

## WITTGENSTEIN: RITO, CERTEZA Y DESCRIPCIÓN

por Jorge Núñez-Vega

### INTRODUCCIÓN

Wittgenstein recurrió frecuentemente a dos símiles para referirse al lenguaje: el ajedrez y la ciudad. Por ejemplo, en las *Investigaciones Filosóficas*(IF) se planteó si la pregunta, ¿qué es realmente una palabra? es análoga a la pregunta ¿qué es una pieza de ajedrez? Y también escribió "nuestro lenguaje puede verse como una vieja ciudad: una maraña de calles y plazas, de viejas y nuevas casas, y de casas con anexos de diversos períodos; y esto rodeado de un conjunto de barrios nuevos con calles rectas y regulares y con casas uniformes."(1)

La comprensión de estos símiles, tal vez la mejor interpretación de ellos, se encuentra en el libro *Ciudades Invisibles* de Italo Calvino; donde, Kublai Kan, interlocutor de Marco Polo y emperador de los tártaros (En la realidad histórica, Kublai Kan, descendiente de Gengis Kan, era emperador de los mongoles, pero en su libro Marco Polo lo llama Gran Kan de los Tártaros y así quedó en la tradición literaria) reflexiona, sin hacer referencia al filósofo, sobre la analogía planteada por Wittgenstein.

A los pies del trono del Gran Kan se extendía un pavimento de mayólica. Marco Polo, informante mudo, exhibía el muestrario de las mercancías traídas de sus viajes a los confines del imperio: un yelmo, una concha, un coco, un abanico. Disponiendo en cierto orden los objetos sobre las baldosas blancas y negras y desplazándolos uno tras otro con movimientos estudiados, el embajador trataba de representar a los ojos del monarca las vicisitudes de su viaje, el estado del imperio, las prerrogativas de las remotas cabezas de distrito.

Kublai era un atento jugador de ajedrez; siguiendo los gestos de Marco observaba que ciertas piezas implicaban o excluían la vecindad de otras piezas y se desplazaban siguiendo ciertas líneas. Desentendiéndose de la variedad de formas de los objetos, definían el modo de disponerse los unos respecto de los otros sobre el pavimento de mayólica. Pensó: "Si cada ciudad es como una partida de ajedrez, el día que llegué a conocer sus leyes poseeré finalmente mi imperio, aunque jamás consiga conocer todas las ciudades que contiene".

En el fondo, era inútil que para hablarle de sus ciudades Marco recurriese a tantas zarandajas; bastaba un tablero de ajedrez con sus piezas de formas exactamente clasificables. A cada pieza se le podía atribuir cada vez un significado apropiado: un caballo podía representar tanto un verdadero caballo como un cortejo de carrozas, un ejército en marcha, uno monumento ecuestre; y una reina podía ser una dama asomada al balcón, una fuente, una iglesia de cúpula puntiaguda, un árbol de membrillo.

Al volver de su última misión, Marco encontró al Kan esperándolo delante de un tablero de ajedrez. Con un gesto lo invitó a sentarse frente a él y a describirle con la sola ayuda del juego las ciudades que había visitado. El veneciano no se desanimó. El ajedrez del Gran Kan tenía piezas de marfil pulido: disponiendo sobre el tablero torres amenazadoras y caballos huidizos, concentrando enjambres de peones, trazando caminos rectos u oblicuos como el desplazarse majestuoso de la reina, Marco recreaba las perspectivas y los espacios de ciudades blancas y negras en las noches de luna.

Al contemplar estos paisajes esenciales, Kublai reflexionaba sobre el orden invisible que rige las ciudades, en las reglas a que responde su manera de surgir y cobrar forma y prosperar y adaptarse a las estaciones y marchitarse y caer en ruinas. A veces le parecía que estaba a punto de describir un sistema coherente y armonioso por debajo de las infinitas deformidades y desarmonías, pero ningún modelo resistía la comparación con el del ajedrez. Quizás, en vez de afanarse por evocar con el pobre auxilio de las piezas de marfil visiones de todos modos destinadas al olvido, bastaba jugar una partida según las reglas, y contemplar cada estado sucesivo del tablero como una de las innumerables formas que el sistema de las formas compone y destruye.

En adelante Kublai Kan no tenía necesidad de enviar a Marco Polo a expediciones lejanas: lo retenía jugando interminables partidas de ajedrez. El conocimiento del imperio estaba escondido en el diseño trazado por los saltos abruptos del caballo, por los pasajes en diagonal que se abren a las incursiones del alfil, por el paso arrastrado y cauto del rey y del humilde peón, por las alternativas inexorables de cada partida.

El Gran Kan trataba de ensimismarse en el juego: pero ahora el porqué del juego era lo que se le escapaba. El fin de cada partida es una victoria o una pérdida: ¿pero de qué? ¿Cuál era la verdadera baza? En el jaque mate, bajo el pie del rey destituido por la mano del vencedor, queda un cuadrado blanco y negro. A fuerza de descarnar sus conquistas para reducirlas a la esencia, Kublai había llegado a la operación extrema: la conquista definitiva, de la cual los multiformes tesoros del imperio no eran sino apariencias ilusorias, se reducía a una tesela de madera cepillada: la nada...(2)

La cita anterior, puede ser considerada el resumen de la filosofía a la que arribó Wittgenstein después de transitar un largo y tortuoso camino a través del pensamiento. Una travesía que comenzó con su interés en el debate entre Frege y Russell sobre los fundamentos de las matemáticas cuando estudiaba ingeniería aeronáutica; y terminó con la negación rotunda de la necesidad de fundamentar cualquier lenguaje que tenga un uso concreto en la sociedad. No obstante, la diferencia entre Calvino y Wittgenstein radica en que el filósofo no llega a la operación extrema, no llega a la nada literaria. Para Wittgenstein, a diferencia de la mayoría de sus contemporáneos, el esteticismo no es una salida válida para la filosofía del lenguaje; como se verá más adelante Wittgenstein logra superar la trampa cuando encuentra la certeza en su camino.

A continuación el lector encontrará dos de los tres últimos capítulos, en el cual se condensa el argumento central del trabajo, de una disertación para la obtención del título de licenciatura en Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Ecuador. Para la presente publicación se prescindió del debate filosófico en el que se inscribió este ejercicio académico y una breve reseña biográfica sobre Wittgenstein.

La hipótesis de trabajo afirma que, si bien no hay una epistemología de las ciencias sociales, en el sentido tradicional, en Wittgenstein; es decir, como fundamentación del conocimiento asumido desde la separación entre lenguaje y realidad. Las *Observaciones a la Rama Dorada de Frazer (ORDF)* son el resultado del desarrollo y reformulación de la doctrina que distingue entre lo que puede ser dicho y lo que puede ser mostrado lingüísticamente. Esta tesis fundamental del *Tractatus logico-philosophicus (TLP)* pasa de ontológica a "epistemológica", o más precisamente metodológica, en sus escritos posteriores cuando Wittgenstein postula la cuestión del método filosófico y diferencia entre la *explicación* y la *descripción*.

La descripción en las ORDF es el conocimiento social producido con el método denominado *representación perspicua*, el cual consiste en identificar las conexiones

entre lenguajes rituales y su entorno; así como encontrar cadenas intermedias entre diferentes lenguajes mágico-religiosos que permitan conocer unas prácticas, costumbres e instituciones sociales como algo único y específico. Para Wittgenstein el ritual es un lenguaje medianero entre el signo y el entorno que hace posible la comprensión intuitiva del afuera del lenguaje. El rito se funda en certezas, las mismas que son proposiciones incuestionables fijadas en formas de vida concretas.

Para el desarrollo de la hipótesis la pregunta central de la investigación es: ¿Cómo es posible conocer el lenguaje ritual mágico-religioso considerando los postulados de Wittgenstein en las ORDF? Esta pregunta requiere responder los siguientes interrogantes: ¿Cómo conceptualiza Wittgenstein el ritual? ¿Cómo es posible que el ritual mágico-religioso sea simultáneamente un lenguaje comprensible y una reacción instintiva del ser humano? ¿Qué implica hacer una descripción de los ritos mágico-religiosos?

La metodología considera tres ejes de análisis. Primero, el texto básico de la investigación es *Observaciones a la Rama Dorada de Frazer*. Segundo, para la definición de los conceptos trabajados en las ORDF (ritual, certeza y descripción) se recurre al resto de obras de Wittgenstein, no sólo como respaldo, sino con el objetivo de contextualizar las ideas. Tercero, el orden de exposición se organiza a partir de las preguntas propuestas para el desarrollo de la tesis.

Antes de continuar es preciso advertir que las *Observaciones a La Rama Dorada de Frazer* (ORDF) son un conjunto de notas publicadas póstumamente; fueron escritas a mano en el verano de 1931. *La Rama Dorada* de Sir James Frazer es una investigación antropológica compuesta por trece volúmenes publicados entre 1890 y 1936. La primera edición tiene dos volúmenes (1890), la segunda de 1900 tiene tres, y la tercera comprende doce volúmenes publicados entre 1911 y 1915. Posteriormente, en 1922, aparece una edición abreviada, y finalmente en 1936 se publica el tomo décimo tercero con el título de *Aftermath*.<sup>(3)</sup>

James Frazer fue un antropólogo inglés de la época victoriana<sup>(4)</sup>, formado en el Trinity College de Cambridge donde, además de antropología, estudió latín, griego y arameo. Fue influenciado profundamente por la obra de Burnett Tylor *Primitive Culture* publicada en 1871. Su primera contribución al campo de la antropología la realizó con sus artículos *Tabú* y *Totemismo* para la *Enciclopedia Británica* (1888).

## **RITUAL: COMPRESIÓN, INSTINTO Y LENGUAJE**

En las ORDF Wittgenstein no sólo deja claro que su pensamiento es completamente opuesto al de Frazer, sino que una y otra vez se refiere despectivamente al autor de *La Rama Dorada* y, en todas esas ocasiones, aprovecha la diatriba para referirse a la sociedad inglesa de su tiempo. Esta característica de las ORDF resulta interesante porque el insulto le sirve a Wittgenstein de pretexto para señalar la incapacidad de Frazer, de su disciplina científica y de su sociedad al momento de comprender aquello que le es ajeno histórica y culturalmente<sup>(5)</sup>

¡Que estrecha es la vida del espíritu para Frazer! Y consecuentemente: ¡Que incapacidad para comprender una vida que no sea la de un inglés de su tiempo! (...) Frazer no se puede imaginar un sacerdote que no sea, en el fondo, como un párroco inglés de nuestros días con toda su imbecilidad y mediocridad. (...) Frazer es mucho más salvaje que la mayoría de salvajes, puesto que éstos no estarían tan alejados de la comprensión de algo espiritual como lo está un inglés del siglo XX.(6)

G.E. Moore señala tres puntos sobre los que Wittgenstein insistió en referencia a las ORDF durante las clases que impartió entre 1930-1933 en Cambridge. Estos apuntes permiten identificar la posición de Wittgenstein frente a la obra de Frazer.

1) Que era un error suponer que sólo *una* "razón", en el sentido de "motivo", es la que guiaba a la gente a realizar una acción determinada - suponer que había "un motivo, que era *el* motivo". Como ejemplo de este error asignó el enunciado de Frazer, al hablar de la magia, según el cual cuando la gente primitiva apuñala la efigie de una persona determinada cree que ha hecho daño a la persona en cuestión. Dijo que la gente primitiva no siempre abriga esta "creencia científica falsa", aunque en algunos casos quizás sea así: que podría tener razones muy distintas para apuñalar a la efigie. Pero dijo que la tendencia a suponer que hay "un motivo, que es *el* motivo" era "enormemente fuerte", dando como ejemplo el hecho de que haya teorías sobre el jugar en la cual, cada una de las ellas sólo da una respuesta a la pregunta "¿Por qué juegan los niños?"

2) Que era un error suponer que el motivo es siempre "para obtener algo útil". Como ejemplo de este error facilitó la suposición de Frazer de que "la gente en un momento determinado pensó que era útil matar a una persona para obtener una buena cosecha".

3) Que era un error suponer que cuando, por ejemplo, la historia del Festival de Beltane "nos impresiona tanto" es porque ha "evolucionado a partir de un festival en que se quemaba a un hombre real".(7) Acusó a Frazer de pensar que ésta era la razón. Dijo que nuestra perplejidad sobre por qué nos impresiona tanto no disminuye al dar las *causas* a partir de las que surgió el festival, sino que disminuye al encontrar otros festivales parecidos: encontrarlos podría hacer que pareciera "natural", mientras que dar las causas a partir de las que surgió no puede hacerlo. En torno a esto dijo que la pregunta "¿Por qué nos impresiona?" se parece a las preguntas estéticas "¿Por qué es bello?" o "¿Por qué sirve el contrabajo?"(8)

La preocupación de Wittgenstein es desligar el entendimiento de la magia y la religión de explicaciones basadas en psicologías de los motivos, sociologías de las razones o historias evolucionistas. La salida de Wittgenstein es equiparar a la mágica y la religión con la estética.

En el TLP, Wittgenstein afirmó que: "Ética y estética son lo mismo" (parágrafo 6.421). Posteriormente, en *Conferencia de ética* Wittgenstein dijo que ética y religión comparten una característica común que las distinguen del lenguaje ordinario, tanto en las expresiones éticas como religiosas el uso de las palabras termina por parecer un símil, pero al querer abandonar el símil, aseverando simplemente los hechos atrás de él, se encuentra que no hay tales hechos. "Así lo que al principio parecía ser un símil, ahora parece ser simplemente un sinsentido"; sin embargo, estas experiencias de algún modo parecen tener un valor intrínseco, absoluto.(9)

Se podría refutar que no es posible confrontar las ideas de religión (magia), ética y estética porque la concepción estética en TLP corresponde a un primer periodo filosófico de Wittgenstein determinado por la denominada "teoría figurativa del lenguaje"(10); mientras que la concepción ética en *Conferencia de Ética* pertenece a un momento posterior, generalmente vinculado a las IF.

No sólo resulta problemático hacer una distinción tan gruesa entre un supuesto primer y segundo Wittgenstein, sino que una aseveración de esa naturaleza no tiene ningún fundamento, ya que en el mismo párrafo 6.421 del TLP Wittgenstein sostiene: "Es claro que la ética no se puede expresar. La ética es trascendental". Y en *Conferencia de ética* Wittgenstein apunta que la esencia de las expresiones éticas y religiosas es su imposibilidad enunciativa debido a que carecen de sentido:

Puesto que todo lo que quería hacer con ellas era precisamente ir *más allá* del mundo y eso quiere decir más allá de lenguaje significativo. Mi tendencia, y creo que la tendencia de todos los hombres que han intentado alguna vez escribir o hablar de ética o religión, ha sido el ir contra los límites del lenguaje. Este ir contra los muros de nuestra jaula es perfecta, absolutamente desesperada. La ética, en la medida en que surge del deseo de decir algo acerca del sentido último de la vida, de lo absolutamente bueno, de lo absolutamente valioso, no puede ser ciencia. Lo que dice no añade nada, en ningún sentido, a nuestro conocimiento. Pero es testimonio de una tendencia de la mente humana que, personalmente, no puedo evitar respetar profundamente y que no ridiculizaría por nada del mundo.(11)

En ambos casos Wittgenstein enfrenta el estatuto filosófico de los juicios absolutos de valor. Al respecto Isidoro Reguera apunta que la primera filosofía de Wittgenstein identifica ética, religión y estética en lo místico e indecible; mientras que en el pensamiento del segundo Wittgenstein el objeto de la filosofía se define en función de los lenguajes que hablan de ética, religión o estética; el fin de la filosofía es analizar y criticar el sentido, significado y verdad de aquellos lenguajes.(12)

No obstante, en ambos casos los criterios de credibilidad o de verosimilitud de la religión (y la magia) no pueden encontrarse en la ciencia o la razón porque no es ahí donde habría que buscarlos, las creencias no son racionales ni irracionales. El lenguaje religioso no trata los enunciados como proposiciones históricas o empíricas.(13)

Siguiendo a Reguera la religión (y la magia) aparece como un intento desesperado de ir más allá del lenguaje y la razón: a lo más alto o a lo más bajo. Ir más allá: al ámbito inefable del valor y el sentido; en una época hacia lo místico, en otra hacia la propia vida, pero siempre saliendo del "mundo" o del juego limitado y circular de la razón. Esa añoranza e impulso afectivo es la religión, que en este punto se identifica con otras vivencias sagradas como la ética y la estética. Añoranza de un más allá, impulso de salir de lo limitado y reglamentado. Lenguaje sin sentido y vida sin formas. Sentimiento o intuición eternos y cambio de vida; el cambio perpetuo genera un perpetuo otro, en persecución siempre de sí misma y por ellos siempre cambiante; la vida total, primordial, postrimera.(14)

Si se acepta que en el segundo Wittgenstein se encuentra todavía presente cierta conexión conceptual entre los lenguajes ético, estético y mágico – religioso, la cual



radica en su particularidad enunciativa frente al lenguaje ordinario; entonces, resta por definir en qué consiste dicha peculiaridad.

El sustrato común entre los enunciados éticos, estéticos y mágico-religiosos permite pensar la peculiaridad en función de la "familiaridad" de estos lenguajes; sin embargo, no se debe caer en el error de establecer un fundamento enunciativo único; ya que para Wittgenstein estaba muy claro que religión, ética y estética no son un mismo lenguaje.(15)

En esta línea, si la razón no pertenece a estos lenguajes; entonces ¿qué clase particular de relación considera Wittgenstein que se necesita para acceder a dichas experiencias humanas? En los *Cuadernos Azul y Marrón* Wittgenstein distingue una clase de comprensión inusual, definida por la interpretación inmediata del sentido de una palabra

¿Cómo podemos esperar algo que no sucede?, ¿cómo podemos esperar un hecho que no existe? El camino para salir de esta dificultad parece ser: lo que esperamos no es el hecho, sino una sombra del hecho; por así decirlo, la cosa más inmediata al hecho. Hemos dicho que esto es únicamente hacer retroceder la cuestión un paso más. Esta idea de la sombra tiene varios orígenes. Uno de ellos es éste: decimos "indudablemente, dos frases de lenguas diferentes pueden tener el mismo sentido"; y concluimos "por tanto, el sentido no es lo mismo que la frase" y hacemos la pregunta: ¿Qué es el sentido? Y hacemos de ello un ser inconciente, uno de los muchos que creamos cuando queremos dar un significado a sustantivos a los que no corresponden objetos materiales (...) Otra fuente de la idea de que el objeto de nuestro pensamiento es una sombra es la siguiente: imaginamos que la sombra es una representación cuya intención *no puede ser puesta en duda*, es decir, una imagen que no tenemos que interpretar para comprenderla, ya que la comprendemos sin interpretarla. Ahora bien, hay imágenes respecto de las que tendríamos que decir que las interpretamos, es decir, que las trasladamos a un tipo diferente de imagen para comprenderlas; y hay imágenes de las que decir que las comprendemos inmediatamente, sin ulterior interpretación.(16)

Wittgenstein también trata el tema en las IF. La idea central de Wittgenstein es que la comprensión, el acto de comprender no debe ser entendido como un proceso psicológico, sino como el dominio de un lenguaje, adueñarse de lo que representa; la comprensión es un modo particular de habitar el mundo. La siguiente cita confirma esta perspectiva.

Podría haber también un lenguaje en cuyo empleo el "alma" de las palabras no jugara ningún papel. En el que, por ejemplo, no nos importara sustituir una palabra cualquiera por otra inventada libremente (parágrafo, 530) (...) Hablamos de entender una oración en el sentido en que ésta puede ser sustituida por otra que diga lo mismo; pero también en el sentido en que no puede ser sustituida por ninguna otra. (Como tampoco un tema musical se puede sustituir por otro) (...) En el primer caso es el pensamiento de la proposición lo que es común a diversas proposiciones; en el segundo se trata de algo que sólo esas palabras, en esa posición, pueden expresar. (Entender un poema) (Parágrafo, 531) (...) Así pues, ¿"comprender" (verstehen) tiene aquí dos significados distintos? – Prefiero decir que estas especies de uso, de "comprender" constituyen su significado, mi *concepto* de comprender. Pues quiero aplicar "comprender" a todo esto. (Parágrafo, 532) (...) ¿Pero cómo se puede explicar, en el segundo caso, la expresión, cómo se puede transmitir la comprensión? Pregúntate: ¿Cómo *hacemos* que alguien entienda un poema o un tema musical? La

respuesta a esto dice cómo se explica aquí el sentido. (Parágrafo, 533) (...) *Oír* una palabra con este significado particular. ¡Qué extraño que exista algo así! (Toda una serie de caminos bien conocidos conduce de estas palabras hacia otras direcciones) (Parágrafo, 534) (...) ¿Qué ocurre cuando aprendemos a sentir como final el final de un modo de música religiosa? (Parágrafo, 535)

La particularidad de la comprensión se define en el uso específico del lenguaje. En el caso de la magia y la religión, a diferencia de la ética o la estética, consiste en el uso ritual de palabras, imágenes o cualquier otra herramienta simbólica. La comprensión ritual difiere de la ordinaria porque el rito la modela de principio a fin. "Toda el peso puede estar en la imagen".(17) El rito depende por entero del contexto en el cual adquiere sentido. En las ORDF Wittgenstein apunta al respecto:

Que la sombra del hombre, la cual tiene forma de hombre, o su imagen en el espejo, que la lluvia, las tormentas, las fases de la luna, los cambios de estación, la semejanza y desemejanza de los animales entre sí y con respecto al hombre, los fenómenos de la muerte, del nacimiento y del sexo; de todo en suma, lo que a lo largo de los años percibe el hombre alrededor suyo, entrelazado de las más diversas maneras; que todo esto ha de desempeñar un gran papel en su pensamiento (su filosofía) y sus costumbres es natural. O, mejor, es aquellos que realmente sabemos y nos interesa (...) No quiero decir que el fuego, precisamente, deba impresionar a todos. El fuego, no más que cualquier otro fenómeno (*Ercheinung*); y un fenómeno impresiona a unos mientras que otro impresiona a otros. Y es que ningún fenómeno es en sí especialmente misterioso, pero cualquiera puede llegar a serlo para nosotros y lo característico del espíritu auroral del hombre (*erwachenden Geist des Menschen*) es que un fenómeno sea significativo. Casi se podría decir que el hombre es un animal ceremonial (...) Leo, entre muchos ejemplos similares, el de un rey de la lluvia en África al cual la gente le pide que llueva cuando llega *el período de la lluvia*.(18) Pero lo que esto quiere decir, sin embargo, es que no creen precisamente en que él pueda hacer llover, pues si no se lo pedirían en el período seco del año cuando la tierra es "un desierto quemado y árido". Y es que sí se supone que la gente ha instituido este cargo del rey por imbecilidad, es mucho más evidente que tuvieron antes la experiencia de que en marzo comienza la lluvia, con lo que habían hecho funcionar al rey de la lluvia durante el resto del año. O también: por la mañana cuando va a salir el Sol, los hombres celebran ritos del alba y no por la noche, entonces se limitan simplemente a encender lámparas (...) No puede haber razón alguna o, mejor, no hay ninguna *razón* por la cual la raza humana venere al roble a no ser por el simple hecho de que aquella y el roble han estado unidos en una comunidad de vida. Es por lo que se encuentran juntos y no por elección; por haber crecido al unísono, como la pulga y el perro (...) Se podría decir que no es su unión (la del roble y el hombre) la que ocasionó esos ritos, sino, en cierto sentido, su separación.(19)

Para Wittgenstein el ritual no se funda en ninguna *creencia*, aunque ésta pueda pertenecer a él. La finalidad del ritual es la interpretación del instinto que determina su constitución lingüística. La ceremonia conecta en el lenguaje *existencia* y *entorno*. "Si las pulgas desarrollaran un rito, éste haría referencia al perro".(20)

Al respecto en las ORDF Wittgenstein afirma:

Lo característico de las acciones rituales no es, en modo alguno, una opinión (*Ansicht*), una creencia (*Meinung*) que podría ser verdadera o falsa aunque también un pensamiento (*Meinung*) – una creencia (*Glaube*) – puede ser también ritual, puede

pertenecer al rito (...) En los ritos antiguos tenemos un uso de un lenguaje gestual altamente perfeccionado (...) Si estoy furioso por algo, golpeo a veces con mi bastón la tierra, un árbol, etc. No creo por ello, sin embargo, que la tierra sea culpable o que el golpear sirva para algo. "Desahogo mi cólera". Todos los ritos son así. A tales acciones se las puede llamar acciones instintivas (*Instinkt-Handlugen*). (21)

Wittgenstein encuentra que el rito se funda en el nivel bio-existencial, el rito es un acto instintivo del ser humano. Como afirma Sádaba, el rito pertenece a las reacciones expresivas humanas que, luego, son sustituidas por el lenguaje. La relación entre instinto y lenguaje depende de la comprensión ritual del mundo. (22)

No obstante, Wittgenstein también señala que en los ritos se encuentra "un uso gestual del lenguaje altamente perfeccionado". (23) La particularidad del lenguaje ritual es que siempre se halla inscrito en la base biológica y cultural de la existencia humana. El ritual es un lenguaje original y una forma de vida primitiva. El carecer primitivo del ritual debe entenderse en términos de la emergencia del lenguaje y la vida como acontecimiento. Por eso, "todos esos procesos (rituales), esos cambios de significado, los seguimos teniendo ante nosotros, en nuestro lenguaje, en nuestro lenguaje hablado". De este modo, en las ORDF se anuncia que "en nuestro lenguaje se deposita toda una mitología"; y por tanto, "hemos de arar a lo largo del lenguaje". (24)

Para Wittgenstein, "las acciones religiosas o la vida religiosa del sacerdote-rey no son de ninguna especie distinta de las acciones verdaderamente religiosas de hoy como puede ser, por ejemplo, la confesión (...) Arder en efígie. Besar la imagen de la amada. Esto no se basa naturalmente en una creencia, en un efecto determinado sobre el objeto representado en la imagen. Se propone una satisfacción y, ciertamente, la obtiene. O, mejor, no se propone nada. Actuamos así y nos sentimos después satisfechos. (25)

Javier Sádaba comenta que se ha discutido sobre la ausencia de diferenciación entre ritos simbólicos y otros de finalidad práctica en la filosofía de Wittgenstein; sin embargo, esa distinción no considera que el ritual al que se refiere Wittgenstein no es aquel que se basa en creencias o instituciones, sino aquel que encarna un instinto. (26)

En resumen, el rito para Wittgenstein presenta tres características: 1) es una reacción expresiva del ser humano de naturaleza instintiva, 2) requiere una "comprensión intuitiva" de su sentido y significado, y 3) su actualidad es lo que hace posible que exista socialmente. En este marco las siguientes afirmaciones tienen sentido propio. El ritual mágico y/o religioso es un lenguaje medianero entre el signo y el entorno. El rito hace posible una comprensión intuitiva del afuera del lenguaje. La particularidad del lenguaje ritual es la imposibilidad de cualquier duda. Por tanto, el simbolismo ritual se funda en creencias incuestionables.

Para Wittgenstein la forma básica de todo juego del lenguaje se origina en una reacción expresiva carente de toda incertidumbre y al ritual le es propio nunca perder esa condición primitiva. El ritual se conserva porque el uso simbólico de sus términos, su gramática, no está en juego; el peso de la significación recae totalmente sobre las certezas que enuncia el ritual; en otras palabras, sobre los significados ceremoniales. (27)



## LA CERTEZA: ENTORNO, DUDA Y CONTEXTO

En el capítulo anterior, magia y religión fueron definidas a partir de la familiaridad ontológica que comparten con la ética y la estética, lo cual permitió establecer conexiones conceptuales entre religión (y la magia), ritual y un modo particular de comprender el mundo. El objetivo de esta sección es encontrar la especificidad del rito mágico-religioso con el fin de distinguir el ritual de las experiencias éticas y estéticas, distinción que se explica desde los conceptos de certeza y creencia.

Wittgenstein estaba convencido que "el sentido del mundo ha de residir fuera del mundo. En el mundo no hay valor alguno; éste debe hallarse más allá de todo suceso y de todo ser tal o cual: debe residir fuera del mundo".(28) Wittgenstein identificó aquel sentido extranjero del mundo con la actitud religiosa; sin embargo, a partir de ello no se debe concluir que para él todas las religiones confluyen en un ideal místico.

Para Wittgenstein "la religión asume una gran variedad de formas, con similitudes entre ellas: pero no hay nada que sea común a todas las religiones"; aunque "una peculiaridad de las creencias religiosas es el gran poder que poseen sobre las vidas de los seres humanos, la necesidad nos hace rezar" (Bouwsma, 2004: 75-76).

La necesidad de rezar a la que se refiere Wittgenstein puede interpretarse como la imposibilidad de cualquier religión fuera del ámbito ritual; el rito es la condición de posibilidad de la religión. En las ORDF Wittgenstein se da cuenta de la unidad ritual, pero también se percata de su multiplicidad.

Lo que más le sorprende, aparte de la semejanza, es la diferencia entre todos estos ritos (los que trabaja Frazer). Es una diversidad de rostros, con rasgos comunes, la que emerge constantemente por un lado y por otro. A uno le entren deseos de trazar líneas que pongan en contacto las partes que son comunes. Pero entonces quedaría fuera de la vista una parte, aquella precisamente que une esa imagen con nuestros sentimientos y pensamientos (...) De cualquier forma, en todas estas costumbres (ritos) se ve algo parecido a la asociación de ideas, algo que les es cercano. Se podría hablar de una asociación de costumbres.(29)

La cercanía entre diversos ritos a la que se refiere Wittgenstein en la cita anterior, constituye lo que en sus palabras se denomina "parecido de familia", el cual consiste en una red de semejanzas entre diversos elementos, que permiten agruparlos bajo un mismo término, sin que ninguna de esas similitudes vincule a dichos elementos entre sí; es decir, que ninguna de esas semejanzas pueda considerarse como la "esencia" común a todos.(30)

¿Cuál es la familiaridad común que agrupa las diferentes manifestaciones rituales de la religión y de la magia? En las ORDF Wittgenstein escribió: "creo (al revés que Frazer) que lo característico del hombre primitivo es que no actúa por creencias". A Wittgenstein le parece que "si la adopción de un niño se realiza de modo que la madre lo hace pasar por sus vestidos, es idiota creer que aquí se da un error y que ella cree que ha dado luz al niño"; tanto que no puede concebir como "Frazer estaría dispuesto a creer que un salvaje muere por causa de un error". Finalmente, Wittgenstein propone que "un símbolo religioso no se basa en creencia alguna. Y sólo donde hay una creencia hay error".

De la cita anterior se puede inferir que la familiaridad de los rituales reposa en la naturaleza de las proposiciones de las cuales están compuestos o constituidos. En la filosofía de Wittgenstein la única proposición que no puede considerarse errada bajo ninguna circunstancia es la certeza.

Norman Malcolm afirma sobre la certeza que "la ausencia de duda puede llamarse instintiva porque no se aprende y porque no es un producto del pensamiento. Es demasiado fundamental para ser "injustificada" o "justificada". La certeza subyace cualquier maestría de palabras en las cuales cualquier procedimiento o justificación pueda ser armado. Esta cosa fundamental es tan fundamental que es difícil, o tal vez imposible, describir en palabras. El mismo Wittgenstein afirma en *Sobre la Certeza*.(31)

Ahora bien, me gustaría considerar tal seguridad (la certeza) no como algo parecido a una precipitación o una superficialidad, sino como (una) forma de vida. (Esto está muy mal expresado y, posiblemente, también mal pensado). (Parágrafo, 358) Pero ello significa que quiero considerarlo como algo que yace más allá de lo justificado y de lo injustificado; como, por decirlo de algún modo, algo, animal (parágrafo, 359). En este punto, quiero observar al humano como a un animal: como a un ser primitivo al que le atribuimos instinto pero no razonamiento. Como un ser en estado primitivo. No nos hemos avergonzado de una lógica que es suficiente para un modo primitivo de comunicación. El lenguaje no ha surgido de un razonamiento (parágrafo, 457)

En este punto se debe considerar que la idea de instinto en Wittgenstein se define como una reacción tan natural como cultural; el instinto no es el origen de la acción, sino la acción es el origen de un instinto.(32) Esta aclaración es pertinente en tanto permite entender la manera en que Elizabeth Wolgast interpreta la certeza en relación al concepto de proposición. Las certezas son proposiciones que no tienen un papel en los juegos del lenguaje, pero los juegos del lenguaje son posibles gracias a ellas. Las certezas son proposiciones que son al mismo tiempo empíricas e inmunes a toda duda, las certezas no son contingentes ni necesarias. Los juegos del lenguaje tienen un contexto, tienen antecedentes, un fundamento. Este fundamento es una colección de certezas.

El concepto de certeza es usado por Wittgenstein para criticar visiones intelectualistas del comportamiento humano, aquellas tendencias que siempre buscan razones coherentes y/o motivaciones claras de la acción social. Las certezas son puntos de encuentro entre actividades lingüísticas y no-lingüísticas. Muchos de los conceptos y juegos del lenguaje tienen sus raíces y comprensibilidad en un nivel primitivo de la vida humana, y pueden ser vistos como una extensión de ésta.(33)

Wolgast encuentra que Wittgenstein cae en el mismo error que él señaló al momento de distinguir en *Sobre la Certeza* entre certezas confortables y certezas disputables, las cuales harían referencia directamente a la diferencia entre proposiciones gramaticales o reglas y proposiciones empíricas o históricas. Las certezas confortables serían aquellas en las que Wittgenstein concibe que: "si he agotado los fundamentos, he llegado a roca dura y mi pala se retuerce. Estoy entonces inclinado a decir: Así simplemente es como actúo".(34)

El argumento de Wolgast sugiere que, Wittgenstein, al considerar un tipo de certeza que no acepta ninguna duda porque se halla enterrada abajo del lenguaje, en lo profundo de la vida, o para mayor precisión, en formas de vida pre-lingüísticas, cae en un círculo de razonamiento donde se afirma que una certeza "confortable" no accede al lenguaje porque es una condición de posibilidad del lenguaje y es una condición de posibilidad porque no puede acceder al lenguaje.

Además, para Wolgast darle a una proposición el crédito de condición de posibilidad no significa darle un uso, se tiene que encontrar un estatuto para estas proposiciones inútiles que solamente pueden ser conocidas por intuición; más aún, se debe definir un estatuto filosófico que no esté conectado con el uso de las proposiciones. Dichas proposiciones tienen un lazo de familia, las personas responden a ellas como verdades reconocidas instintivamente, sin pensar en absoluto. Este sentido de familiaridad, en el fondo, parece dar cuenta del porqué las proposiciones no son usadas. No es necesario usarlas, ellas están seguras más allá de la oportunidad que se tenga de hacerlo, simplemente ellas están fuera de debate.

Si se considera a las proposiciones inútiles señaladas por Wolgast, no sólo como condiciones de posibilidad de un juego del lenguaje cualquiera, sino que se identifica un uso particular de las mismas en una situación concreta; por ejemplo, el lenguaje ritual; entonces es posible concebir las certezas sin desterrarlas del ámbito del lenguaje definido por el uso de las proposiciones.

Esta afirmación encuentra respaldo en las siguientes notas de Wittgenstein con las que finaliza *Observaciones sobre los Colores*. Si se interpreta la pregunta de Wittgenstein por la existencia de transiciones entre certezas confortables y disputables como la posibilidad de proposiciones incuestionables pero empíricas, cuyo significado dependa, sin embargo, del empleo de la palabra; entonces el ritual es un ejemplo de un juego del lenguaje de esta naturaleza.

Parece que hay proposiciones que tienen el carácter de proposiciones de la experiencia, pero cuya verdad es para mí inatacable. Si supongo que son falsas, debo desconfiar de todos mis juicios (parágrafo, 348) En todo caso, hay errores que acepto como comunes y otros tienen otro carácter y que se deben separar del resto de mis juicios como una *confusión* temporal. Pero ¿no existen también transiciones entre estos dos? (parágrafo, 349)

En esta línea, la certeza ritual es definida en las ORDF de la siguiente manera:

Lo que importa es la semejanza del acto con la acción de castigo y no se puede ir más allá de esta semejanza. Cuando un fenómeno tal se pone en conexión con un instinto que yo mismo poseo se obtiene, sin más, la explicación deseada; es decir, la que resuelve la dificultad en cuestión. Y cualquier investigación adicional sobre la historia de mi instinto se moverá en otro plano.(35)

Si bien, el lenguaje mágico-religioso compartía con la ética y la estética su pretensión de ir más allá del lenguaje, su naturaleza es distinta porque en la magia y la religión el sentido depende de la experiencia ritual de las certezas, las cuales son de un género particular por constituirse como tales en la transición entre aquellas certezas denominadas confortables y las disputables. Las IF son útiles para esclarecer esta

distinción y definir, siguiendo el hilo conductor de esta disertación, la vida mágica religiosa en función de las certezas rituales.

Puedo estar tan seguro de los que siente otro como de cualquier otro hecho. No obstante, por ello resulta ser las proposiciones: "Estar muy deprimido", " $25 \times 25 = 625$ " y "Tengo 60 años de edad" instrumentos semejantes. Es natural la explicación: la seguridad es en cada caso de distinto género.- Ésta parece señalar una diferencia psicológica. Pero la diferencia es lógica (...) El género de la certeza es el género del juego del lenguaje.(36)

De lo anterior se infiere que se pueden encontrar tantos juegos de lenguaje como géneros de certezas sobrevengan. En el caso del lenguaje mágico-religioso el género de la certeza se define por el uso ritual que éstas tienen en una ceremonia donde adquieren su significado, pero al mismo tiempo presentan un halo de naturalidad que las hace incuestionables.

Wittgenstein además fue enfático al afirmar que la profundidad del ritual mágico-religioso no reside en el origen de una creencia o una costumbre; lo "atractivo" y "siniestro" del ritual radican en la "naturaleza interna de la costumbre" y en el "entorno de una manera de actuar". Por tanto, la profundidad es intrínseca a su forma actual. En las ORDF Wittgenstein afirma lo siguiente:

Incluso si se demostrara históricamente el origen remoto de la costumbre y su derivación de una costumbre anterior, siempre sería posible, sin embargo, que la costumbre no tuviera en la actualidad *nada en absoluto* de siniestro, sería posible que no quedara nada del horror de otros tiempos(37) (...) Pero dicho origen, no obstante, puede ser completamente incierto, por lo que se podría decir: "Por qué preocuparse de una cuestión incierta (...) Quiero decir, lo siniestro, lo profundo, no consiste en que la historia de la costumbre se desarrolle de esta o de esa manera, puesto que tal vez no se desarrolle de esa forma; tampoco en que se desarrollara con tal o cual probabilidad, sino en que lo que da pie para aceptarla (...) lo profundo, lo siniestro no se comprende por sí mismo si solamente conocemos la historia de los comportamientos externos, sino somos *nosotros* lo que proyectamos desde una experiencia que está en nuestro interior.

La importancia del origen histórico del ritual es secundaria porque "los hechos que se conocen acerca de los sacrificios humanos indican solamente la dirección en la cual se ha de contemplar la costumbre".(38) Para entender la posición de Wittgenstein es preciso considerar una tesis que ya se apuntó:

El origen y la forma primitiva del juego del lenguaje es una reacción; sólo a partir de esto pueden crecer las formas más complicadas. El lenguaje – diré- es un refinamiento, "al principio era el hecho" (*Goethe, Fausto I, escena inicial de el Studierzimmer*) (...) Para construir tiene que haber primero piedra firme, dura, y los bloques se depositan sin labrar unos encima de otros. Después, sin duda, es importante que los bloques se labren que no sean demasiado toscos (...) La forma primitiva del juego de lenguaje es la seguridad, no la inseguridad. Pues la inseguridad jamás puede conducir a la acción (...) La forma básica de nuestro juego tiene que ser aquella en la que la duda no existe. -¿De dónde viene esa seguridad? Ciertamente, no puede ser histórica.(39)

En este punto es necesario guiar el argumento de Wittgenstein en relación al ritual en las mismas ORDF, ya que se podría caer en el error de pensar que su posición

epistemológica es ahistórica, cuando en realidad lo que hace Wittgenstein es reclamar una concepción particular de la historia. En las ORDF Wittgenstein afirma:

La explicación histórica, la explicación como hipótesis de desarrollo, es sólo un modo de conjuntar los datos: es su sinopsis. Es igualmente posible ver los datos en su relación mutua y sintetizarlos en un modelo general sin que esto tenga la forma de una hipótesis sobre el desarrollo temporal.

La preocupación de Wittgenstein no es la historia en general, sino los usos que se hace de ella para justificar una creencia, especialmente cuando la gramática de la historia se establece en función de una hipótesis sobre el origen temporal de la creencia. Lo que niega Wittgenstein es la presuposición implícita de que el pasado dependa en última instancia de la génesis de un acontecimiento y no de su presente. Para Wittgenstein, "Nuestro problema no es causal sino conceptual".(40)

En las ORDF se lee:

En cualquier caso hay un convencimiento en el que se apoya la hipótesis del origen de, por ejemplo, la Fiesta de Beltane, el convencimiento es que tales fiestas no fueron inventadas por un hombre, a la buena de Dios, por así decirlo, sino que necesitan una base ilimitadamente más ancha para mantenerse en pie. Si quisiera inventar una fiesta, ésta moriría muy pronto o tendría que modificarla de tal manera que se acomodara a la tendencia general de la gente.(41)

En este punto es pertinente retomar el trabajo de Wolgast sobre la definición de la certeza en relación al contexto. La autora afirma que una vez que algo es caracterizado como certeza ingresa dentro del contexto del juego del lenguaje, se convierte en parte de lo que en la terminología de Wittgenstein es denominado *forma de vida*. Para Wittgenstein, los ritos necesariamente deben estar insertos en el conjunto de una forma de vida, caso contrario degeneran en mero ritualismo.(42)

Stanley Cavell considera que sobre la idea de *forma de vida* generalmente se ha enfatizado el sentido contractual o de acuerdo del lenguaje y el comportamiento humano, lo cual ha impedido entender la coexistencia de la vida natural y social. Para Cavell hay otra manera de entender el concepto de *forma de vida* que implica una distinción entre el sentido horizontal de *forma de vida* y su sentido vertical o biológico. El primero captura la noción de diversidad humana, el hecho que las instituciones sociales como el matrimonio o la pobreza varían entre sociedades. El segundo referido a la relación que establece la sociedad con el entorno donde habita y que además toma como criterio para juzgar a las otras.(43)

En IF Wittgenstein sostiene que "lo que hay que aceptar, lo dado son *formas de vida*.(44) En los seres humanos, la certeza, además de ser instintiva, es limitada y limitante del lenguaje y la forma de vida. En la certeza se encuentran humanidad y animalidad, es el umbral donde la comprensión se hace patente. Si el rito liga el signo y el entorno, la certeza es "el entorno de una manera de actuar".(45)

En tanto sea cierto que el lenguaje limita la experiencia, pero la experiencia también limita al lenguaje; en el lenguaje mágico religioso la experiencia ritual hace de la magia



y la religión un género de lenguaje particular cuya gramática estaría compuesta de certezas que hacen referencia al afuera del lenguaje en general.

Para terminar, es oportuno considerar la introducción de Manuel Valdez donde señala que:

...uno de los pilares en los que descansa el tratamiento de Wittgenstein del conocimiento y la certeza viene dado por la tesis de que los juegos de lenguaje en los que interviene el conocimiento y la duda tienen a la certeza como condición de posibilidad: para saber algo, para dudar algo tiene que haber alguna base para dudar y alguna base para saber. La duda y el conocimiento sólo tienen sentido en determinadas circunstancias, puesto que debe de haber algo de lo que se duda (...) Conocimiento y certeza pertenece, de acuerdo con Wittgenstein, a categorías distintas. Para que pueda hablarse de conocimiento se requiere posibilidad tanto de duda como de cometer errores, mientras que la certeza lo excluye.(46)

La pregunta que surge en el marco de la disertación es, tomando en cuenta que la pretensión es descubrir problemáticas epistemológicas en Wittgenstein de las ORDF; si el lenguaje ritual es el único medio para acceder a lenguaje mágico-religioso ¿cómo es posible conocer la gramática de las certezas?

#### **Notas:**

(1) Wittgenstein, Ludwig, Investigaciones Filosóficas, México DF, Editorial Crítica, Traducción del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Autónoma de México UNAM, 2002, pp. 31

(2) Calvino, Italo, Las ciudades invisibles, Madrid, Ediciones Siruela, 2005, pp. 131-132

(3) Velásquez, José Luis, James George Frazer, en: Wittgenstein, Ludwig, Observaciones a La Rama Dorada de Frazer, Madrid, Tecnos, Traducción de Javier Sadaba, 2001. pp. 29

(4) DeSmith, Felicia, Frazer, Wittgenstein and the Interpretation of Ritual Practice, en Macalester Journal of Philosophy, Macalester Journal of Philosophy, 2005

(5) Durante toda su vida Wittgenstein fue reticente a la vida académica, incluso recomendaba a sus alumnos que se dediquen a oficios prácticos (Monk, 1990).

(6) Wittgenstein, Ludwig, Observaciones a La Rama Dorada de Frazer, Madrid, Tecnos, Traducción de Javier Sadaba, 2001, pp. 57

(7) "Los Fuegos de Beltane serían una antiquísima costumbre, conservada hasta hace dos siglos, y en la que se podrían rastrear huellas de sacrificios humanos (...) Tales festivales, que se inscriben en lo que Frazer llamará Festivales Ígneos, serían, por tanto, restos paganos dentro de la cristiana Europa. Y, concretamente, los Fuegos de Beltane, en Escocia, consistirían en rituales, dirigidos por los druidas (sacerdotes celtas a los que les competía, entre otras tareas, presidir los ritos religiosos)". (Sádaba: 1992; citado en Wittgenstein, 2001: 15)

(8) Los apuntes de clase y los comentarios de G.E. Moore fueron publicados en tres partes con el título *Las clases de Wittgenstein durante el periodo 1930 – 1933*, Mind, Vol. 63, 1954, págs. 1-15 (Parte I) y págs. 289-315 (Parte II); y vol. 64, 1955, págs. 1-27 (Parte III) y pág. 364. El texto citado en esta tesis se encuentra con correcciones realizadas por el propio Moore a modo de adenda en: Wittgenstein, Ludwig. 1997. *Ocasiones Filosóficas 1912 – 1951*, Editorial Cátedra, Madrid.

(9) Conferencia de Ética de Wittgenstein fue editada con la colaboración de Rush Rhees, y publicada originalmente en *The Philosophical Review*, vol. 74, enero de 1965, págs. 3-12. Citado en: Wittgenstein, Ludwig. 1997. *Ocasiones Filosóficas 1912 – 1951*, Editorial Cátedra, Madrid.

(10) Von Wright, Georg Henrik, Ludwig Wittgenstein, A Biographical Sketch, en: *The Philosophical*

*Review*, Vol. 64, No. 4, 1955, pp. 527-545

- (11) Wittgenstein, Ludwig, Ocasiones Filosóficas 1912-1951, Madrid, Cátedra, Editores: James C. Klagge y Alfred Nordmann, traducción de Ángel García Rodríguez, 2002, pp. 65
- (12) Wittgenstein, Ludwig, Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa, Barcelona, PAIDOS – I.C.E de la Universidad Autónoma de Barcelona, Traducción e Introducción de Isidoro Reguera. "Contra la arrogancia filosófica", 1992, pp. 50
- (13) Ibid
- (14) Ibid, pp. 52
- (15) Wittgenstein escribió: "Cuando Renan habla del *bon sens précoce* de las razas semíticas (idea que he vislumbrado desde hacer tiempo), se trata de lo no poético, de lo que va de inmediato hacia lo concreto. Aquello que caracteriza a mi filosofía. Las cosas están ahí de modo inmediato ante nuestros ojos, ningún velo las cubre. Aquí se separa religión y arte (CV, págs. 5-6; OF, págs. 19.21; citado en Wittgenstein, 2001:61. pie de página 15).
- (16) Wittgenstein, Ludwig, Los cuadernos Azul y Marrón, Madrid, Tecnos, 2003
- (17) Wittgenstein, Ludwig, Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa, Barcelona, PAIDOS – I.C.E de la Universidad Autónoma de Barcelona, Traducción e Introducción de Isidoro Reguera. "Contra la arrogancia filosófica", 1992, pp. 149
- (18) La lectura a la que hace referencia Wittgenstein se encuentra en la cita 29 del texto de las ORDF utilizado en esta tesis.
- (19) Wittgenstein, Ludwig, Observaciones a La Rama Dorada de Frazer, Madrid, Tecnos, Traducción de Javier Sadaba, 2001, varias páginas del texto.
- (20) Ibid, pp.74
- (21) Ibid, pp. 73
- (22) Ibid, pp. 22
- (23) Ibid, pp. 70
- (24) Ibid, pp. 69
- (25) Ibid, pp. 64-69
- (26) Ibid, pp. 63
- (27) Esta visión es compartida por Lillegard, quien explica que para Wittgenstein los rituales mágicos no se desarrollan mucho más allá de las reacciones primitivas de las que nacen (N. Lillegard, *Wittgenstein on Primitive Religion*, cit., pág. 171; citado en Wittgenstein, 2001: 77).
- (28) Wittgenstein, Ludwig, Ocasiones Filosóficas 1912-1951, Madrid, Cátedra, Editores: James C. Klagge y Alfred Nordmann, traducción de Ángel García Rodríguez, 2002
- (29) Wittgenstein, Ludwig, Observaciones a La Rama Dorada de Frazer, Madrid, Tecnos, Traducción de Javier Sadaba, 2001, pp. 78
- (30) Bouwsma, Oets Kolk, Ultimas Conversaciones, Salamanca, Editorial Sígueme, Traducción de Miguel Ángel Quintana Paz, 2004, pp.137
- (31) Malcolm, Norman, 1982, citado en Wolgast, Elizabeth, Whether Certainty is a Form of Life, en: *Philosophical Quarterly*, vol. 37, No. 147, 1987, pp. 152
- (32) Bouwsma, Oets Kolk, Ultimas Conversaciones, Salamanca, Editorial Sígueme, Traducción de Miguel Ángel Quintana Paz, 2004, pp. 122
- (33) Wolgast, Elizabeth, Whether Certainty is a Form of Life, en: *Philosophical Quarterly*, vol. 37, No. 147, 1987
- (34) Wittgenstein, Ludwig, Investigaciones Filosóficas, México DF, Editorial Crítica, Traducción del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Autónoma de México UNAM, 2002, pp. 211
- (35) Wittgenstein, Ludwig, Observaciones a La Rama Dorada de Frazer, Madrid, Tecnos, Traducción de Javier Sadaba, 2001, 73

(36) Wittgenstein, Ludwig, *Ocasiones Filosóficas 1912-1951*, Madrid, Cátedra, Editores: James C. Klagge y Alfred Nordmann, traducción de Ángel García Rodríguez, 2002

(37) En la traducción utilizada en esta disertación se lee en la página 82: "sería imposible que no quedara nada del horror de otros tiempos". Mientras la traducción incluida en el libro *Ocasiones Filosóficas 1912-1951*, donde se traduce: "que no quede nada del horror de los tiempos pasados emparejado con ella". No obstante, para darle concordancia al texto en función de la traducción utilizada se sustituyó simplemente la palabra imposible por posible.

(38) Wittgenstein, Ludwig, *Observaciones a La Rama Dorada de Frazer*, Madrid, Tecnos, Traducción de

Javier Sadaba, 2001. En este punto es pertinente señalar que en la segunda parte de las ORDF Wittgenstein utiliza indistintamente los términos ritual, costumbre, fiesta, ceremonia. Así cuando habla de sacrificios humanos o a una fiesta específica se refiere a costumbres en lugar de rituales.

(39) *Causa y efecto: aprehensión intuitiva*, de Wittgenstein, la traducción inglesa de Meter Winch, las notas del editor Rush Rhees, y los tres apéndices formados por notas de Wittgenstein y apuntes de Rhees, fueron publicados por primera vez en *Philosophia*, vol. 6, núm. 3-4, 1976, págs. 391-445. En la publicación utilizada en esta tesis, *Observaciones Filosóficas 1912-1951*, se han añadido algunos fragmentos menores a los Apéndices A y B procedentes de MS 159.

(40) Wittgenstein, Ludwig, *Ocasiones Filosóficas 1912-1951*, Madrid, Cátedra, Editores: James C. Klagge y Alfred Nordmann, traducción de Ángel García Rodríguez, 2002, pp. 467

(41) Wittgenstein, Ludwig, *Observaciones a La Rama Dorada de Frazer*, Madrid, Tecnos, Traducción de

Javier Sadaba, 2001, pp. 86

(42) Bouwsma, Oets Kolk, *Últimas Conversaciones*, Salamanca, Editorial Sígueme, Traducción de Miguel

Ángel Quintana Paz, 2004, pp. 122

(43) Cavell, Stanley, 1989, citado en Das Veena, *Wittgenstein and Anthropology*, en: *Annual Review of Anthropology*, Vol. 27, 1998, pp. 171-195

(44) Wittgenstein, Ludwig, *Ocasiones Filosóficas 1912-1951*, Madrid, Cátedra, Editores: James C. Klagge y Alfred Nordmann, traducción de Ángel García Rodríguez, 2002, pp. 517

(45) Wittgenstein, Ludwig, *Observaciones a La Rama Dorada de Frazer*, Madrid, Tecnos, Traducción de

Javier Sadaba, 2001, pp. 84

(46) Wittgenstein, Ludwig, *Últimos escritos sobre filosofía de la Psicología, volumen II, Lo interno y lo*

*Externo (1949-19519)*, Madrid, Tecnos, Edición Preparada por G.H. Von Wright y Heikki Nyman, traducción de Luis Manuel Valdés Villanueva, 1996