaje, pero también estimula diferentes formas de reflexionar en torno a la técnica. Y es que este tema aparece en las *Investigaciones Filosóficas* como una especie de complemento para explicar el funcionamiento del lenguaje. Pero eso no significa que el asunto de lo técnico sea cosa menor. Es evidente que los intereses del filósofo vienes se centraban en el lenguaje; pero, cabe preguntar, si

¹²³ IF, §107.

su tema central hubiese sido la técnica, ¿el lenguaje habría aparecido como complemento? Esta pregunta no me parece un mero tópico de divagación. Y es que la comparación entre lenguaje y técnica no se lee aquí como una metáfora. Los juegos de lenguaje son técnicas que empleamos en formas de vida. Así pues, y considerando lo dicho más arriba, que las formas de vida sean la única modalidad de existencia humana, hacer notar una equivalencia entre juegos de lenguaje y técnica quiere decir que no hay alternativa, se vive técnicamente. Si aceptamos como cierta la tradicional incisión que se hace entre lo natural y lo técnico, afirmaciones tales no pueden ser sino chocantes, aunque, como se ha dicho antes, hablar pertenece a la historia *natural* del hombre; en ese sentido, la actitud técnica también es parte de nuestra naturaleza.

Para desenvolverse en una forma de vida hay que entender las jugadas que en ella se hacen, esto es, hay que entender su lenguaje. Ahora notemos que "entender un lenguaje significa dominar una técnica".¹²⁴ Poder moverse en un juego de lenguaje implica tener las herramientas adecuadas para hacerlo. Pero tener la herramienta no significa únicamente tener el objeto preciso, sino además entender su uso, que es diferente según el caso, según el juego. Las herramientas, como las palabras, parecen muertas por sí solas, viven en el uso. Uno de los pasajes más citados al respecto es el de la caja de herramientas. Martillo, tenaza, sierra, tornillos y demás, "tan diversas como las funciones de estos objetos son las funciones de las palabras".¹²⁵ Entendemos el uso en la repetición. Tiene técnica el que está inmerso las maneras. Hay formas, si vamos al ejemplo citado del tenis, de cumplir más eficientemente con los objetivos del juego: golpear la pelota de determinada manera, colocar la raqueta en una posición más cómoda, tomar ventajas acomodando el cuerpo de la forma adecuada. Aprender la técnica nos da libertad mientras jugamos, por mucho que aquello suene paradójico. El que es diestro tocando un instrumento musical, seguramente se sometió a un arduo proceso de aprendizaje; una vez adquirida la técnica, es libre de tocar lo que quiera.

¹²⁴ IF, §199.

¹²⁵ IF, §11.

"Entender una oración en el lenguaje se parece mucho más de lo que se cree a entender un tema en música".¹²⁶ Muchos músicos, antes de tomar su instrumento para ejecutar una pieza, suelen tomar la hoja donde la melodía se encuentra escrita. Podemos verlos asentir con la cabeza. No sólo entienden los signos en el papel, entienden los actos que han de ser llevados a cabo. Hay de por medio una técnica. También sucede algo peculiar en la escucha. El que comprende el lenguaje de la música, entiende de una manera distinta lo que otros tocan. «¿Viste lo que hizo en ese cambio?», puede preguntarme; pero como yo no domino esa técnica, o no con la misma profundidad, no logro verlo. Los juegos de lenguaje son una forma particular de ver los objetos y los movimientos de los jugadores, son una forma de actuar ante las cosas. Yo posiblemente no pueda estar en sintonía con el músico respecto a lo que se puede ver en una pieza musical. No es que no podamos estar de acuerdo, es que no compartimos una forma de vida. Las técnicas adquiridas modelan nuestra actitud ante el mundo, la proyección de nuestros actos. Nuestras intenciones, así las consideremos buenas o malas, e independientemente de que nos demos cuenta de ello o no, están encajadas en situaciones, costumbres e instituciones humanas. "Si no existiera la técnica del juego de ajedrez, yo no podría tener la intención de jugar una partida de ajedrez".¹²⁷

2.4 A manera de conclusión

Es evidente que no ha quedado desarrollada la totalidad de los temas que conforman el universo de la filosofía de Wittgenstein. En este capítulo se han tratado únicamente los temas que estimulan el curso de la presente investigación. No obstante, parece necesario ofrecer un sumario de ideas que nos permita tener en mente la diferencia entre las dos

¹²⁶ IF, §527.

¹²⁷ IF, §337.

etapas de pensamiento del filósofo que hoy nos ocupa. Henar Lanza lo resume de la siguiente manera¹²⁸:

Primer Wittgenstein	Segundo Wittgenstein
<i>Tractatus lógico-philosophicus</i>	Obra fundamental
Formalización del lenguaje	Tema de estudio
Análisis lógico (piensa)	Método filosófico
Espejo del mundo (teoría pictórica del significado)	El lenguaje es...
Correspondencia lenguaje-mundo	El significado...
Aclara, elucida, deshace nudos	La filosofía...
Salirse de los límites del mundo que acota la lógica	El sinsentido es...

Con todo, queda pendiente establecer esta misma comparación en otro tema fundamental que es el de la ética —la perspectiva *sub specie aeterni*— que aparece en textos de ambos periodos y hacer algunas aclaraciones sobre la idea de *uso* y *finalidad* en el lenguaje.

¹²⁸ Lanza González, Henar. Wittgenstein. Los límites de nuestro lenguaje son los límites de nuestro mundo. Ed. RPA.

3 Una interpretación del pensamiento de Wittgenstein

Tras el planteamiento inicial de los asuntos que concierten a este trabajo, y la explicación de algunos tópicos propios de la filosofía de Ludwig Wittgenstein tanto en su etapa de juventud como en la de su madurez, en este tercer apartado se ofrecerá una interpretación de la filosofía wittgensteiniana, haciendo énfasis en los aspectos éticos de su pensamiento y las consecuencias de estos en los dominios del lenguaje y la técnica, encaminándonos así a las conclusiones que de este trabajo han de resultar.

3.1 Sub specie aeterni

Primero habría que diferenciar a la ética de la moral. Aún cuando para Wittgenstein las formulaciones éticas permiten la inclusión de expresiones como "debes..." o "deberías...", es diferente pronunciarlas desde la moral que desde la ética. Porque desde la moral el deber es una ley. Por ejemplo, que no *debamos* asesinar y que *debemos* amar a Dios antes que a todas las cosas, son algunas de las leyes divinas. Cumplir o incumplir con estos mandatos ha de tener consecuencias positivas o negativas. Si la regla es no matar, el asesino ha de sufrir un castigo; si la regla es amar a Dios, el que en efecto entrega su amor a la divinidad antes que a nada, se verá recompensado. Estos postulados gobiernan la conducta humana desde el marco de lo trascendental, es decir, son reglas que se emiten desde fuera del mundo por una entidad superior que ha de ser respetada cabalmente aún contra nuestros propios deseos. O lo que es más, si cumplimos con las leyes divinas enfrentando nuestras voliciones, hemos de convertirnos en seres admirables, hemos de recibir el título de aquel que no cae en la tentación (que es por decreto maligna).

Las consecuencias de un acto son de orden distinto en la ética y en la moral. Para esta última, los hechos se sitúan en una línea de tiempo: primero hago esto, después merezco aquello. Pero aquí queremos referir a algo distinto. "Desde luego que tiene que haber un premio ético y un castigo de alguna clase, pero estos deben hallarse en la acción misma".¹²⁹ Y es que los asuntos éticos no suceden en esa línea del tiempo donde parecen acaecer los hechos usualmente, o al menos no se les observa bajo esa lógica, sino que se les observa *sub specie aeterni*, esto es, bajo la mirada de lo eterno. Pero que no se entienda por eterna la duración infinita, sino la atemporalidad. Si se le entiende así, "vive eternamente quien vive en el presente"¹³⁰, y esto representa para nosotros una especie de experimentación absoluta. No es que se experimente *lo* absoluto, sino que la experiencia se le presenta al individuo como absolutamente valiosa. Esta percepción no tiene un impacto en los hechos del mundo, no determina cómo son las cosas, y sin embargo, constituye lo más importante en la vida del sujeto, modifica su mundo, determina su andar en él. "El mundo del hombre feliz es distinto del mundo del hombre infeliz".¹³¹

La ética es en teoría trascendental, esto significa que apunta a un más allá del lenguaje; en la práctica en cambio, se sitúa en el mundo mismo. Conduce la vida del sujeto pero sus intenciones nacen en el sujeto mismo y en sus costumbres. Constituyen el modo en que el individuo ve, y no el modo en que le hacen ver a propósito de valores situados por encima del mundo. La ética, me gustaría decir, nace del cuerpo mismo, que no es sino presencia física. Aquí valdría la pena referir a Spinoza no sólo para hablar del cuerpo, sino para reiterar el tema de la eternidad. Para el filósofo originario de Ámsterdam, no hay en nuestra mente indicios de una vida anterior al cuerpo, no hay en él huellas tangibles de sí mismo habiendo existido en otro momento, no obstante,

¹²⁹ TLP, §6.422.

¹³⁰ TLP, §6.4311.

¹³¹ TLP, §6.43.

"sentimos y experimentamos que somos eternos".¹³² Esa sensación de eternidad no puede definirse por el tiempo, por la duración, sino por la existencia actual del cuerpo.

La referencia a Spinoza no es un mero apoyo sacado de contexto, tampoco es que lo traiga al caso para hacer una especie de *deux ex machina*. El hecho es que, sin ser lo mismo —y eso hay que apuntarlo desde el inicio—, el trato que hace Wittgenstein de la ética parece por momentos hacer eco de la filosofía de aquel pensador. Salta a la vista el uso de la expresión *sub specie aeterni*.¹³³ Y es que hay que notar que, a lo largo de todos sus escritos, e incluso al hablar, Wittgenstein evitaba a toda costa el uso de términos pertenecientes a la tradición filosófica. "Sólo una expresión de Spinoza utilizó a menudo, y con énfasis, en las primeras (serias) conversaciones: el "sub specie aeterni" de Spinoza".¹³⁴ Hay que decirlo: más que un sistema de reglas para controlar el comportamiento, la ética es una forma de ver el mundo que desemboca en cierta manera de actuar, en una actitud ante la vida. Esta forma de ver es *sub specie aeterni*, desde el punto de vista de la eternidad. "Cuando algo es bueno, también es divino. Extrañamente así se resume mi ética".¹³⁵ Aquello que vemos desde la ética (o desde la perspectiva de la eternidad) tiene un carácter divino. Debe quedar claro entonces que, para el vienes, Dios no es un ente; es una perspectiva. "La forma en que empleas la palabra «Dios» no muestra en quién piensas sino *lo que piensas*".¹³⁶ Ver las cosas desde ahí es, para Spinoza, acceder al nivel más alto de conocimiento, desde el cual podemos referir a su esencia divina. La diferencia estriba en que, para Wittgenstein, no puede haber

¹³² Spinoza, Baruch. *Ética*. En Spinoza I, Gredos: Madrid, 2011, p. 270.

¹³³ También aparece como *subspecie aeterni* y como *sub specie aeternitatis*.

¹³⁴ Somavilla, Ilse en Wittgenstein-Engelman. *Cartas, encuentros, recuerdos*, p. 211.

¹³⁵ Wittgenstein, Ludwig. *Aforismos Cultura y Valor*. España: Espasa Calpe, 1995, §20. A partir de ahora, esta obra se citará como CV, seguida del número de aforismo para facilitar su búsqueda en las distintas ediciones disponibles.

¹³⁶ CV, §285.

conocimientos en ética, ésta es sólo una manera de ver.¹³⁷ ¿Pero qué es eso que hay que ver desde los dominios de la ética?

Nada sería más notable que ver a un hombre entregado a cualquier actividad sencilla y cotidiana, mientras considera que nadie lo observa. Pensemos en un teatro, el telón se alza y vemos un hombre solo que va y viene por su habitación, enciende un cigarro, se sienta, etc., de tal modo que de pronto vemos a un hombre como nunca podemos verlo, casi como si estuviéramos viendo un capítulo de una biografía con los propios ojos; esto debería ser inquietante y maravilloso. Más maravilloso que cualquier cosa que un escritor hiciera representar o leer en la escena: veríamos la vida misma. Pero esto lo vemos todos los días y no nos impresiona lo más mínimo. Sí, pero no lo vemos en *la perspectiva*.¹³⁸

El pasaje anterior resulta sumamente ilustrativo. "La buena vida es el mundo visto *sub specie aeternitatis*", dice Wittgenstein; pero escribe antes, "la obra de arte es el objeto visto *sub specie aeternitatis*".¹³⁹ La ya anunciada conexión entre ética y estética es esa, que ambas ven las cosas desde la misma perspectiva. La ética nos orilla a ver las cosas que siempre vemos, exactamente las mismas, pero a hacerlo, si se me permite la expresión, como si fueran obras de arte, desde el asombro. Si remitimos al ejemplo de la perspectiva científica notaremos la diferencia. Ésta refiere a la necesidad de explicar. La explicación de los hechos hace desaparecer el milagro. Como Wittgenstein observa los hechos desde otro ámbito que no es el de la ciencia, niega que la aclaración que hace la ciencia de los hechos lleve a la superación del asombro. El hombre debe estar despierto

¹³⁷ Una comparación exhaustiva entre Wittgenstein y Spinoza resulta imposible de realizarse en el marco de este trabajo, pero se convierte sin duda en un tema de estudio para posteriores investigaciones.

¹³⁸ CV, §27.

¹³⁹ Wittgenstein, Ludwig. *Diario filosófico*. En: Wittgenstein III, Madrid: Gredos, 2009, p. 106, fecha: 7-10-1916. De acuerdo Ilse Somavilla, a frase *sub specie aeterni* en Wittgenstein llega vía Schopenhauer, por eso no podemos hablar de una influencia directa de Spinoza a Wittgenstein.

para asombrarse, pero la ciencia es un método para adormecer.¹⁴⁰ La explicación no permite que veamos las cosas, lo que vemos es la explicación, que a nadie impresiona. Ver las cosas desde el asombro es verlas como un milagro.¹⁴¹ Ahora bien, la manera de describir correctamente la existencia milagrosa de las cosas en el lenguaje no existe en tanto que no es algo que se pueda explicar, sólo se siente; sin embargo, la pura existencia del lenguaje puede dar pie a esta experiencia. Todos los objetos pueden verse desde la ética y el lenguaje también es susceptible de ello. Deja entonces de importar qué dice el lenguaje, lo asombroso es que dice algo.

Como se ha dicho antes, la ética es una percepción que desemboca en acciones. ¿Cuándo se actúa éticamente? Cuando se arremete contra los límites del lenguaje. Lo que se busca con las expresiones éticas es ir más allá de los límites del lenguaje.¹⁴² Wittgenstein, en tiempos de su primera filosofía, dice esto a propósito del lenguaje de la lógica, pero el tema de la mirada ética no es algo que abandone en su madurez. Si trasladamos esta visión al ámbito de los juegos de lenguaje y las formas de vida, el asunto expande sus dimensiones. Si los juegos de lenguaje se explican en términos de lo que hacemos con las palabras, arremeter contra los límites no es algo que se quede en las palabras, sino que se lleva al acto. Nuestras formas de vida están reguladas bajo normas. Estas pueden ser llevadas al límite. ¿Salimos de los juegos de lenguaje? No. ¿Podemos ver claramente los límites? Tampoco, recordemos que en las *Investigaciones filosóficas* Wittgenstein señala que los límites entre uno y otro juego de lenguaje son borrosos. Lo que se intentará sostener más adelante es que los espacios borrosos del lenguaje, es decir, los más próximos a sus límites, comprenden el hábitat del hecho artístico y del ético. En su juventud, el filósofo apuntó a lo ético como la posibilidad de ver el mundo como un todo limitado. De ahí que en este trabajo se sostenga la estrecha

¹⁴⁰ Cf. CV, §28.

¹⁴¹ A este respecto ya había dedicado unas páginas en el apartado 1.2.3

¹⁴² Cf. Conferencia sobre ética, p. 43.

relación entre la noción de ética y la de límite. Desde la ética nos tropezamos con los límites del lenguaje y, así, con los límites de la experiencia humana.

Hacia el final del segundo capítulo cité un cuadro realizado por Henar Lanza en el que se comparan diversos tópicos para diferenciar al primer y segundo Wittgenstein. Como señalé en su momento, a ese cuadro le hacía falta uno de los temas más importantes, el de la ética. Lo que sostengo ahora es que no se puede establecer una diferencia tan clara a este respecto porque, a reserva de matizarlo, la ética wittgensteiniana permanece igual en ambos periodos, en los dos lo ético es mirar desde la eternidad. En un principio el vienes sostenía que las expresiones éticas eran propias del arte (y la religión), como señaló en su diario en el año de 1916, vísperas del *Tractatus*, “pero ahora me parece [dice Wittgenstein casi 15 años después, en el preludio de las *Investigaciones*] que aparte de la tarea del artista, hay otra manera de apresar el mundo *sub specie aeterni*. Creo que es el camino del pensamiento que, por así decirlo, vuela sobre el mundo y lo deja tal cual es —contemplándolo desde arriba, en el vuelo”¹⁴³, así, como un todo limitado.

3.2 La noción de uso

¿No suena ya de entrada un tanto violenta la idea de que el significado de las palabras —y de todas las cosas— sea su uso? Trae consigo un aura de utilitarismo, dominio sobre los objetos. Nos podríamos preguntar «¿cómo voy a usar esta palabra que tengo disponible?». A los ojos de muchos, poner esta reserva por delante puede parecer exagerada. «Son sólo palabras», nos dirían; pero recordemos que para Heidegger el lenguaje es el más peligroso de todos los bienes.¹⁴⁴ El peligro para el alemán reside en

¹⁴³ CV, §27.

¹⁴⁴ Vid. Supra. 1.3.1

"la amenaza del ser por el ente".¹⁴⁵ Wittgenstein expresa una preocupación similar a esta. En las *Investigaciones* apunta que la estructura de las proposiciones lógicas luce ante nosotros como algo en el trasfondo. Lo que presume estar detrás de los hechos es esa estructura clara y estricta. Al entender el signo, creemos ver esa forma que a simple vista nos parecía oculta. Eso que aparece es el ideal, que es para nosotros como unas gafas. Sólo eso, unas gafas. El ideal es justo lo que queremos ver en el objeto, pero no el objeto. La falla está en sustituir al objeto por la idea que tenemos de él y que en eso consista su más pura esencia. "Se predica de la cosa lo que reside en el modo de representación".¹⁴⁶ Las proposiciones siempre hablan de los objetos como recortados, no llegan a su realidad última. Pero la tentación es muy fuerte y nosotros desearíamos hablar de las cosas tal cual son. El consejo de Wittgenstein es permanecer en las cosas del pensamiento cotidiano, las sutilezas extremas son algo que no podríamos describir con nuestros medios, esto es, con nuestro lenguaje.¹⁴⁷

Acercarse al lenguaje efectivo, con el que vivimos, revela que el ideal de hablar de las cosas tal cual son es una exigencia del hablante y no algo que en verdad se pueda hacer con el lenguaje. Pero tampoco es algo a lo que podamos acceder con nuestros sentidos. Nuestra manera de asistir a la realidad es a través de formas de vida, esto significa que, unas u otras, pero siempre traemos algunas gafas puestas. Nunca vemos la realidad en estado bruto y, si acaso lo hacemos, no nos damos cuenta. Porque ver las cosas en crudo es verlas *sin significado, sin uso*. Me atrevería a decir que verlas en crudo sería verlas *sin nuestro cuerpo, sin nuestra sensibilidad, sin nuestra mente*. Eso no sería en absoluto ver. Pero con esto todavía no se deja claro el punto. El uso de una palabra no quiere decir la manera en que disponemos de ella, quiere decir la manera en que convivimos con ella en el mundo. ¿Alguien podría asegurar que las palabras le pertenecen? Algunos incluso dicen todo lo contrario, que nosotros somos esclavos de las

¹⁴⁵ Heidegger, Martin. Arte y poesía., p. 110.

¹⁴⁶ IF, §104.

¹⁴⁷ Cf. IF, §102 a 107.

palabras. ¿La gacela le pertenece al león que le come?, ¿o es acaso el león quien depende de la gacela para poder seguir con vida? El asunto no es tan sencillo, los objetos del mundo no conviven entre ellos de manera unidireccional. El lenguaje en uso es la manera en que navegamos por el mundo. Podríamos imaginar —y que se me disculpe por tomarme esa licencia— que alguna especie distinta a la nuestra, pero que entre sus similares pudieran comunicarse de una forma parecida a la que nosotros lo hacemos entre humanos, nos vieran conviviendo y no lograran observar otra cosa que la que vemos nosotros cuando miramos a un grupo de vacas en un corral. Nuestro lenguaje no es otra cosa que una de nuestras posibilidades de habitar la realidad. Usar el lenguaje es habitar el mundo, y no necesariamente verse redituado por él. Lo que hacemos en el lenguaje es significativo únicamente para los hombres. La persona que habla a diario no está violentando la realidad, sólo está hablando.

En Wittgenstein, el *uso* no aparece como un término de connotaciones negativas. Tampoco positivas. Simplemente hablamos, simplemente significamos, simplemente usamos. Es el modo en que habitamos. A veces quisiéramos que no fuera así, pues nos descubrimos tontos; tal vez esa es también una fatalidad. ¿Pero de veras intentamos ponernos en ventaja sobre la realidad con nuestros juegos de lenguaje? Nuestros significados no apaciguan las tormentas. Ahora bien, en tanto que el mejoramiento de la realidad no depende de nosotros, tampoco podemos decir que su empeoramiento. Mejor aún sería no pensar en términos de mejorar o empeorar. ¿Puede en absoluto ser dañada la realidad? No podemos violentar la realidad, sólo el mundo. El mundo es una cosa humana, nuestros lenguajes y técnicas, nuestras ilusiones; el humano, desprovisto de significado, es una cosa real. El mundo es importante; la realidad no. El mundo tiene significado para el hombre; la realidad son las cosas cuando no significan nada (fuera de un campo de visión, fuera del ámbito del lenguaje). A veces confundimos la mirada *sub specie aeterni* con una mirada sin significados. Pero sólo pensemos que aquella mirada —la ética— es lo que estimamos realmente importante. La ilusión del pensamiento estético es tan poderosa como la del pensamiento lógico. La peor tragedia es caer en la cuenta de que el lenguaje y las visiones humanas tienen límites, pues ahora —en vano—

queremos hablar desde fuera de ellos. Lo que está más allá es lo mismo que lo que está aquí, pero cuando no lo vemos.¹⁴⁸

3.3 El mundo

Repasemos algunas de las proposiciones del *Tractatus* e intentemos ofrecer una breve explicación a cada una. Esta vez avanzaremos en sentido inverso.¹⁴⁸

5.621 *Mundo y vida son una y la misma cosa*

El mundo entonces tiene que ver con la vida del individuo. En el mundo se hace manifiesta la vida para el sujeto, nunca fuera de él. Por eso con la muerte el mundo termina, porque no hay mundo sin que alguien le dé vida. También por eso el mundo no es uno, sino que, en tanto hay distintas vidas, hay distintos mundos. Es diferente el mundo del hombre feliz al mundo del hombre infeliz. No hay un mundo en general, hay mi mundo.

5.61 *La lógica permea el mundo; los límites del mundo son también sus límites.*

Así, la lógica permea la vida, y los límites de la lógica son los límites del mundo. Es decir, fuera de la lógica no hay mundo, no hay nada. Vivimos respecto de la lógica.

5.6 Los límites de mi lenguaje denotan los límites de mi mundo.

Los límites de mi lenguaje son los mismo que los de mi mundo: los límites de la lógica. Lenguaje y mundo no son lo mismo, aunque ambos tienen en común la lógica, que tiene límites; por tanto, el individuo puede colegir los límites del mundo si observa los límites de la lógica, y estos límites los constata en su lenguaje, no en otro lado.

¹⁴⁸ Las sentencias del *Tractatus* están señaladas en cursivas.

4.26 *La lista de toda las proposiciones elementales verdaderas describe el mundo completamente.*

Las proposiciones, que son lenguaje, describen al mundo; es decir, el lenguaje no es el mundo, sino que es una descripción de este.

4.12 *Las proposiciones pueden representar el todo de la realidad, pero no pueden representar lo que tienen que tener en común con la realidad para poder representarla, la forma lógica.*

La realidad, esto es, el mundo, comparte con las proposiciones verdaderas una cosa: la forma lógica. El lenguaje describe correctamente al mundo porque sus formas (lógicas) son paralelas. El lenguaje no representa al mundo explicando su forma, sino mostrándola. El lenguaje es una imagen lógica en la que nosotros vemos la forma del mundo porque vemos sus correspondencias.

4.023 *Una proposición tiene que fijar la realidad en un sí o en un no.*

Si la proposición corresponde con un hecho del mundo, significa que es verdadero: aparece el sí. Ahí se muestra cómo es el mundo.

3.031 *Solía decirse que Dios podía crear todo, salvo lo que fuera contrario a las leyes de la lógica. La verdad es que no podríamos decir cómo sería un mundo "ilógico".*

Para que pudiéramos decir en el lenguaje cómo sería un mundo ilógico, el lenguaje debería tener la característica de ser ilógico, pero no lo es. Nosotros podemos decir lo que respecta al mundo lógico porque únicamente podemos decir cosas con el lenguaje, que es lógico. La imagen lógica, se puede corroborar estableciendo los paralelismo entre imagen y mundo. En una imagen ilógica no pueden establecerse correspondencias.

2.063 *La realidad total es el mundo.*

Realidad y mundo son lo mismo. La realidad puede quedar descrita en un modelo lógico.

2.04 El mundo es la totalidad de los hechos simples existentes.

Si el lenguaje describe al mundo, y el mundo son los hechos, lo que el lenguaje describe son hechos.

2.0272 El hecho simple está conformado por la configuración de los objetos.

El hecho no es un objeto, sino una combinación de objetos. El lenguaje no describe objetos, describe la manera en que se configuran unos con otros. Los objetos por sí solos no son el mundo, aunque sólo hay mundo si hay objetos relacionados. Sólo puedo hablar en el lenguaje de los objetos contemplando sus posibilidades de formar parte de un hecho. No hay posibilidad de hablar de un objeto en sí.

1.13 Los hechos en el espacio lógico son el mundo.

Al lenguaje le corresponde el espacio lógico. Por tanto, le corresponde hablar de los hechos. El mundo es un espacio lógico.

1 El mundo es todo lo que acontece

Todo lo que acontece es lógico.

Es en esta proposición donde aparece el quiebre. ¿Todo lo que acontece es lógico? Y si todo lo que acontece es lógico, ¿el lenguaje puede hablar de todo? Citemos algunas otras proposiciones del *Tractatus*, esta vez las que aparecen al final:

6.41 El sentido del mundo debe caer fuera del mundo. En el mundo todo es como es y todo sucede como sucede; en él no hay ningún valor.

Esta proposición expresa una necesidad ajena al lenguaje, la de otorgarle valor a las cosas. Pero en el mundo las cosas no tienen valor, esto es, lógicamente las cosas no tienen valor alguno. Si las cosas tienen valor, este debe residir fuera del mundo. El lenguaje únicamente puede denotar lo “sin valor”, o sea, lo lógico.

6.4321 Los hechos contribuyen todos sólo al planeamiento del problema, no a la solución.

¿Cuál problema? El del valor. Los hechos no denotan el valor del mundo, en consecuencia, el lenguaje, que mantiene la misma forma que el mundo, tampoco podría hacerlo.

6.522 Hay, en verdad, lo que no se puede poner en palabras. Ello se muestra; es lo místico.

La forma del valor del mundo no es la misma que la del lenguaje, por tanto no puede quedar expresada en él. No obstante experimentamos la sensación del valor, lo místico.

7 Sobre aquello de lo que no se puede hablar se debe guardar silencio.

Lo que se puede decir, hay que decirlo; de lo que no se puede hablar, porque su forma no permea el lenguaje, jamás quedará dicho en el lenguaje. Por tanto, si no se podrá decir, hay que guardar silencio al respecto.

Así puede quedar resumida la relación que hay entre mundo y lenguaje para el primer Wittgenstein. El mundo son los hechos de forma lógica y el lenguaje es una imagen del mundo. Nosotros vemos el mundo en nuestro lenguaje, esa es su importancia. El problema con este pensamiento es que se asume que el único lenguaje que existe es el de la lógica. En verdad podemos decir que en el *Tractatus* queda descrito el lenguaje lógico, el asunto es que aquel es sólo uno entre la infinidad de juegos de lenguaje que existen. Hay diferentes juegos, todos con reglas diferentes. Algunas se parecen, otras no. Los juegos que no son el fútbol también tienen reglas, sólo que distintas; que en baloncesto puedas agarrar el balón con las manos no significa que sea un juego sin reglas. También hay que hacer notar que, en algunos juegos, la noción de mundo no es importante. No todos los lenguajes son descripciones del mundo; no obstante, son la forma de un mundo. Imaginar un lenguaje, como se ha dicho, es imaginar una forma de

vida. En ese sentido, por la proposición 5.621 —arriba citada—, entendemos que forma de vida y mundo sí están emparentados. Y como no puede haber una sola forma de vida, tampoco podemos decir que hay un solo mundo.

Si ahora tuviéramos que resumir la relación que hay entre mundo y lenguaje en las *Investigaciones filosóficas*, tendríamos que decir que esta se observa en la práctica. A diferencia del *Tractatus*, no encontramos una necesidad primordial que rija la relación entre mundo y lenguaje. La relación será cada vez distinta. Lo más que podemos decir es que la relación entre el individuo y el mundo está mediada por un lenguaje. El lenguaje determina las maneras de actuar porque la forma de vida responde a una manera de observar el mundo (no necesariamente lógica) con el lenguaje incrustado. Lo que se dice en última instancia es que no hay un Mundo que resulte de la suma de todos los lenguajes, sino que el mundo se observa diferente en razón de un lenguaje. Pero hay que decir además que los límites entre un lenguaje y otro, como son borrosos, nos hacen pasar de un juego a otro sin advertirlo.

A algunas personas les gusta hacer juegos con campos semánticos. Alguien propone un tema y los otros jugadores tienen que decir palabras que le correspondan. Entonces el primer jugador dice «¡física!», y así comienza el juego, cada jugador irá proponiendo una palabra como sigue: «estrellas», «ecuaciones», «deporte». Alguien detiene el juego. «¿Qué tiene que ver la física con los deportes?» —le preguntan— «en mis clases de educación física practico deportes». Aquí hay un claro ejemplo de que, en el lenguaje, lo primordial es el uso. Mientras unos usaban la palabra de una manera, otros lo hacían de modo distinto. De entrada ejercen diferentes formas de vida. Comienza la siguiente ronda. Esta vez deberás decir una palabra que corresponda no con el tema inicial, sino con la palabra que dijeron antes de ti. Y alguien propone «¡safari!». «León», «naturaleza», «sol», «calor», «agua», «arena», «mar», «camarón», «mariscos». ¿En qué momento pasamos del safari a la comida del mar? Que no se juzgue de burdo el ejemplo, pues en la vida cotidiana también suceden este tipo de cosas. ¿O no suceden así las charlas entre amigos? Comienzan hablando de una cosa y, sin haberlo pretendido,

terminan con otra totalmente distinta, de tal manera que el uso de las expresiones le da un significado diferente a las palabras.

Habría que añadir solamente que, mientras Wittgenstein utiliza como sinónimos mundo y realidad, en este trabajo la palabra mundo refiere únicamente a los espacios lingüísticos, mientras que la palabra realidad es utilizada para referir a lo que — suponemos— cae fuera del lenguaje. Lo más prudente sería decir que la palabra realidad se utiliza para designar una intuición. En la medida que podemos vislumbrar los límites de nuestro lenguaje, se despierta la intuición de un espacio no visto, o más bien, la inquietud de una posibilidad de ver las cosas sin mediaciones, verlas como son en realidad, sin palabras, de verdad y profundamente sin sentido. Así pues, con mundo nos referimos a un fenómeno de la vida humana, mientras que con realidad más bien hablamos de una especulación de la que no podemos dar cuenta con nuestros medios, hablamos de las cosas como si pudiéramos desprendernos de nuestra humanidad.

3.4 Los límites: el hábitat del nómada

Los límites no los vemos; los vislumbramos. En el *Tractatus* la cosa estaba clara, si no tenía un sentido lógico, es decir, si no había una correspondencia entre los elementos del discurso y los del hecho, la proposición estaba fuera del límite. En las *Investigaciones* no es igual. Desde luego también hay reglas que contemplan las posibilidades de un juego. Todo está bien mientras las movidas en un juego de lenguaje se susciten según lo que contempla la regla. Imaginemos a dos personas jugando tenis. No hablamos de profesionales; son dos amigos pasando el rato, jugando por ocio. Lanzan la pelota de un lado al otro de la cancha por encima de la red, la pelota cae dentro de los límites que contornea la línea blanca, un solo bote está permitido antes de golpear la pelota de regreso al adversario, etcétera; todo bien hasta que, de pronto, en un golpe

desafortunado, la bola sale disparada hacia el cielo, muy alto, los dos jugadores quedan sorprendidos, incluso hay risas; cuando por fin cae y rebota en el lado contrario de la cancha, el adversario golpea la pelota intentando lanzarla lo más alto posible antes de que caiga de nuevo en el lado de su amigo; el amigo corresponde y hace lo mismo, hasta que uno de los dos lanza la bola fuera de la cancha. La han pasado muy bien, pero, ¿seguía siendo aquello un juego de tenis? En una acción imprevista, el juego se convirtió en otro.

Las reglas de un juego de lenguaje establecen las posibilidades de uso de sus elementos, esto es, de las palabras, de los artefactos, del cuerpo mismo. En el juego de lenguaje del tenis encontramos elementos concretos. Hay objetos como raquetas, pelotas, redes, superficies y demás. Cada una tiene posibilidades de uso distinto, es decir, significan algo en particular. También hay palabras particulares con sentidos propios del juego como «as», «set», «falta», «doble falta», y todas las demás palabras que componen su léxico. Debemos decir además que hay distintas maneras de participar en el juego de tenis. Hay jugadores, hay árbitros, hay recoge pelotas, hay público, y hay más. La regla estipula las posibilidades de hacer movimientos. Si se sigue la regla, se está inmerso en el juego de lenguaje.

“«Seguir la regla» es una práctica. Y creer seguir la regla no es seguir la regla”.¹⁴⁹ Tenemos a un grupo de niños jugando futbol en la calle. La están pasando bastante bien; de pronto, llega otro de los vecinos —que es un poco menor en edad al resto— y quiere que lo incluyan en el juego. Todos se rehúsan con molestia, nadie quiere que el pequeño se integre al partido. Al final, quizá por lástima, lo juntan. El juego transcurre con normalidad hasta que el nuevo integrante de la escena recibe el balón. En vez de tomarlo y correr en dirección a la portería rival, empieza a correr el círculos con la pelota en los pies. No pasa el balón a los compañeros, parece que está jugando solo; por eso no querían incluirlo. El niño más pequeño cree que juega futbol, pero no lo hace; cree seguir la regla, pero no lo hace. Es entonces que me gustaría establecer una diferencia: *no*

¹⁴⁹ IF, §202.

seguir una regla es diferente a dejar de seguir una regla. Dejar de seguirla significa que en principio se le ha seguido.

No necesariamente consideraría el acto de dejar de seguir la regla como una rebeldía, no me refiero a una negación de la regla, sino a una tentativa por ir más allá de ella, esto significa ir más allá de los límites de mi lenguaje.¹⁵⁰ A estas alturas, habrá quedado clara la postura: no nos es posible salir del lenguaje. Sin embargo, también debe haber quedado de manifiesto que los lenguajes tienen límites inciertos, esto es, espacios en los que, sin salir del juego de lenguaje, la regla deja de ser seguida *al pie de la letra*. Dejar de seguir una regla no significa entonces, del modo en que se usan aquí los términos, abandonar un juego de lenguaje, sino dar espacio a lo que la regla no había previsto. Permitir el arribo de lo no contemplado da lugar al asombro, como en el ejemplo de los jugadores de tenis. Aunque sucede siempre desde el lenguaje, este asombro hace patente la imposibilidad que tiene aquel de contemplar las cosas en una clase de plena totalidad. La vista desde el límite muestra al objeto como lo vemos en el lenguaje, pero con el significado pendiendo de un hilo. De ahí que impresione: el objeto que veo con mi lenguaje es esto, pero también lo experimento como otra cosa; la regla que sigo me permite hacer esto, pero también da lugar a esto otro, lo imprevisto, lo que no aparece de manera concreta en la regla.

Por eso para Wittgenstein es falso que los pueblos sin ciencia deban asombrarse ante las fuerzas naturales mientras las sociedades civilizadas no. Aquella superstición surge de la idea de creer que la totalidad de un fenómeno pueda caber en las palabras, que podemos apresarlo con la fuerza de nuestro intelecto y que, si es así, puede darnos la impresión de estar totalmente protegidos de él aunque no lo estemos en absoluto. Esa superstición surge entonces de lo *no poético*¹⁵¹, como dice el propio Wittgenstein; o, como me gustaría expresarlo a mí, de observar el mundo desde la regla concreta del lenguaje, y no desde su límite nuboso. Así pues, si lo *no poético* supone la eliminación

¹⁵⁰ Con *ir más allá de la regla* me refiero al intento por ir más allá de los límites del lenguaje tal y como se ha planteado en el primer capítulo de este trabajo. *Vid. Supra. 1.2.3*

¹⁵¹ CV, §28.

del asombro y la aparición de los aspectos concretos de la regla, podemos establecer en contraste lo poético como el asombro y lo no concreto. Habría que vincular así algunas expresiones: poesía, límites del lenguaje y ética.

En el mundo del arte, no basta con dominar los lenguajes, es decir, las técnicas. Octavio Paz señala diferencias entre técnica y creación artística, entre útil y poema. "La técnica es procedimiento y vale en la medida de su eficacia".¹⁵² Técnica es lo que corresponde a seguir las reglas de un juego de lenguaje. Pero la poesía no emana de la rigidez de la regla, sino de un desvío. "La llamada «técnica poética» no es transmisible, porque no está hecha de recetas sino de invenciones que sólo sirven a su creador".¹⁵³ Los límites del lenguaje también son lenguaje y la técnica poética también es técnica, pero lo son de una forma particular. El interés de estos conceptos no está en los resultados que de sus expresiones obtenemos, sino en las maneras en que los experimentamos. Esa técnica poética le da al artista la capacidad de presentar las cosas de manera tal que parezcan una obra de arte, nos da pie a adoptar otra perspectiva distinta a la habitual. Es así que la técnica (el lenguaje) es llevada al límite.

La aparición del límite entonces es la aparición de una expresión poética y es, al mismo tiempo, la aparición de una perspectiva ética. La impresión de que las cosas sean, independientemente de cómo sean. En esto consiste también lo místico, aquello de lo que no se puede hablar y, sin embargo, es. Mística es la visión del mundo *sub specie aeterni*, las cosas vistas desde la mirada de la eternidad. El lenguaje en uso nos permite ver el significado de palabras, objetos y acciones; pero también denota ciertas tendencias vitales del hablante. En el habla cotidiana, lo que salta a la vista son los significados, mientras los aspectos éticos parecen estar en modo pasivo. Esta latencia ética es el estilo, "la expresión de una necesidad general humana".¹⁵⁴ El estilo para Wittgenstein no concierne entonces a las formas visibles de mi juego de lenguaje o, por decirlo de alguna

¹⁵² Paz, Octavio. *El arco y la lira*. P. 17.

¹⁵³ *Ibidem*.

¹⁵⁴ Wittgenstein, Ludwig. *Movimientos del pensar*. En: Wittgenstein III, Madrid: Gredos, 2009, p.198, fecha: 9-5-1930.

manera, el estilo no es la gramática de un lenguaje. Si yo tuviera la habilidad suficiente podría pintar justo como lo hacía Picasso, pero eso no significa que esté pintando con su mismo estilo. Podría también ir a comprar un mingitorio, colocarlo acostado sobre una mesa y decir que hice como Duchamp, pero no podría decir que he adoptado su estilo. Reproducir un viejo estilo en un lenguaje nuevo, por ejemplo, no sería utilizar palabras antiguas, tampoco se trataría de aderezar un viejo lenguaje adaptándolo al gusto de una nueva época sino que, "quizá inconscientemente, se habla en realidad el viejo lenguaje, pero se habla de una forma tal que pertenece al mundo más nuevo", de ahí que no corresponda con el gusto de las antiguas formas. La reproducción del estilo está en que ambas expresan una misma necesidad humana, una misma necesidad ética.

Este aspecto ético del lenguaje se hace aun más evidente en la expresión poética, donde lo que prevalece no son los atributos reglamentados de un lenguaje, esto es, lo propiamente técnico, sino el atisbo de los límites. La diferencia entre el choque con los límites de un juego de lenguaje en la vida cotidiana y en el arte, es la capacidad del artista para deambular en los confines del lenguaje. Los límites se convierten en un hábitat y el artista en un nómada incapaz de instalarse en un solo sitio, en un solo juego. Esta visión debería permitir vislumbrar los límites de un juego de lenguaje y también los puentes que se erigen entre uno y otro; será posible además, a través de la obra de arte, vernos a nosotros mismos como seres limitados, incapaces de ver la realidad en su totalidad pero, al mismo tiempo, descubrirnos reales. El arte no muestra otro mundo, otra realidad; muestra, como dice Octavio Paz, "el mundo otro que es este mundo".¹⁵⁵

¹⁵⁵ Paz, Octavio. *La llama doble*. México: Galaxia Gutenberg, 2015, p. 9.

3.5 De cómo los hombres asistimos a nuestra existencia

Ante la incapacidad de definir «lo humano» de manera satisfactoria, hemos recurrido al método del segundo Wittgenstein. Este consiste no en intentar ofrecer una caracterización conceptual de la palabra humano, sino en preguntarnos de qué manera utilizamos la palabra. ¿Cuándo hablamos de humanos?, ¿de hombres y de mujeres? Hablamos así de alguien cuando hace cosas de humano. Antes que ofrecer una definición general de lo humano, lo que el filósofo vienesés desearía hacer es *describir* y decir que «así es la vida humana»¹⁵⁶. Un libro de antropología podría comenzar de la siguiente manera:

Si se contempla la vida y el comportamiento del hombre sobre la tierra, se ve que, aparte de los comportamientos que uno podría considerar animales, como nutrirse, etc., etc., etc., tienen lugar también aquellos que poseen un carácter peculiar que se podrían denominar actos rituales.¹⁵⁷

Comprendería un error decir que estos actos rituales —y se suele decir esto de las costumbres de pueblos primitivos— tienen como característica principal el estar fundados en ideas falsas del mundo físico. Desde luego, esta idea surge de la necesidad de explicar una costumbre de manera tal que esta se vuelva plausible desde la perspectiva del que la explica —hablo sin duda del occidental educado. Lo siguiente que hay que decir es que, estas ceremonias, no son el opuesto de las prácticas lingüísticas de los pueblos civilizados, por llamarlos de alguna manera, sino que son otra de las formas en que se manifiesta nuestra tendencia al lenguaje. Los ritos son también juegos de lenguaje y, como tales, sería absurdo creer que éstos pueden quedar explicados desde un lenguaje completamente distinto con *reglas* diferentes como el de la ciencia, por

¹⁵⁶ Wittgenstein Ludwig. *Observaciones a «La rama dorada de Frazer»*. En: Wittgenstein III, Madrid: Gredos, 2009, p. 315.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 316.

nombrar alguno. Hay algo que tienen en común las expresiones primitivas y los lenguajes a los que estamos habituados, ambos son maneras refinadas de nuestras acciones primeras.¹⁵⁸ Por lo demás, no se puede decir que en aquellos lenguajes encontramos una versión más simple de los nuestros, "en los ritos antiguos tenemos el uso de un lenguaje gestual altamente perfeccionado".¹⁵⁹

Si de esto podemos hacer alguna generalización que sirva al propósito de ofrecer una idea de lo humano, tendría que ser de modo tal que esta contemple como inseparables nuestras cualidades físicas (esto es, nuestro cuerpo y todas sus *funciones*) y nuestras actividades lingüísticas (o sea, nuestras costumbres). Pero además tendría que ser una definición de lo humano que quizá contradiga el espíritu mismo de lo que entendemos por definición, puesto que tendría que renunciar a la generalización en modo estricto y decantarse por una idea que contemple toda la multiplicidad de juegos de lenguaje existentes, pues en ellos descansan también un sinfín de formas de vida e, inevitablemente, distintas estructuras de pensamiento. Es por ello que no podemos inclinarnos a pensar al hombre como una cosa separada del lenguaje y, además, de sus objetos técnicos. El hombre puro no es el que permanece ajeno a las civilizaciones, sino lo opuesto, hablamos de hombres únicamente al situarles en medio de formas culturales.

Wittgenstein considera curiosa¹⁶⁰ la inclinación a pensar que la civilización y todos sus objetos —desde los objetos tecnológicos como edificios y automóviles hasta los naturales como los árboles— alejan a los hombres de su origen o de su verdadera naturaleza. El ambiente civilizado estaría así aislado de todo lo demás, aislado de la realidad. ¿Es esto cierto? Tendríamos que pensar forzosamente que lo referente al

¹⁵⁸ Cf. CV, §165. "El origen y la forma primitiva del juego del lenguaje es una reacción; sólo sobre ella pueden crecer las formas más complicadas. [Quiero decir: el lenguaje es un refinamiento, «en el principio era la acción»].

¹⁵⁹ Wittgenstein Ludwig. Observaciones a «La rama dorada de Frazer», p. 321.

¹⁶⁰ Cf. CV, §281.

lenguaje y a la técnica viene de otro lado.¹⁶¹ La necesidad de una idea distinta de lo humano tendría que llevarnos forzosamente a considerar tanto al lenguaje y a la técnica no por *lo que dicen*, sino por el mero hecho de *que dicen*. Las perspectivas acerca de lo real pueden considerarse ilusorias en el sentido de que en ninguna de ellas ha de depositarse en modo alguno el saber absoluto acerca de lo existente, pero son reales desde que son nuestra única forma de asistir a nuestra existencia. El lenguaje, desde esta perspectiva, no vale por lo que dice y la técnica no es importante por lo que me permita o no hacer. “Lo correcto es decir que cada perspectiva es significativa para aquel que la ve como significativa (...) Más aún, en este sentido, toda perspectiva es igualmente significativa”.¹⁶² Nuestra manera de experimentar la realidad es desde esta ilusión. Experimentar la ilusión (preguntando o no por la realidad) es vivir la realidad desde lo humano. ¿Cómo podríamos vivirla desde otro lado?

¹⁶¹ Esta idea parece guardar residuos de la tesis que ha procurado desdecir Jean-Marie Schaeffer en *El fin de la excepción humana*. Vid. Supra. 1.1.1. Además, en referencia a la separación que usualmente se hace entre cultura y naturaleza, el propio Schaeffer apunta que “lo que dijo Wittgenstein a propósito del lenguaje, o sea, que forma parte de la historia natural de la humanidad, es válido para la cultura en general: forma parte de nuestra historia “natural”, y eso significa que es causa “natural” entre otras causas “naturales” (...) El hombre, con sus sistemas representacionales y sus acciones intencionales —por tanto, con su cultura—, está inmerso en un ecosistema del que es uno de los elementos causales, en igualdad de condiciones que las otras formas de vida”. Schaeffer, Jean-Marie. *Op. Cit.*, p. 247.

¹⁶² Wittgenstein Ludwig. Observaciones a «La rama dorada de Frazer», p. 321.

Conclusiones

1

No habría de considerarse al **lenguaje** como un dispositivo único, cuya función a cumplir es la de ofrecer una imagen perfecta de la realidad. O lo que es más, ni siquiera podría afirmarse que el objetivo del lenguaje sea crear una imagen aunque esta resulte deficiente. El lenguaje, o mejor dicho, los juegos de lenguaje, son acciones humanas. Si bien es cierto que *describir* es una acción, no podemos decir que sea todas las acciones. Incluso podría considerarse un abuso decir que hay un objetivo o una finalidad trascendental en nuestras acciones lingüísticas. Dicha idea es la interpretación que hemos dado a la forma particular en que habitamos el mundo. Pero la forma en que habitan las distintas especies está cargada de particularidades. Si no podemos asignarle una finalidad a los comportamientos naturales de los otros seres existentes, no hay motivos para afirmarlo de nosotros mismos. Se llega a esta conclusión al reiterar *ad infinitum* la pregunta del «por qué». No hay respuesta final a esa cuestión. No hay una justificación para que los humanos hagan cosas de humanos.

Son juegos de lenguaje porque refieren a situaciones activas. El lenguaje se está jugando como los hombres están viviendo. Si estamos inmersos en la vida, estamos inmersos en el lenguaje. Del mismo modo que no podemos decir de los hombres que *tenemos* cuerpo, o que *tenemos* mente, sino que *somos* cuerpo y *somos* mente, no podemos hablar de que *tenemos* lenguaje; *somos* lenguaje. Ahora bien, que el lenguaje esté incrustado en nuestra existencia no pone de manifiesto nuestra habilidad para el habla o para la escritura, sino que pone a la vista el hecho de que las cosas nos signifiquen. ¿Y qué significan las cosas? En esencia, nada; *las cosas no tienen significado, tienen existencia*, dice Fernando Pessoa en uno de sus poemas. Lo que quiero decir es que ningún evento es especialmente significativo, pero que cualquiera puede significarnos. En efecto, cuando un objeto salta a la vista se convierte en un algo significativo. De ahí tenemos que hacer notar ciertas reservas. Que un objeto signifique, no quiere decir que ostente una finalidad; quiere decir que cabe en nuestro marco de

visión, es decir, de lo que vemos en un juego de lenguaje. Que un objeto no signifique quiere decir que no está a la vista. ¿Podemos hablar de lo que escapa a nuestro campo de visión? Las cosas no consideradas por mi juego de lenguaje no carecen de existencia, simplemente no vienen al caso. *Un árbol cae en la montaña, nadie lo ve, ¿realmente ha caído?*

Dado que ningún lugar es igual a otro, a cada momento de nuestra cotidianidad asistimos de manera distinta, hacemos jugadas diferentes. Habría que considerar incluso el hecho de que una misma actividad se renueva cada vez que es ejecutada. Los juegos de lenguaje están en movimiento. Los juegos de lenguaje se modifican al ritmo que cambian nuestras formas de vida. Las prácticas, como los cuerpos, tienen fecha de caducidad, si se permite la expresión. Los seres humanos nos trasladamos de un lenguaje a otro de manera natural, somos nómadas en el hábitat de las prácticas. Este comprende un ambiente técnico; "lo que Wittgenstein deseaba decir es que aprender un lenguaje equivale a aprender una técnica (...) Utilizar el lenguaje es poner en práctica una técnica"¹⁶³, dice Bouwsma en las anotaciones realizadas tras una de sus charlas con un Wittgenstein en el ocaso de su vida. Un lenguaje es una **técnica** en el sentido del saber hacer. Diríamos, en un lenguaje más wittgensteniano, que es un saber usar, esto es, comprender los usos en un juego.

Y tenemos que decir en suma que el lenguaje no es únicamente lo que respecta a las palabras. Hay, por ejemplo, lenguajes en la música (y técnicas también). No porque esta diga algo, sino porque hay en ella una práctica colectiva. En la música también se responde a reglas. El lenguaje condiciona el modo en que nos relacionamos con el mundo y lo convierte en hábito. Pero este límite que establece no pone a la vista nuestras impedimentos, sino nuestras posibilidades. El lenguaje está limitado en el mismo sentido que lo está nuestro cuerpo, casi podríamos decir que esos límites están emparentados. El deber callar del *Tractatus* no responde a un anatema lingüístico, sino a un reconocimiento del límite. En verdad podríamos intentar decirlo todo, pero sería en vano. La tentativa por

¹⁶³ Bouwsma, Oets Kolk. *Últimas conversaciones*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2004, p. 42.

salir de los límites del lenguaje no implica en ningún momento que efectivamente se pueda ir más allá de ellos, esto sería algo así como ir más allá del cuerpo.

2

Vale en verdad muy poco la pena procurar describir cabalmente una diferencia entre lo **real** y el **mundo**. Aunque se entiende la intención —que por lo demás es muy noble—, pero esta, para no convertirse en fanfarronería, debería desembocar en el análisis únicamente de lo cotidiano. Si a lo real, la cosa en sí, el ser, o como se le quiera llamar, no podemos referir con nuestro lenguaje, preferible callarlo; mejor hablar de lo que respecta a mi relación efectiva con el mundo. El mundo es lo que se sigue del lenguaje. No las cosas, sino lo que nos significan. El mundo son las cosas puestas a la vista. Lo real es exactamente lo mismo que el mundo, pero cuando no lo vemos. Lo real no nos dice nada, no nos significa. A lo más que se puede llegar es a la consideración sombría de que las cosas son (independientemente de qué son). El asunto es que, con todo, somos incapaces de salir del lenguaje. Lo real del lenguaje no es qué dice, sino que dice. El humano también vive la realidad cuando hace cosas de humanos. El hombre es hombre cuando *nadie* le observa. Y con nadie me refiero a que no es observado bajo la lupa del explicador. La consecuencia de esa visión, la visión mística, no es una extraña iluminación que nos desprende del mundo o de lo humano. La consecuencia es el asombro. Se atisban los límites pero de ninguna manera se va más allá de ellos. Aquello sería por fin salir del mundo, del lenguaje. Salir incluso del cuerpo.

El mundo es un espacio de convivencia entre humanos y cosas. Toda visión parte del individuo, a esa visión le llamamos mundo y la tomamos por realidad. Procurar verla desde otro lado es un deseo de quietud. Ver las cosas desde lo fijo, y no desde el movimiento. La insistencia por distinguir al mundo de lo real es la insistencia del pensamiento dualista. Que el ámbito del lenguaje comprenda una ilusión, no quiere decir que sea irreal. La ilusión es de a de veras en el sentido de que es el modo en que

vivimos. En ese tenor es real. No podríamos hablar en ningún sentido de lo que escapa a los límites de nuestro lenguaje, sólo toparnos con que hay límites. Lo verdaderamente importante no es qué es esta vida que vivimos, sino el hecho de que la vivimos. El valor de la vida no se le presenta al sabio como un acertijo recién descifrado, no es que ahora sepa qué hay en el mundo y ahora sabe cómo vivir; lo que sabe es que está viviendo. La consecuencia, me parece, es una vuelta a la práctica de lo cotidiano. Tal vez en esa dirección iban los pensamientos de Wittgenstein cuando decía que los alumnos a los que estaba seguro de haberles hecho algún bien, no se dedicaban a la filosofía, sino a otras cosas como la medicina, o las matemáticas.¹⁶⁴

3

El discurso nos exige ahora un salto al tema de la **ética**. Y es que de pronto no parece coincidir que, en primer lugar, de la ética se extrae *lo verdaderamente importante* pero, que aquello se sitúe fuera del mundo. De ahí podrían sacarse dos conclusiones incompatibles entre sí y con el resto de las reflexiones presentadas. Una, que lo ético, en tanto que está fuera del mundo, no es algo que los humanos puedan experimentar o, la segunda, que en efecto haya una posibilidad de escapar del lenguaje. La interpretación que se hace de este asunto en el presente trabajo es que la ética, en primera instancia, muestra un *sinsentido*. Este sinsentido puede entenderse de dos maneras: que se realiza una jugada no prevista por las reglas de un juego de lenguaje, esto es, que tropieza con sus límites; y además se entiende que es el encuentro con la idea de que las cosas, *en sí mismas*, carecen de significado. Que no hay cosas en sí.

Aquí necesariamente debemos remitirnos a la distinción hecha entre ética y moral. Si la moral se sostiene en la idea de que una acción es valiosa en función de valores *a priori* y, en consecuencia, de la cual se recibirá un premio o un castigo posterior, la ética

¹⁶⁴ Cf. *Ibid.*, p. 47.

coloca el valor en la mera acción presente, es la vida vista como toda depositada en ese momento: la eternidad. La ética se vuelve entonces un asombrarse ante el milagro la vida misma. No de cómo es la vida o de qué sea; lo ético responde al hecho de que la vida es, como ya hemos reiterado. El premio ético, podría decirse, es la sola existencia y nuestra presencia en ella. Así pues, la acción ética se vuelve una suerte de ceremonia que nos ofrece una perspectiva particular aún sin dejar de ser rito, lenguaje. Es de hecho un rito en verdad auténtico, con valores genuinos, que no corrompen.¹⁶⁵

4

Es aquella ceremonia la que nos insta a adoptar *la perspectiva*. El **arte** nos permite contemplar las cosas y verlas como casi nunca lo hacemos. Porque la mirada *sub specie aeterni* no se vuelve contra lo extraordinario; vemos lo mismo de siempre pero, al parecer, con otros ojos. "Podría decirse: el arte nos muestra las maravillas de la naturaleza. Se basa en el concepto de la maravilla natural. (El capullo que se abre. ¿Qué es lo hermoso en ello?) Se dice: «¡Ve, cómo se abre!»."¹⁶⁶ Pero aquí el *cómo se abre* no denota en absoluto alguna explicación. Es una expresión de asombro, como también pudo simplemente haberse dicho: «¡Se abre!». Como lenguaje ético, lo **poético** va y choca voluntariamente contra los límites del lenguaje. Tal vez esa sea la particularidad de quien juega el juego de lenguaje del arte, el saber que deambula la ruta del límite. Porque si bien, como he dicho, todos somos nómadas, en el sentido de que nos movemos de un juego de lenguaje a otro sin siquiera notarlo, el artista se mueve en ese espacio a sabiendas de ello y con cierta soltura. De ahí que los significados comiencen a perder de un hilo. Es aquí que la comparación realizada entre la expresión ética wittgensteiniana y la poética de Octavio Paz nos resulta de ayuda. No hay lugar en donde

¹⁶⁵ Dice Wittgenstein en una de sus notas, refiriendo al espíritu de la civilización de occidente y sus ritos, que "todo rito (casi sumosacerdotal) debe evitarse estrictamente, porque conduce de modo directo a la corrupción. Desde luego, un beso es también un rito y no corrompe, pero sólo debe permitirse el rito en la medida en que sea auténtico como un beso". CV, §34.

¹⁶⁶ CV, §323.

Paz muestre mejor lo que la expresión poética saca a relucir que en *El mono gramático*. “La realidad más allá de los nombres no es habitable y la realidad de los nombres es un perpetuo desmoronamiento”.¹⁶⁷ No podemos rebasar los límites de nuestro lenguaje y, de este lado, el lenguaje tiene orillas resbaladizas.

5

Con todo y que la intención de este trabajo no fue en ningún momento agotar los temas tratados —y desde luego es algo que no se logra aquí ni por asomo—, vale la pena enunciar algunos de los **asuntos pendientes** que desde adentro resultan más inquietantes. No solo las restricciones autoimpuestas durante la realización de esta tarea, sino las limitaciones que ostento como investigador, me han imposibilitado para hablar de manera más amplia del aspecto de lo humano. Porque si bien se ha intentado dejar claro que no es posible ofrecer una definición concluyente de qué es el hombre y más bien se ha optado por encontrar el significado de esta palabra en sus distintos usos, no se ha pasado por alto cuán necesario es acudir a las especificidades. Lo que se pronunció en capítulos previos es que nos referimos a un humano para hablar de alguien que tiene comportamientos técnicos y lingüísticos. Más en general, dicho término es aplicable para todo aquel que está inmerso en las formas de vida; no obstante, queda pendiente examinar cómo es que asisten a este hábitat algunos sujetos en particular. Pienso ahora mismo en individuos cuya relación con el lenguaje sucede de forma distinta a la habitual, como las personas diagnosticadas con afasia, dislexia o alguna cosa similar. Estas consideraciones me hacen creer cada vez más en que el lenguaje no tiene como finalidad la creación de una imagen fiel del mundo, sino que se desempeña como un mero acto de interacción entre individuos y de estos con su entorno. Evidentemente, un análisis exhaustivo de estos casos podría comprender toda una investigación aparte y, lo que es más, da lugar a una posible colaboración interdisciplinaria.

¹⁶⁷ Paz, Octavio. *El mono gramático*, p. 45.

De la misma manera, queda abierta la posibilidad para profundizar en un tema que ha llamado mi atención, me refiero a la posible comparación entre las reflexiones sobre ética del filósofo del siglo XVII, Baruch Spinoza, y el propio Ludwig Wittgenstein. En un intercambio de mensajes con la Dra. Ilse Somavilla, estudiosa del filósofo vienes, en tanto que de ella son las únicas referencias que he encontrado al respecto de este tema, le pregunté acerca de algunas consideraciones a tomar en cuenta para abordar este asunto. La profesora de la Universidad de Innsbruck se mostró sorprendida por la ausencia de material que abunde sobre el tema pues, asegura, el concepto de *sub specie aeterni* —mediante el cual se establece la conexión— es de gran importancia para entender la actitud ética hacia el mundo en ambos pensadores. Un estudio de tal naturaleza debería incluir al menos una descripción de la manera en que tanto Wittgenstein como Spinoza entienden dicho concepto. También habría que considerarse el hecho de que esta expresión fue retomada por el vienes a través de sus lecturas de Arthur Schopenhauer, quien fue una de sus mayores influencias filosóficas.

Sin duda, otro de los temas que se echan de menos en esta investigación, es el del conocimiento, al respecto del cual, si bien han de poder enunciarse algunos puntos de vista, no podemos decir que ha quedado cubierto a lo largo de estas páginas. Desde luego, habrá que decir que el conocimiento es distinto en cada caso. Conocer es conocer un juego de lenguaje, o sea, estar en posibilidades de hacer una movida en determinado juego. De esto tendría que seguirse, por ejemplo, que en determinado caso, como en el juego de lenguaje de la ingeniería, la capacidad de sostener un puente con x cantidad de columnas de acero dispuestas de cierta manera, sea considerado un conocimiento; pero también podemos imaginar otro caso en el que el conocimiento consista en saber disponer un mazo de cartas para iniciar una partida de póquer. En este sentido diríamos que conocimiento es entender los usos posibles de los elementos que componen un juego de lenguaje. El conocimiento es poner una técnica en uso, insistiendo en todo momento que estos dos términos no se entienden en un sentido utilitarista. La apuesta sería entonces adoptar la perspectiva de los juegos de lenguaje y preguntar ¿qué es lo que sé del mundo?, ¿cuáles son mis conocimientos respecto de él? Lo que sé del mundo

es lo que veo en él desde una determinada forma de vida. Esto implicaría en todo momento que el conocimiento no dependería de uno mismo, sino de las prácticas colectivas. Lo que sabemos no es lo que es, sino lo que vemos que es. Evidentemente, un asunto tan controversial no puede ser marcado como visto en tan breve espacio, por lo que debe considerarse como uno de los pendientes que deja este trabajo.

Asimismo, la titánica labor de ofrecer una vista panorámica a todos los textos de Wittgenstein no ha quedado cubierta en este intento. Aún cuando el tema que atraviesa toda la obra del autor de las *Investigaciones* —y por el cual es generalmente conocido— es el lenguaje, las sutilezas de sus escritos nos pueden llevar al análisis de temas no menos importantes como el arte, los ritos, la psicología, la arquitectura o la ciencia. Resultaría interesante, por ejemplo, hacer un repaso biográfico del autor y observar cómo es que sus opiniones sobre ética y estética quedan o no reflejadas en su manera de afrontar la vida de académico en Cambridge, de profesor frente a un grupo de niños o como jardinero en un monasterio y demás. Esto, desde luego, a partir de aquella idea que expresó en tiempos del *Tractatus*, donde manifiesta que el verdadero valor de su libro reside en lo que no ha escrito. Resultará de suma importancia entonces atender no a sus textos sino a sus actitudes y, con mayor o menor fortuna, procurar interpretarlos.

6

Me gustaría agregar además un comentario al respecto de la realización de esta tesis, que sin duda ha abonado enormemente a mi formación como investigador y que ha representado todo un reto en el oficio de la escritura. La imposibilidad de colocarme a la distancia adecuada me impide por ahora abundar en los detalles puesto que no logro verlos con claridad, pero lo que sí logro ver es una dirección en la cual puedan apuntar mis futuros esfuerzos. En primer lugar, mi escritura debe tomar el curso de la sinceridad. De eso se trata también el atisbo de los límites. En ese mismo sentido, mis reflexiones no pueden desembocar en otro lado que no sean las cotidianidades, ese habrá de ser el

punto de llegada y no la persecución de un espacio ajeno a mi vida, y a la de aquellos con los que comparto el *milagro* de la existencia.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio. *La potencia del pensamiento*. Anagrama: España, 2008.
- Anscombe, G.E.M. *La simplicidad en el tractatus*. En Diánoia, Vol. 35, No. 35, 1989.
- Bouwsma, Oets Kolk. *Últimas conversaciones*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2004.
- Bunge, Mario. *Ser, saber, hacer*. México: Paidós, 2002.
- Coeckelbergh, Marc y Funk, Michael. *Wittgenstein as a philosopher of technology: tool use, form of life, technique, and a trascendental argument*.
- Descartes, René. *Discurso del método*. España: Alianza, 2004.
- Engelmann, Paul. *Cartas, encuentros, recuerdos*. España: Pre-textos, 2009.
- Hadot, Pierre. *Wittgenstein y los límites del lenguaje*. España: Pre-textos.
- Hawking, Stephen. *A briefer history of time*
- Heidegger, Martin. *Arte y poesía*. FCE: México, 2006.
- Hertz, The principles of mechanics. McMillan & Co, 1889.
- Janik, Allan y Toulmin, Stephen. *La Viena de Wittgenstein*. España: Taurus, 1974.
- J. Valsiner (Series Ed.) & A. Toomela (Vol. Ed.) (2003). *Cultural guidance in the development of the human mind: Vol. 7. Advances in Child Development within Culturally Structured Environments* (pp. 9-26). Greenwich, CT: Ablex Publishing Corporation.
- Lanza González, Henar. *Wittgenstein. Los límites de nuestro lenguaje son los límites de nuestro mundo*. Ed. RPA.
- Mauthner, Fritz. *Contribuciones a una crítica del lenguaje*. Herder: España, 2001
- Monk, Ray. *Ludwig Wittgenstein*. Barcelona: Anagrama, 1994.
- Morris, Desmond. *El mono desnudo*. Referencia de libro electrónico, buscar edición física.
- Platón. Crátilo. En Diálogos, tomo II. España: Gredos, 1999.
- Paz, Octavio. *El arco y la lira*. FCE: México, 2006.
- _____. *La llama doble*. México: Galaxia Gutenberg, 2015.
- _____. *El mono gramático*. Galaxia Gutenberg: México, 2014.
- _____. *Libertad bajo palabra*. FCE: México, 2012.

- Pérez Tamayo, Ruy. *¿Existe el método científico?* México: FCE, 2016.
- Pessoa, Fernando. *Pessoa múltiple*. Colombia: FCE, 2016.
- Reyes, Alfonso. *Einstein, notas de lectura*. México: FCE, 2013.
- Schaeffer, Jean-Marie. *El fin de la excepción humana*. Buenos Aires: FCE, 2009.
- Spinoza, Baruch. *Ética*. En Spinoza I, Gredos: Madrid, 2011.
- Tomasini, Alejandro. *Tópicos wittgensteinianos*. México: Edere, 2014.
- _____. *Filosofía moral y visiones del hombre*. Madrid: Devenir, 2012.
- _____. *Releyendo a Wittgenstein*. México: Edere, 2017.
- Tatarkiewicz, Wladislaw. *Historia de 6 ideas*. Tecnos: España, 2001.
- Riu, Federico. *Ensayos sobre la técnica en Ortega, Heidegger, García Bacca, Mayz*. Barcelona: 2010, Anthropos.
- Wittgenstein, Ludwig. *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*. Barcelona: Paidos, 1992.
- _____. *Aforismos Cultura y Valor*. España: Espasa Calpe, 1995.
- _____. *Conferencia sobre ética*. Paidós: España, 2006.
- _____. *Diario filosófico*. En: Wittgenstein III, Madrid: Gredos, 2009.
- _____. *Investigaciones filosóficas*. En Wittgenstein II. Madrid: Gredos, 2009
- _____. *Movimientos del pensar*. En: Wittgenstein III, Madrid: Gredos, 2009.
- _____. *Observaciones a «La rama dorada de Frazer»*. En: Wittgenstein III, Madrid: Gredos, 2009.
- _____. *Tractatus lógico-philosophicus*. Traducción de Alejandro Tomasini disponible en
www.filosoficas.unam.mx/~tomasini~/TRADUCCIONES/WITTGENSTEIN/TractatusL_P.html.