

teorema

Vol. XL/3, 2021, pp. 65-86

ISSN 0210-1602

[BIBLID 0210-1602 (2021) 40:3; pp. 65-86

Wittgenstein y la recusación de la fenomenología

José Ruiz Fernández

ABSTRACT

This article is divided into three parts. The first part provides a characterization of some of the basic assumptions featuring in the phenomenological tradition issuing from Husserl. The second part indicates the diverse ways in which Wittgenstein has used the expression “phenomenology”, and examines whether there is a conceptual relationship between such uses and the phenomenological tradition. The third part identifies the aspects of Wittgenstein’s later thought that constitute the most serious challenge to the possibility of doing philosophy phenomenologically.

KEYWORDS: *Wittgenstein, Phenomenology, Grammatical Analysis.*

RESUMEN

Este artículo está dividido en tres partes. En la primera, se precisan brevemente algunos supuestos de la tradición fenomenológica influida por Husserl. En la segunda, se exponen los diversos significados con los que Wittgenstein ha empleado en su obra la expresión “fenomenología” y se considera si hay alguna relación conceptual entre esas acepciones y lo característico de la tradición fenomenológica. En la tercera, se identifican los motivos del pensamiento maduro de Wittgenstein que más radicalmente ponen en cuestión la posibilidad de la empresa fenomenológica.

PALABRAS CLAVE: *Wittgenstein, fenomenología, análisis gramatical.*

La fenomenología de Husserl y el análisis gramatical de Wittgenstein constituyen dos modos de entender lo que cabe hacer en filosofía. Son como programas de trabajo, cuya posibilidad se ilustra o se pretende ilustrar en la misma obra de esos pensadores. Las propuestas surgen, en ambos casos, como precipitado de un ejemplar esfuerzo por lograr última claridad ante ciertos problemas. Esta ejemplaridad en el empeño no impide, desde luego, la posibilidad de caer en asunciones desorientadas.

Este artículo responde a la voluntad de aclararse esquemáticamente sobre la diferencia entre ambas formas de pensar y sobre los principales retos que el pensamiento de Wittgenstein lanza a la tradición fenomenológica.

lógica influida por Husserl. No trata de conciliar o nivelar, sino de apuntar las dificultades que esta tradición tiene que enfrentar, atendiendo a lo que Wittgenstein parece haber puesto de relieve.

El artículo está dividido en tres partes. En la primera, se indica brevemente qué supuestos consideraré característicos de la tradición de pensamiento influida por Husserl. Con ello se establece una referencia controlable a lo que en este artículo se llama “tradición fenomenológica”. En la segunda, se exponen las diversas maneras como Wittgenstein ha hablado en su obra de *fenomenología*. En la parte tercera, se exponen los motivos del pensamiento maduro de Wittgenstein que, creo, más hondamente comprometen a la *tradición fenomenológica*.

I. SUPUESTOS COMUNES DE LA TRADICIÓN FENOMENOLÓGICA

De la fenomenología, como corriente filosófica radicada en Husserl se habla de manera laxa, incluso en las numerosas instituciones que la fomentan, como el Instituto Fenomenológico Mundial (WPI) o el Centro para la Investigación Avanzada en Fenomenología (CARP), por nombrar dos especialmente influyentes. La misma posición de Husserl, sobre todo la expuesta en *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica*, se ha tomado a veces, sin más, como definitoria de la fenomenología. Actualmente, se asume mayoritariamente que la importancia de Husserl no consiste en haber establecido un programa fenomenológico válido de una vez por todas. En la obra de Husserl se daría más bien un paso decisivo en la constitución de una orientación filosófica abierta a perfeccionarse, de manera que su concepción particular de la fenomenología podría criticarse y enmendarse *por motivos fenomenológicos*. Implícitamente se asume entonces una orientación más amplia, que hermana a una pluralidad de pensadores, que no se identifica con *todo* lo que propuso su precursor [Cf. Tymieniecka (1991), pp. xi-xx].

¿En qué consiste esa orientación amplia? ¿Qué supuestos pueden ser considerados constitutivos de la tradición fenomenológica en ese sentido amplio? Cabe responder que, aunque la obra de Husserl constituya un punto de referencia inexcusable, a ciertos filósofos se les suele llamar *fenomenólogos* atendiendo a parecidos con el modo de pensar de Husserl, conciliables con diversas diferencias, sin haber un conjunto de tesis comunes definitorias. Los llamados *fenomenólogos*, según esto, no pasarían de compartir un cierto «aire de familia». Con todo, en el contexto de este artículo y a fin de delimitar aquello de lo que me interesa hablar, voy a

apuntar ciertos supuestos que comparten conocidos pensadores que he leído, además de Husserl, a los que suele darse ese nombre: Heidegger, Merleau Ponty, Michel Henry, Patocka, Ricoeur o Marion.

Expondré a continuación, por tanto, los tres supuestos que definen lo que aquí llamo “tradicición fenomenológica”. Diferenciaré, además, la expresión *general* de esos tres supuestos de la forma *particular* que ellos cobran en Husserl o en otros autores de la tradición. Daré primeramente una expresión sucinta de esos supuestos, y, a continuación, haré algunas precisiones acerca de la manera como lo dicho debe ser comprendido.

A fin de contextualizar –no justificar– mi exposición, empiezo recordando un pasaje conocido de *Ideas I*, en el que Husserl expone el que a su juicio debe ser el principio rector en filosofía:

No hay teoría concebible capaz de confundirnos en punto al principio de todos los principios: que toda intuición que da originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento, que todo lo que se nos ofrece originariamente (por decirlo así, en su realidad corpórea) en la “intuición”, hay que tomarlo simplemente como lo que se da, pero también sólo dentro de los límites en que ahí se da. Nos damos cuenta, en efecto, de que ninguna teoría podría sacar su propia verdad sino de los datos originarios. Todo enunciado que no hace más que prestar expresión a semejantes datos por medio de una simple explicitación y significaciones fielmente ajustadas a ellos, es realmente un comienzo absoluto, un *principium*, llamado a servir de fundamento en el genuino sentido del término. Pero esto es válido en singular medida de los conocimientos esenciales y generales de esta índole [Husserl (1950), pp.43-44].

Supuesto general 1: los fenómenos –lo originariamente «dado», la experiencia, las cosas mismas, etc.– son aquello a lo que, aquende toda teoría, se retrotrae el ejercicio de la filosofía. Este supuesto podría denominarse *epistémico*: los fenómenos, lo originariamente «dado», las cosas mismas, etc. son aquello a lo que acaba retrorayéndose toda posible justificación cognitiva. Forma *particular* que en Husserl tiene este supuesto: la conciencia pura, lo fenoménicamente inmanente y absoluto, es fundamento primigenio de conocimiento.

Supuesto general 2: los fenómenos –lo originariamente «dado», la experiencia, las cosas mismas, etc.– pueden ser elucidados. Este supuesto establece la constitutiva no obviedad o falta de transparencia de los fenómenos y, por tanto, la necesidad de hacer mediatamente algo para ponerlos en claro. Forma particular que en Husserl tiene este supuesto: revirtiendo la actitud natural, purificando cualquier adhesión dóxica tras-

cedente, cabe considerar reflexivamente, de manera adecuada a los fenómenos.

Supuesto general 3: una filosofía primera se realiza como expresión cabal de lo que es esencial a los fenómenos, a lo originariamente «dado». Forma particular de este supuesto en Husserl: la filosofía se realiza como descripción intuitiva esencial de la subjetividad absoluta, del ámbito fenoménico puro.

Conviene representarse un momento la aparente plausibilidad de los supuestos apuntados *en su forma general*, adscritos a Husserl, además, en una forma *particular*:

1. Si la filosofía ha de constituir una tarea epistémica en algún sentido primigenia, ¿no debe remitirse, aquende todo supuesto y prejuicio, a lo originariamente dado, a los fenómenos? ¿No ha de ser la experiencia, las cosas mismas tal y como de suyo se dan, el fundamento primigenio de todo conocimiento? Pues, si no, ¿dónde podría hacer pie su justificación?
2. En el propósito de dar expresión cabal de lo que es esencial a los fenómenos parece formularse una tarea de dignidad epistémica última, a saber, una que trata de traer al lenguaje aquello que es primigenio en el orden del conocimiento, sometándose enteramente a ello.
3. Ese propósito solo podría tener sentido si se considera que los fenómenos –lo originariamente dado, la experiencia, las cosas mismas, etc.– pueden ponerse en claro, esto es, si se considera que, de alguna manera, están expuestos a desfigurarse o tergiversarse, por una parte, y a elucidarse y expresarse lingüísticamente, por otra.

Ahora voy a hacer algunas precisiones para que se comprendan mejor esos tres supuestos que tan sintéticamente he expresado, y, con ello, en qué sentido los asumo como caracterizadores de la tradición fenomenológica.

En su expresión *general* los supuestos antes apuntados podrían atribuirse a la obra de los pensadores antes mencionados, o al menos a la parte de ella a la que suele atribuirse un carácter más fenomenológico. Ahora bien, la apelación que en esos supuestos generales se ha hecho a los fenómenos –a lo originariamente «dado», a la experiencia, a las cosas mismas, etc.– debe tomarse de manera amplia, de modo que, según el autor, pueda asumirse desde esquemas diversos: inmanente, constitutivo, trascendental, existencialista, extático, etcétera. Así, por ejemplo, los supuestos se podrían

adscribir a Michel Henry, aunque en una forma particular diferente de la que tales supuestos tienen en Husserl. Pues Henry piensa que el originario fundamento epistémico en el conocimiento del mundo es la inmanencia auto-afectiva –fenómeno– no intuible, que se oculta en el mundo –encubrimiento del fenómeno en la manifestación trascendente–, y, por otra parte, que caben ciertos modos de decir radicados en la vida auto-afectiva en los que ésta se expresa en su esencia inmanente –posibilidad de una fenomenología–. Del Heidegger de la analítica existencial de *Ser y Tiempo* cabría decir, igualmente, que el sentido del *Dasein* –temporalidad extática– es un fundamento fenoménico originario de toda ocupación cognitiva empírica, que ese sentido está expuesto a desfigurarse o encubrirse, y que admite de un cierto desvelamiento en el logos –la propia analítica existencial, fenomenología–. El mismo esquema general se repite, en una u otra forma particular, en los autores de la tradición fenomenológica, y, también, por supuesto, como se ha apuntado, en Husserl. Ahora bien, hay que precisar cierto sentido compartido que la apelación a los fenómenos –a lo originariamente «dado», a la experiencia, a las cosas mismas, etc.– tiene en *todos* ellos, y, con ello, el sentido con que deben comprenderse los tres supuestos antes apuntados en su forma general.

En primer lugar, es característico de la tradición fenomenológica que la apelación epistémicamente privilegiada a los fenómenos –a las cosas mismas– *no se asuma de una manera empírica*. Justamente, consideraríamos que no pertenece a esa tradición un autor que sostuviera que, aunque toda teoría, las consideraciones empíricas son primarias. En segundo lugar, la referencia a los fenómenos se entiende como una referencia a algo *concreto*. Lo originariamente «dado» no se considera, en la tradición fenomenológica, una cosa particular, tampoco, necesariamente, algo objetivamente considerable, pero sí, siempre, realidad concreta, y la tarea de la fenomenología es, siempre, expresar lo *esencial* de esa supuesta concreta realidad. Los esquemas esenciales con que se asume, como se ha dicho, varían según el autor, pero esto no quita para que todos ellos consideren que los fenómenos de la fenomenología son, en un sentido no empírico, la concreta realidad «dada» que una fenomenología debe elucidar en su esencia.

Lo que se ha apuntado es visible en la manera como *todos* esos autores rechazan el naturalismo. El naturalismo es para ellos deficiente *porque* invierte el orden de las cosas, esto es, porque toma como punto de partida explicativo lo que, con arreglo a los fenómenos, es secundario o fundado. Así la crítica al psicologismo en los prolegómenos de las *Investigaciones Lógicas* de Husserl –algo similar ocurre en la crítica general al

naturalismo en *La Filosofía como Ciencia Estricta* y en *Ideas*—, no se limita a poner de relieve el carácter *sui generis* de los enunciados lógicos frente a los empíricos, sino que considera que lo que entonces se está haciendo es aclarar la *realidad fenoménica sui generis* de lo lógico; Heidegger, con otros esquemas, pero dentro del mismo marco básico de supuestos, sostendrá que el conocimiento empírico es una particular posibilidad de ocupación *fundada* en el fenómeno concreto del estar en el mundo; etcétera.

Repárese, igualmente en que en todos esos autores, la reflexión sobre la intencionalidad —digamos: que percibir sea percibir algo, que pensar sea pensar en algo, etcétera— se realiza siempre dentro de esos supuestos, tomados en el sentido precisado. Es decir, lo que está en disputa en la cuestión de la intencionalidad para esos autores es la correcta caracterización de algo fenoménicamente concreto. Que la cuestión, así planteada, tenga o no sentido, no entra en consideración. La intencionalidad podrá concebirse de diversas maneras, pero no se pone en cuestión que ello sea índice de *algo concretamente real*.

Estrecha relación con los mismos supuestos tiene también el vínculo que se asume entre fenomenología y descripción. Se dice recurrentemente que en la fenomenología no se trata de teorizar, sino de atenerse a las cosas mismas, a los fenómenos. Pero ¿qué se entiende por *atenerse* a los fenómenos? Para Husserl, la descripción fenomenológica supone, tras la *epoché*, un acto intuitivo reflejo que tiene por correlato una vivencia fenoménica —acto que es luego, en terminología de Husserl, la base de un acto ideatorio fundado—. Esta particular concepción reflexiva no es esencial a la tradición fenomenológica y ha sido criticada, por objetivante, por otros autores de esa tradición. ¿En qué sentido, entonces, se puede decir que a la tradición fenomenológica es inherente, en todo caso, una pretensión de describir lo dado? Pareciera tener razón Romano cuando dice que, en el contexto de la fenomenología, *descripción* es meramente “un concepto negativo, que funciona, por decirlo así, como contraste frente a una concepción de la filosofía que se considera inadecuada” [Romano (2015), p. 6]. Sin embargo, hay algo más. La fenomenología se entiende constitutivamente vinculada a lo descriptivo, no meramente por oposición a elucubraciones gratuitas, sino por guardar el propósito de explicitar lo esencial de la concreción real, diversa del mundo empírico, a la que harían referencia los fenómenos de la fenomenología. Este propósito «descriptivo», que no es lo mismo que el mero propósito de no hacer elucubraciones infundadas, se sigue de los supuestos generales antes apuntados.

He precisado lo que estipulo como supuestos caracterizadores de la tradición fenomenológica, porque ellos constituyen el punto de referencia en relación con el cual me propongo presentar los cinco motivos relacionados con el pensamiento maduro de Wittgenstein que, considero, más radicalmente ponen en cuestión *ese* marco filosófico. Antes de hacerlo, me voy a detener en un problema interpretativo, de importancia relativamente menor, que conviene tener claro en este contexto de discusión, a saber, las diversas acepciones con que Wittgenstein ha hablado de *fenomenología* y de un *lenguaje fenomenológico*, así como la relación que esos conceptos puedan tener con la línea o marco de pensamiento que se acaba de caracterizar.

II. EL CONCEPTO DE FENOMENOLOGÍA EN WITTGENSTEIN

En 1968 Spiegelberg apuntó el problema que planteaba el empleo ocasional de la expresión “fenomenología” en la obra de Wittgenstein. En su obra madura, la mayor parte de las veces, aunque no siempre, Wittgenstein usa el término para referir una pretensión que considera quimérica, de imposible realización. Sin embargo, hay constancia, en sus escritos de 1929, especialmente hasta octubre de ese año, de que Wittgenstein trataba de construir lo que él llamaba un *lenguaje primario* o *fenomenológico*, en el que habría de mostrarse la forma lógica que a lo inmediatamente dado es propia [Cf. Hintikka (1986), pp. 137-145]. Un primer problema que se plantea aquí es por qué razón surge esa inquietud de Wittgenstein por llegar a ese «lenguaje fenomenológico». No creemos, como piensa Spiegelberg [Cf. Spiegelberg (1968), p. 253], que eso se deba a una novedosa orientación en el pensamiento de Wittgenstein que hubiera contribuido a la orientación madura de su pensamiento, sino, más bien, como defienden los Hintikka en *Investigating Wittgenstein*, que ese lenguaje primario o fenomenológico sería la denominación que adopta temporalmente Wittgenstein del lenguaje al que, dados los supuestos operantes en el *Tractatus*, habría de llegar un análisis lógico. Es decir, si se supone que nuestro lenguaje ha de tornarse transparente, tras el análisis, en la forma de enunciados elementales en los que una concatenación de referencias nominales a objetos simples se combina sintácticamente de manera isomorfa con la forma lógica de combinación de los objetos correspondientes, y sí, como es plausible pensar, los objetos simples del *Tractatus* eran asumidos por Wittgenstein como objetos de experiencia inmediatamente cognoscibles, entonces la forma lógica del

mundo –de experiencia– se mostraría en ese lenguaje analizado que Wittgenstein denomina, durante un tiempo, “lenguaje primario” o “lenguaje fenomenológico”. La elucidación interpretativa de este punto, que en mi opinión convincentemente han mostrado los Hintikka, remite a la consideración del *Tractatus* y de las anotaciones previas de los años 1914-16, pero, sobre todo, al examen de los escritos de 1929¹.

Una segunda pregunta interpretativa que cabe hacer es por qué empieza Wittgenstein a emplear justo *entonces* las expresiones “fenomenología” o “lenguaje fenomenológico”. No hay datos que avalen que Wittgenstein leyera a Husserl, y, desde luego, es claro que cuando Wittgenstein habla de fenomenología no lo hace en referencia a la forma *particular* que ella tiene en Husserl. En cualquier caso, tampoco se puede excluir alguna influencia indirecta. En primer término, por el trato con Schlick, que ciertamente conocía y se enfrentó polémicamente con la intuición de esencias de Husserl. Hay, de hecho, constancia de una breve conversación que Wittgenstein y Schlick tuvieron sobre el carácter sintético *a priori* de los enunciados fenomenológicos [Cf. Waismann (1979), pp. 66-7]. En segundo término, por las referencias críticas que hace Carnap a la fenomenología de Husserl en su libro de 1928 *La Construcción Lógica del Mundo*, que Wittgenstein conocía.

Más interesante es la cuestión de si el propósito de llegar mediante análisis a un lenguaje primario o fenomenológico, en el modo como esto lo asume Wittgenstein en esa época, puede considerarse, en el sentido antes estipulado, fenomenológico. Creo que sí, aunque, sin duda, sería esa una forma particular muy original. Justificaré por qué digo esto. Por un lado, cualquier consideración cognitiva empírica supondría, para el Wittgenstein de esa época, un lenguaje anclado a objetos simples de experiencia inmediata (supuesto general 1). Por otro lado, la forma superficial de nuestro lenguaje lleva a confusiones, encubriendo su forma lógica y, con ello, la del mundo de experiencia inmediato correlativo (supuesto general 2). Por último, cabría en principio llevar a cabo un análisis que llegara a un simbolismo que sintácticamente reflejara o mostrara –no dijera– la forma de los objetos de experiencia inmediatos (supuesto general 3). Por tanto, cabría decir que ello habría de cumplir una suerte de aclaración esencial de la realidad originariamente fenoménica, de lo inmediatamente «dado». Que esta caracterización de los propósitos que Wittgenstein tenía entonces no es forzada, se corrobora en que Wittgenstein llega a pensar, a principios de 1929, que “solo podemos alcanzar un análisis correcto mediante lo que podríamos llamar una investigación lógica de los fenómenos mismos, esto es, en cierto sentido *a posteriori*, sin conjeturar sobre posibili-

dades *a priori*” [Wittgenstein (1993), p. 30]. Aquí se piensa que el análisis que debiera *mostrar* la forma lógica, solo puede alcanzar cumplimiento atendiendo a los fenómenos –los objetos simples– que inmediatamente *se nos dan*. La indudable originalidad de esta concepción fenomenológica estribaría en su carácter lingüístico, pues los objetos simples de la experiencia inmediata no se podrían describir enunciativamente, solo nombrar, y el cometido fenomenológicamente posible sería *mostrar* en la sintaxis del simbolismo la forma de nuestro mundo posible de experiencia inmediato, pero no enunciarla aseverativamente. Esa *mostración* sería, podríamos decir, la forma que toma aquí la descripción fenomenológica.

En torno a octubre de 1929 a Wittgenstein termina por imponérsele que ese lenguaje primario o fenomenológico es quimérico: “la asunción de que un lenguaje fenomenológico es posible y que sólo él puede en propiedad expresar lo que tenemos que querer decir en filosofía es absurda. Sólo tenemos que arreglárnoslas con nuestro lenguaje común y comprenderlo correctamente” [Hintikka (1986), p. 140]. Y ya, al principio de *Observaciones Filosóficas*: “No tengo ahora como mi objetivo el lenguaje fenomenológico o ‘lenguaje primario’, como solía llamarlo. Ya no lo considero necesario” [Wittgenstein (1964), p. 51]. En la época de estos textos el pensamiento de Wittgenstein empieza a variar decisivamente.

Una nueva pregunta interpretativa es: ¿por qué razones exactas llega Wittgenstein a esa conclusión? ¿Cuáles son los motivos decisivos que producen ese cambio de orientación en su pensamiento? No hay consignada una única razón del cambio, pero no es difícil exponer *algunas* de las razones que, a la luz del pensamiento que Wittgenstein va desarrollando, pueden aducirse para justificar retroactivamente por qué se le va imponiendo que el propósito de alcanzar mediante análisis un lenguaje fenomenológico andaba desencaminado.

El distanciamiento de ese propósito se produce al considerar cuán ilusorio es concebir el análisis como una especie de descubrimiento de una forma lógica que nos es oculta. Esta idea de análisis es sospechosa, si consideramos que el lenguaje corriente cumple su función tal y como es normalmente empleado:

solía creer que había el lenguaje cotidiano que usualmente hablamos y un lenguaje primario que expresaba lo que realmente conocíamos, esto es, los fenómenos... Ahora me gustaría explicar por qué no me adhiero ya a esa concepción. Creo que esencialmente tenemos sólo un lenguaje, el lenguaje cotidiano [Waismann (1979), p. 45].

Por otra parte, la idea de que lo esencial del lenguaje sea una suerte de anclaje o referencia primigenia a ciertos objetos simples aislados se va revelando insostenible, por los vínculos que hay en el uso de las expresiones de nuestro lenguaje, incluidas las que parecieran ser los mejores candidatos a asumirse como nombres de algo inmediatamente experimentado —como los términos cromáticos—, de manera que el propósito de mostrar en el análisis la forma lógica de los objetos simples de experiencia inmediata va cediendo a la idea de que lo lingüísticamente relevante se encuentra, simplemente, en el uso que hacemos de los términos en nuestras conductas circunstanciadas. Esto, que desde un punto de vista empírico acaso pueda considerarse obvio, se empieza a ver, no como algo necesitado de una «conexión fenoménica» básica, sino como el «hecho lingüístico primigenio». Mucho más tarde, en el primero de los pensamientos de *Investigaciones Filosóficas*, después de introducir un archiconocido «juego de lenguaje» —en el que, tras recibir un papel con la expresión “cinco manzanas rojas”, siguen ciertas acciones pautadas por parte de un tendero—, formula Wittgenstein retóricamente las siguientes preguntas con sus respectivas respuestas: “¿Pero cómo sabe dónde y cómo debe consultarse la palabra “rojo” y qué tiene que hacerse con la palabra “cinco”? —bueno, yo asumo que se actúa como he descrito. Las explicaciones en algún momento se acaban” [Wittgenstein (2009), §1]. Que las explicaciones se acaben, no quiere decir que haya una última explicación que nos exponga lo decisivo o fundante, sino que el comportamiento lingüístico que de hecho seguimos no se considera algo oscuro necesitado de fundamentación: es un hecho, simplemente, que los hombres nos comportamos de maneras característicamente lingüísticas. En este mismo sentido dice Wittgenstein que en nuestras consideraciones cometemos constantemente el error de “buscar una explicación allí donde deberíamos ver los hechos como ‘protofenómenos’. Es decir, donde deberíamos decir: *éste es el juego de lenguaje que se está jugando*” [Wittgenstein (2009), §654]. Lo lingüísticamente relevante no se muestra en ningún quimérico lenguaje fenomenológico sino, trivialmente, en el modo como obramos en nuestra conducta lingüística. No parece tener sentido cuestionarse por el «fundamento fenoménico» de los usos lingüísticos que regularmente seguimos, pues cualquier cuestión relevante se plantea en el lenguaje constituido por tales usos: “si he agotado los fundamentos, [nos dice Wittgenstein,] he llegado a roca dura y mi pala se retuerce. Estoy entonces inclinado a decir: ‘así es como actúo, simplemente.’” [Wittgenstein (2009), §217]. Lo primero en lo que atañe al lenguaje de un hablante no es un quimérico anclaje en la experiencia inmediata, sino la acción lin-

güística que públicamente llevamos a cabo. Como Wittgenstein dirá, citando a Goethe, “en el principio fue la acción” [Wittgenstein (1969), §402].

Lo que queda ahora como tarea posible, para Wittgenstein, no es construir un lenguaje fenomenológico, sino exponer el uso de nuestras expresiones, de las reglas que seguimos en nuestros comportamientos lingüísticos públicos, a fin de que se *reconozcan*. Esto es lo que Wittgenstein llama *gramática*.

Wittgenstein dice a menudo que en la gramática no se hacen hipótesis o explicaciones empíricas más o menos probables, sino que ella es *descriptiva*, que en ella se expresa algo obviamente reconocible. Pudiera parecer que el análisis gramatical y la tradición fenomenológica confluyen en ese punto. Es cierto, como ha dicho Dwyer, que “tanto Husserl como Wittgenstein se oponen a las concepciones [unilateralmente] naturalistas de las explicaciones” [Dwyer (2018) p. 90], y también lo es que ambos hablan del ejercicio filosófico como ‘descriptivo’. Sin embargo, el sentido de lo que dicen es fundamentalmente diverso. En la tradición fenomenológica se trata de una descripción esencial de los fenómenos, entendidos como realidad concreta. En la gramática de Wittgenstein no se trata de describir nada en ese sentido, sino que ella se asume como descriptiva en el sentido de que aspira a enunciar algo no empírico, obviamente reconocible por otros. Si digo, por poner un ejemplo trivial, que “rojo” es una expresión de mi lenguaje que puedo emplear para clasificar el color de objetos, no estoy describiendo ninguna realidad tal y como se «da», sino que digo algo la no adhesión a lo cual es para mí incongruente con el uso de las mismas expresiones que empleo al enunciarlo. Eso es obviamente reconocible *por quienes concordamos en el lenguaje*. Kuusela ha dicho, en este sentido, que “la gramática debe considerarse más bien el medio de la descripción que el objeto perspicuamente presentado” [Kuusela (2008), p. 232]. Por otra parte, lo que se trata de lograr en el ejercicio filosófico gramatical no es una descripción completa de «nada», pues no se trata aquí de un examen paulatino de algo «dado». Como ha dicho Baker, la claridad a la que puede llevar el reconocimiento de algo gramatical es relativa al problema o confusión que en cada caso se pueda disolver; no se trata de alcanzar una “perspectiva a ojo de pájaro” de un dominio concreto, ni de un “discurso que enuncie hechos” [Baker (2004), p. 44] —ni hechos empíricos, ni «hechos esenciales fenoménicos»—. La gramática, entendida de esta manera, no es ya una tarea fenomenológica, en el sentido estipulado en el primer punto, pues ahora se trata solo de las posibilidades en que se mantienen nuestros usos lingüísticos, no de lo que es esencial a lo «fenoménicamente dado».

Wittgenstein contrapondrá pues el ejercicio gramatical a la tarea, que a partir de entonces considerará confusa, de la fenomenología. Sin embargo, de manera aparentemente paradójica, ocasionalmente sigue asociando en sus textos *fenomenología* y *gramática*. En el *Gran mecanoescrito*, redactado cuatro años después de la recusación de la posibilidad de un lenguaje fenomenológico, hay una sección que lleva el título *Fenomenología*, cuyo primer epígrafe se titula *La Fenomenología es Gramática* [Wittgenstein (2004), p. 320]. Más tardíamente, y según un testimonio de su alumno y amigo Maurice Drury, Wittgenstein aún decía que “de mi trabajo se podría decir que es “fenomenología” [Drury (1981), p. 131]. Estas aseveraciones, aparentemente inconsistentes, pueden explicarse de dos maneras. Por una parte, mediante el ejercicio gramatical se daría expresión perspicua a la «base» de nuestro lenguaje, esto es, se realizaría algo que también habíá tratado de cumplirse en la forma de un lenguaje fenomenológico. Así puede explicarse la siguiente nota, de 1933, del *Gran mecanoescrito*:

La investigación de las reglas del uso de nuestro lenguaje, el reconocimiento de esas reglas y su exposición clara y abarcable da lugar, esto es, rinde lo mismo que lo que a menudo se trata de alcanzar por medio de la construcción de un lenguaje fenomenológico. [Wittgenstein (2004), p. 320].

Por otra parte, Wittgenstein parece a veces llamar *fenomenológico* al análisis de los términos psicológicos o mentales, esto es, de los recursos lingüísticos con los que se hacen atribuciones a individuos conscientes, por ejemplo, creer algo, sentirse triste, experimentar dolor o cosquilleo, desear algo, etcétera. “Fenomenológico” en esta acepción sería el análisis gramatical que se ocupa de cierto tipo de recursos lingüísticos. Ahora bien, ese análisis no sería fenomenológico, ni en el sentido inicialmente ponderado por Wittgenstein, ni en el sentido amplio estipulado en el punto anterior, pues no se asumiría que en ese análisis se exprese la esencia de ciertos fenómenos —entendidos como realidad concreta—, sino vínculos conceptuales o algo relativo al uso lingüístico de ciertas expresiones.

Todos estos cambios en el pensamiento de Wittgenstein pueden rastrearse tomando como hilo conductor las consideraciones sobre los colores, que le ocuparon en diversos momentos de su vida. Es natural que esta cuestión haya interesado a los autores que tratan de aproximar el pensamiento maduro de Wittgenstein a la fenomenología. Wittgenstein inicialmente consideraba los colores como objetos fenoménicos inmediatamente conocidos del «campo visual», referidos en el lenguaje, y el pro-

blema que asumía era el de llegar a una notación cuya sintaxis mostrara isomorfamente sus formas de combinación. Sin embargo, este propósito fenomenológico es ajeno a la posición madura de Wittgenstein. Curiosamente, esto no siempre se ha comprendido. Park ha considerado históricamente la cuestión, interpretando que “lo que cambia durante su desarrollo filosófico es su opinión sobre la manera como expresamos y describimos la experiencia inmediata. [Y que] el rechazo de Wittgenstein de un lenguaje fenomenológico es el rechazo de una manera de describir la experiencia inmediata en favor de otra” [Park (1998) p. 210]. Es decir, el cambio consistiría, según Park, en que en un principio “Wittgenstein pensaba que una representación inmediata de la experiencia inmediata de color era posible, pero llegó a darse cuenta de que el mundo fenomenológico en el que vivimos no se puede expresar sin la mediación de un lenguaje fisicalista” [Park (1998) p.154]. Esta interpretación, que aproxima el pensamiento maduro de Wittgenstein a la fenomenología, no me parece correcta. No es que Wittgenstein reoriente la manera de cumplir un propósito fenomenológico, sino que acaba abandonando ese propósito al considerarlo desorientado. En las tardías observaciones sobre los colores dice Wittgenstein: “no hay algo así como fenomenología. Pero hay, desde luego, problemas fenomenológicos” [Wittgenstein (1977), p. 9]. No hay fenomenología [primera acepción] en el sentido de que no hay expresión lingüística de lo que es esencial a supuestas «experiencias privadas inmediatas»; lo que es posible es un examen gramatical del uso de términos psicológicos [fenomenología en la segunda acepción] orientado al propósito de disolver ciertas confusiones, y, en particular, la confusión de pensar que hablar del color que vemos o de la experiencia visual que tenemos consista en *referirse a* cierta realidad fenoménica inmediatamente «dada». Lo que las consideraciones gramaticales tienen que poner de relieve es que el uso de nuestros términos cromáticos o nuestros términos de experiencia nada tiene que ver con *eso*.

III. LOS SUPUESTOS DE LA TRADICIÓN FENOMENOLÓGICA A LA LUZ DEL PENSAMIENTO MADURO DE WITTGENSTEIN

Tras la consideración de los usos de “fenomenología” en la obra de Wittgenstein, expondré a continuación cinco motivos cercanos a su pensamiento maduro que, considero, ponen en cuestión los supuestos de la fenomenología caracterizados en el primer punto. La exposición que voy a hacer no sigue al pie de la letra a Wittgenstein, ni tiene pretensiones in-

terpretativas, sino que se limita a introducir sinópticamente ciertos motivos que considero cercanos a su pensamiento maduro, en una forma que admite confrontación directa con la expresión que se ha dado antes de los supuestos de la tradición fenomenológica. En la exposición, que dividiré en cinco puntos, asumiré acriticamente el punto de vista de Wittgenstein.

1. La idea de que los fenómenos –lo que concretamente «se daría»– es fundamento originario de conocimiento, tal y como esto suele asumirse en la tradición fenomenológica, sería tachado de confusión por parte de Wittgenstein. Trataré de ilustrar en qué sentido, considerando un caso trivial en que alguien trata de conocer o aclararse empíricamente sobre algo.

Si dudo de si llueve y quiero saberlo, no considero fenómenos –lo inmediatamente «dado»– para decidirlo, sino que hago algo, por ejemplo, voy a la ventana a mirar. Es decir, lo que eventualmente me lleva a conocer que llueve es que voy a la ventana y miro, no la experiencia «dada». Se protestará, sin embargo, que, en un caso así, el fenómeno o inmediata percepción de que llueve es el fundamento último de mi creencia de que llueve. Esto, sin embargo, es problemático. *Percibir* que está lloviendo no es tener «cierta experiencia fenoménica» que fundamente mi creencia de que llueve. Supongamos que me acerco a la ventana, que da a la calle, dudando de si llueve y, entonces, percibo que llueve; si alguien me preguntara por qué razón creo que llueve, podría responder que lo creo *porque* lo he percibido. Ahora bien, ¿qué se expresa en esta explicación? Por una parte, podría estar llamando la atención acerca de las circunstancias en que he adquirido la creencia: no es que alguien me lo dijera, sino que lo percibí. Pero entonces no se dice que mi creencia estuviera justificada por cierto «fenómeno concreto». La capacidad cognitiva perceptiva de un individuo consciente está lógicamente vinculada con la capacidad de orientarse ante lo que se expone. En este sentido dice Wittgenstein que enunciar que las experiencias sensibles “nos enseñan a conocer el mundo externo es en parte incorrecto y en parte correcto. Es correcto en la medida en que se supone que eso alude a un criterio lógico.” [Wittgenstein (1981), §477]. No es correcto en la medida en que creemos que tales experiencias son cierta realidad concreta que fundamente el conocimiento. Por otra parte, si alguien me preguntara: ‘¿por qué razón estás seguro de no equivocarte en lo que crees percibir?’, acaso la respuesta que podría dar sería: ‘estoy al lado de la ventana, las circunstancias perceptivas son favorables, hay suficiente luz, es inverosímil que alguien esté simulando la lluvia para mí...’ Pero no tendría sentido una respuesta del tipo: ‘el

particular fenómeno perceptivo de que llueve es tal que fundamenta mi creencia de que llueve de manera sólida’.

En la expresión de nuestras creencias empíricas expresamos algo de nuestra actitud, algo de cómo contamos con las cosas –en el sentido amplio de ‘cosa’–, pero esa actitud no se «fundamenta» en particulares experiencias o fenómenos, sino que se nos imponen al hilo de nuestra exposición e interacción efectivas con las cosas. La posible fundamentación de nuestras creencias tiene un final y ese final, diría Wittgenstein, no es una ‘experiencia fenoménica indubitable’, sino la actitud y comportamiento que de hecho adoptamos en ciertas circunstancias². Por supuesto, tiene sentido decir que lo que se nos da o muestra, los fenómenos, son fundamento del conocimiento, cuando esto se dice en el sentido empírico normal. Así, se puede decir: ‘el conocimiento empírico del mundo depende, no de cábalas que hagamos al margen de lo que se nos pueda acreditar, sino de atender a lo que se nos presenta’. Ahora bien, la obviedad de que tenemos que exponernos a las cosas para conocerlas mejor no es, como ya apuntamos, lo determinante para la tradición fenomenológica, cuando ella asume la primacía de los «fenómenos».

2. Dado el modo como la fenomenología habla de lo fenoménicamente originario, no parece tener sentido hablar, a su vez, de *conocerlo* o *aclararlo*.

Wittgenstein, en una ocasión, comentando la pretensión de Freud de que una paciente considerara obsceno un sueño que espontáneamente consideraba bello, recuerda la frase del obispo Butler de que ‘todas las cosas son lo que son y no otra cosa’, oponiéndola a las proposiciones engañosas que tratan de persuadirnos de que *algo es en realidad esto otro* [Wittgenstein (1967), p. 27]. Algo parecido se podría decir relativamente a los fenómenos de la fenomenología. ¿Tiene sentido hablar de los fenómenos de la fenomenología como algo necesitado de aclaración? Habida cuenta de la manera como la fenomenología habla de fenómenos –lo originariamente «dado»–, no se comprende bien qué sentido pueda tener proponerse elucidar cómo son o si esencialmente son *en realidad* esto o lo otro. A lo sumo, debería tener que repetirse vacuamente que originariamente se da lo que se da. Punto final.

Las estrategias de que se ha valido la tradición fenomenológica para presentar los fenómenos como algo necesitado de elucidación son diversas, pero todas, cabría pensar, inconsistentes.

A veces, como Husserl en *Ideas*, se ha hablado de los fenómenos como si ellos pudieran *escribirse* en la reflexión –cómo si la reflexión fue-

ra un rayo de luz que los iluminara o retuviera—. Ciertamente, hablamos de reflexionar sobre nuestras experiencias de diversas maneras. Cabe decir, por ejemplo, que una persona reflexiona sobre una experiencia que ha tenido cuando, trastornado por lo que le ha pasado, da vueltas por la habitación pensando en ello. Pero en casos como estos no se trata de que un «fenómeno concreto», en sentido fenomenológico, se torne objeto de consideración. Como dice Wittgenstein: “decimos ‘describo mi estado mental’ y ‘describo mi habitación’. Pero hay que recordarse las diferencias entre los juegos de lenguaje.” [Wittgenstein (2009), §290]. Ahora bien, se podría protestar, ¿no es posible también, en cierta manera, prestar atención a un dolor o una sensación corporal, es decir, a algo que experimentamos? Wittgenstein ha considerado a veces esta posibilidad³ que, en cierto sentido, es real. Uno puede considerar, por ejemplo, cómo está sintiendo las piernas o puede prestar atención a su leve dolor de espalda. Pero esto no es nada parecido a escrutar lo inmediatamente «dado» —en sentido fenomenológico—. Por ejemplo, uno presta atención a sus sensaciones en el pie derecho y aprecia una tensión en el pie que antes, simplemente, no sentía. Aquí no tiene sentido decir que la sensación que uno advierte se daba antes tal cual, solo que peor atisbada: “no hay fundamento para suponer que un hombre sienta los movimientos expresivos de su rostro, por ejemplo, o las alteraciones de su respiración características de una emoción. Aun cuando las sienta tan pronto como dirige su atención a ellos” [Wittgenstein (2009), §321]. Uno hace algo que modifica lo que siente, no conoce mejor «concretos fenómenos». No cabe hablar, en fin, de considerar algo experimentado de la manera como hablaríamos, en un contexto empírico normal, de considerar un objeto en el que no se ha reparado para conocerlo mejor. Como dice Wittgenstein: “uno no puede mirar a una impresión, esa es la razón por la cual no es un objeto ([apreciación] gramatical). Pues uno no mira a un objeto para modificarlo.” [Wittgenstein (1980), §1085]. Y, también: “‘observar’ no produce lo observado (esto es una constatación conceptual.)” [Wittgenstein (2009), Parte segunda, IX].

Como ya apuntamos, diversos autores de la tradición fenomenológica, y notablemente Heidegger, han criticado la reflexión tal y como Husserl la entendía, al tiempo que han asumido que hay una suerte de encubrimiento constitutivo de lo «fenoménicamente originario», de manera que todo desvelamiento de los fenómenos va a la par con la posibilidad de su distorsión y ocultamiento. Pero ¿no se está entrando aquí en un mero juego de palabras? Algo del estilo cabe decirlo de nuestro eventual *conocimiento empírico*, pues estamos en la tesitura de tener creencias

orientadas o desorientadas sobre cualquier cuestión. Entendido en el sentido habitual, el aparatoso enunciado anterior podría considerarse un mero apunte gramatical acerca del modo como hablamos de tener creencias empíricas y de conocer empíricamente. Sin embargo, decir algo del estilo relativamente a los «fenómenos» de la fenomenología es inconsistente e incomprensible: como un esquema que se hubiera introducido *ex profeso* para prestar una justificación aparente al propósito fenomenológico en sus propios términos. Porque, ciertamente, si los «fenómenos» de la fenomenología no pudieran quedar encubiertos y no pudieran ser elucidados, no habría tampoco tarea fenomenológica.

3. De manera *especialmente* relevante Wittgenstein ha intentado poner de relieve la imposibilidad lógica de lo que él denominó *lenguaje privado*. Que un lenguaje privado sea imposible no quiere decir, en la intención de Wittgenstein, que no quepa elaborar un lenguaje que solo un hablante conozca, sino que carece de sentido la idea de un uso lingüístico vinculado a experiencias privadas o, lo que es lo mismo, de un lenguaje que constitutivamente no se pueda compartir. Donde no hay la posibilidad de concordar relevantemente en el uso lingüístico, no hay tampoco algo así como un hablante que dice algo empleando expresiones lingüísticas. Un lenguaje privado es como un círculo cuadrado. Esto, si es cabal, tiene graves consecuencias.

No solo ocurre que no tiene sentido conocer mejor esos fenómenos de los que habla la fenomenología, como en el punto anterior se ha dicho, sino que ni siquiera tiene sentido hablar de esos supuestos «fenómenos». La concordancia en el uso de nuestras expresiones se exhibe en un comportamiento público mutuamente orientado. Por tanto, no podría haber nada parecido a expresiones con un uso lingüístico tal que fueran relevantemente empleadas para clasificar «fenómenos concretos privados».

Una de las cosas que aquí nos confunde es que, en el sentido normal, es posible comunicar lingüísticamente nuestras experiencias a otros. Pero esto ocurre en ese sentido normal, no en el sentido en que la fenomenología se propone. Téngase en cuenta que lo que nos podría llevar a creer que otro usa una expresión de sensación —como “dolor” o “picor”—, de igual manera que nosotros —o de diferente manera que nosotros—, depende siempre de criterios empíricos públicos. Si pensamos en posibles circunstancias que pudieran llevarnos a pensar que alguien no usa esa expresión como lo hacemos nosotros podemos imaginar, por ejemplo, una persona que ha empezado a estudiar el español, que tras pincharse con una aguja, dando un grito, a la vez que contrayendo el ros-

tro, grita: ‘¡qué placer!’... algo así podría llevarnos a decirle: ‘no hablamos de “placer” en tal caso, sino de “dolor”’. La cuestión de si al emplear la expresión “dolor” nos referimos al mismo tipo de «fenómenos privados» es lingüísticamente irrelevante, y esto implica, simplemente, que lo que relevantemente decimos cuando hablamos de tener dolor nada tiene que ver con aquello de lo que querría hablar la fenomenología.

Un lenguaje, sostendría Wittgenstein, no está anclado a fenómenos inmediatos privados, ni puede estarlo, pero no porque no alcancemos a realizar ese anclaje, sino porque ni siguiera tiene sentido hablar relevantemente de «fenómenos inmediatos privados». Hablar de la «concreción fenoménica», en el modo como se hace en fenomenología, carece de sentido.

4. Sin embargo, ¿no alberga nuestro lenguaje una batería de términos listos para describir fenómenos mentales, de los cuales podemos servirnos? Wittgenstein diría que no en el sentido en que la fenomenología lo pretende. Términos psicológicos como “desear”, “creer”, “tener un propósito”, “tener una intención”, “temer algo”, “estar recordando algo”, “pensar en algo”, etcétera, tienen un uso peculiar en nuestro lenguaje, en tanto su empleo difiere en primera y tercera persona. Uno puede creer errónea o cabalmente que otro desea algo, cree algo, tiene cierta intención, está pensando en algo, etcétera. Sin embargo, uno mismo «sabe» irrecusablemente si desea algo, cree algo, tiene cierta intención, teme algo, piensa en algo, etcétera. Fácilmente se tiende a pensar que eso se debe a que estas expresiones clasifican o nombran «fenómenos concretos» que el individuo de que se trata sabe si tiene porque le son inmediatamente patentes. Esto, sin embargo, Wittgenstein ha tratado de ponerlo de relieve, es un error. Por ejemplo, la razón por la que uno constitutivamente «sabe» si cree algo no es que creer algo sea un «concreto fenómeno dado» y que uno siempre esté inmediatamente enterado de tal fenómeno. Uno constitutivamente «sabe» si cree algo, no en el sentido de que fácilmente se entere por evidencias de si lo cree, sino en el sentido de que es la propia actitud a ese respecto lo que está en cuestión y que, pronunciándose, uno manifiesta su actitud. Ni el uso de la expresión “creer algo” hace pie en la clasificación de «fenómenos particulares» ni la profesión explícita de creer algo consiste en describir nada concreto. Algo análogo se puede decir del modo como profesamos tener cierta intención, estar pensando en algo, prestar atención a algo, tratar de recordar algo, haber comprendido algo, haber dicho algo, etcétera⁴. Ninguna de esas expresiones se emplea nombrando o refiriéndose a algo concreto o particular.

Términos como los anteriores no se emplean para hablar de experiencias, ni siquiera en el sentido normal. Y, sin embargo, los fenomenólogos suelen emplearlos asumiendo que están hablando de ciertos actos y procesos «de experiencia» o «fenoménicos». Sería como si alguien nos hablara de la específica experiencia del jaque mate en ajedrez. “Dar jaque mate” no es una expresión que empleemos para hablar de la experiencia que alguien tiene. Y uno puede dar jaque mate teniendo una experiencia *cualquiera*. Igualmente, uno puede tener una intención, miedo a algo, deseo de hacer algo, estar pensando en algo, estar recordando algo... teniendo experiencias de lo más diversas, sin que esto último sea en absoluto relevante al respecto. Esta confusión ocurriría, por ejemplo, cuando en la tradición fenomenológica se habla de los actos de significar algo, de la experiencia del conocimiento⁵, del fenómeno de la voluntad, del fenómeno del ocuparse con las cosas del mundo o del fenómeno de tener proyectos o propósitos... como si todo ello fueran *ciertos actos y procesos fenoménicamente concretos*, cuando, en realidad, insistimos, las anteriores expresiones ni siquiera se emplean para expresar algo experimentado, en el sentido normal.

Avner Baz ha reconocido esto, pero ha tratado de defender, en un interesante escrito reciente, que en los casos en que los términos sí se emplean para hablar de algo experimentado, el enfoque fenomenológico es más adecuado que el análisis gramatical para elucidar lo característico de lo que entonces se habla. Esto lo ha tratado de ilustrar ponderando un caso en que hablaríamos del surgimiento de un nuevo «aspecto» o modo de ver algo —e.g. viendo el cubo de Necker—:

A diferencia de ‘aprender’, ‘comprender’, ‘nombrar’, etc., eso refiere un *particular tipo de experiencia* —una experiencia, además, que está internamente relacionada a, y por tanto es reveladora de, el resto de nuestra experiencia perceptiva. Y por muy lejos que avancemos elucidando los juegos de lenguaje en los que se da voz a esa experiencia, y, así, que elucidemos el concepto *surgir un aspecto*, aquí la experiencia es en último término lo que esa palabra y concepto significan [Baz (2018), p.132].

El examen fenomenológico, piensa Baz, podría revelarnos, por esa razón, algo de lo que en ese caso se está hablando, mientras que el análisis gramatical, simplemente, desatendería la experiencia, ocupándose solo del concepto. Este modo de ver las cosas es sintomático de cuan inclinados estamos a pensar que cuando hablamos de algo experimentado referimos ‘en último término’ a cierto «particular fenómeno concreto». Pero

esto no es así. Por supuesto, en nuestro lenguaje hay términos con los que hablamos de lo que experimentamos: *dolor*, *cosquilleo en el pie*, *sensación*, *advenimiento de una imagen*, *surgir un nuevo modo de ver algo*, etc. Estos, cabe decir, son términos de experiencia, a diferencia, por ejemplo, de *creer algo*, *comprender algo*, *nombrar*, etc. Ahora bien, ‘ser término de experiencia’ sólo expresa aquí algo categorial, es decir, algo del uso de un término, no expresa que esos primeros términos se empleen refiriendo a «experiencias» entendidas como particulares concretos. Wittgenstein diría que las expresiones con las que cabe hablar de lo que experimentamos no son lingüísticamente relevantes por estar coordinadas con «particulares fenómenos concretos». Ya se ha apuntado que hay comunicación lingüística de lo que experimentamos, en sentido normal, si hay –y en cuanto hay– la posibilidad de concordar públicamente con otros en el uso de las expresiones que para ello empleamos. Solo la relevancia en la interacción lingüística juega un papel, y el sentido que tiene lo que decimos, cuando empleamos términos de experiencias, esto es, cuando hablamos de lo que experimentamos, está vinculado a dicha relevancia no a «otra cosa». Cabe decir que “surgimiento de un aspecto” se usa hablando de una experiencia como cabe decir que “cuatro” se usa hablando de un número: un apunte gramatical no abre la puerta a la fenomenología.

5. Los enunciados de los fenomenólogos se presentan a menudo como si fueran proposiciones sobre la esencia *de* «fenómenos». De nuevo, en esta pretensión parece haber una confusión.

Wittgenstein estaría de acuerdo en que es posible decir algo esencial de, por ejemplo, la percepción, la imaginación, la sensación de dolor, la percepción en imagen, el surgimiento de un aspecto, etc., pero diría que “la esencia se expresa en la gramática” [Wittgenstein (2009), §371]; es decir, sostendría que cuando hacemos esos enunciados no describimos esencialmente «fenómenos», sino que expresamos algo relativo al uso de ciertas expresiones en nuestro lenguaje, y, solo en ese sentido, algo de las posibilidades de todo ello, o, si se quiere, de tales fenómenos —entendida esta última apelación en un sentido normal—. Los fenomenólogos tienden a pensar que al reparar, digamos, en que un objeto corporal se nos presenta visualmente en escorzos, reparamos en algo esencial relativo a «fenómenos concretos». Wittgenstein, por el contrario, diría que no reparamos en algo así considerando «fenómenos concretos» —ya se ha dicho que *considerar fenómenos*, en el modo en que la fenomenología lo pretende, parece desorientado—, sino de manera análoga a como un ajedrecista podría reparar en que, en cierta posición, en cuatro movimientos hay jaque mate.

Si esto es cierto, cabría decir que los fenomenólogos hacen a veces enunciados gramaticales que luego envuelven en imágenes confusas. Dicen algunas cosas cabales presentándolas como si desvelasen la estructura esencial originaria de «fenómenos concretos». Lo que de aceptable habría en el ejercicio fenomenológico sería lo que en él hay de ejercicio lógico o gramatical. El resto, como Wittgenstein a veces decía, sería ‘humor’⁶.

Departamento de Lógica y Filosofía Teórica
Universidad Complutense de Madrid
Ciudad universitaria
28040 Madrid
E-mail: jose.ruiz@filos.ucm.es

NOTAS

¹ Los escritos más relevantes sobre esta cuestión son su texto “Some Remarks on Logical Form” en Wittgenstein (1993), los manuscritos MS105, 106, 107 y el escrito subsiguiente de *Observaciones filosóficas* [Wittgenstein (1964)].

² Sobre la cuestión de la fundamentación de nuestras creencias, Cf. Wittgenstein (1969).

³ Cf. Wittgenstein (1981), §25.

⁴ El análisis de los conceptos psicológicos de Wittgenstein es de gran riqueza y una de sus contribuciones más importantes. Una buena exposición sinóptica de ella se encuentra en Hacker (1996). Puede verse, entre otros lugares, Wittgenstein (1980), Wittgenstein (1981).

⁵ Este punto ha sido aguda y extensamente considerado en Hernández Mateos (2018). La presentación que se hace del pensamiento de Husserl en la primera parte de esa obra es excelente.

⁶ De 2004 a 2008 escribí un libro tratando de aclararme sobre la tarea posible de la fenomenología. Entonces no conocía el pensamiento de Wittgenstein. Una nota a pie de página, escrita irresponsablemente al hacer las últimas revisiones, mientras leía por primera vez *Investigaciones Filosóficas*, testimonia hasta qué punto llegaba mi desconocimiento. En ese libro enmendaba las confusiones discutidas en los epígrafes 2 y 5, sin salir de las otras tres. Poco después reparé en la primera. Solo la lectura detenida de Wittgenstein me sacó de las confusiones discutidas en los epígrafes 3 y 4, que considero las más difíciles de evitar. Quiero dejar constancia de mi deuda con la obra de Wittgenstein en mi camino filosófico.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

BAKER, G. P. (2004), *Wittgenstein's Method: Neglected Aspects*, Malden, MA, Blackwell.

- BAZ, A. (2018), “Phenomenology, Language, and the Limitations of the Wittgensteinian Grammatical Investigation”; en *Wittgenstein and Phenomenology*, Nueva York y Londres, Routledge.
- DRURY M. (1981), *Conversations with Wittgenstein*; en Rhees R. (ed.), *Personal Recollections of Ludwig Wittgenstein*, Oxford, Basil Blackwell.
- DWYER, D. (2018), “Husserl and Wittgenstein on Description and Normativity”; en *Wittgenstein and Phenomenology*, Nueva York y Londres, Routledge.
- HACKER, P.M.S. (1986), *Wittgenstein, Mind and Will*, Oxford, Basil Blackwell.
- HERNÁNDEZ MATEOS, J. R. (2018), *De Husserl a Wittgenstein: una crítica filosófico-gramatical del método fenomenológico*; tesis doctoral. UCM.
- HINTIKKA, J., y HINTIKKA, M. (1986), *Investigating Wittgenstein*; Oxford, Basil Blackwell.
- HUSSERL, E. (1950), *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*; La Haya: Martinus Nijhoff.
- KUUSELA, O. (2008), *The Struggle Against Dogmatism: Wittgenstein and the Concept of Philosophy*; Cambridge: Harvard University Press.
- PARK, B-C (1998), *Phenomenological Aspects of Wittgenstein’s Philosophy*, Dordrecht, Springer.
- ROMANO, C. (2015), *At the Heart of Reason*; Evanston, IL: Northwestern University Press.
- SPIEGELBERG, H. (1968), “The Puzzle of Wittgenstein’s Phänomenologie”, en *American Philosophical Quarterly*, Vol. 5, n° 4, pp. 244-256.
- TYMIENIECKA, A. T. (1991), “World-wide Phenomenology Fulfilling Husserl’s Project”; en *Husserlian Phenomenology in a New Key*, Dordrecht, Springer.
- WAISMANN, F. (1979), *Ludwig Wittgenstein and the Vienna Circle*, conversaciones tomadas por Friedrich Waismann, Oxford, Basil Blackwell.
- WITTGENSTEIN, L. (1964), *Philosophische Bemerkungen*, Oxford, Basil Blackwell.
- (1967), *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*; Berkeley y Los Angeles, University of California Press.
- (1969), *Über Gewissheit = On Certainty*; Oxford, Blackwell.
- (1977), *Remarks on Colour*; Oxford, Basil Blackwell.
- (1980), *Remarks on the Philosophy of Psychology* (2 Vol.); Oxford: Blackwell.
- (1981), *Zettel*; Oxford, Blackwell.
- (1993), *Philosophical Occasions 1912–1951*; Indianapolis: Hackett.
- (2004), *The Big Typescript. TS 213*; Oxford, Blackwell.
- (2009), *Philosophische Untersuchungen = Philosophical Investigations*; Oxford, Wiley Blackwell.
- Manuscritos MS 105, 106, 107. (referidos por los números asignados por G. H. von Wright, *Wittgenstein*, Oxford, Basil Blackwell.)