



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

EL SENTIDO ÉTICO DE LA FILOSOFÍA DE WITTGENSTEIN

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

FRANCISCO SANTOYO PÉREZ

ASESOR:

DR. JORGE ARMANDO REYES ESCOBAR

CIUDAD UNIVERSITARIA, CDMX, 2019



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos y dedicatorias

Las líneas más interesantes (por no decir que las únicas) de cualquier tesis son las de los agradecimientos y las dedicatorias.

En los muchos días que pasaron entre que terminé los créditos de la licenciatura y que empecé a redactar la tesis (mismos que, espero, sean los más sórdidos de mi vida), entraba a *Tesiunam* a revisar trabajos de titulación que versaran acerca de temas similares a los aquí tratados -o aun sobre cualesquiera otros- y siempre, sin una sola excepción, acontecía que lo único que terminaba leyendo de tales ciénagas de insondables cuartillas digitales eran los agradecimientos y las dedicatorias.

Invariablemente hay un abrir el alma y el corazón; un respiro en medio de tanto aire viciado, de tanto cadáver que hay en el cementerio que son las páginas por venir; un hablarle fraternalmente al lector; un casi pedir perdón por el lamentable espectáculo que se avecina; un bajar de las alturas de la ontología, la epistemología, la fenomenología o el fárrago del que se trate, para decirle al abuelo y a la novia, a los sinodales y al asesor, a los amigos y a los profesores, a la universidad y al organismo otorgador de becas que muchas gracias por todo, que todos estos años, que sin su apoyo, etcétera; invariablemente hay un todo eso, decía, que me conmueve sobremanera.

Más de una vez imaginé nuevas opciones de titulación, igual de absurdas e inútiles que las actualmente ofrecidas, que, sin embargo, nuestra ínclita universidad podría implementar para hacer que más alumnos adquirieran su cédula profesional. Se me ocurrió algo como una de las bromas que los duques le juegan al Quijote y a Sancho: los auto-

infringidos miles de azotes en las posaderas que Merlín le pide al escudero para desencantar a Dulcinea. Sin embargo, que tuvieran que proveérselos a sí mismos presentaría el mismo problema que presenta cualquiera de las actuales formas de titulación que no son por diplomado, a saber, que implican un dominio y una disciplina para consigo mismo que, admitámoslo, pocos alumnos poseen; ya que, de poseerlos, no habría objeciones para los métodos actuales de titulación ni necesidad de idear otros. La solución para conservar los azotes sería que alguien, por ejemplo el asesor o los sinodales, se los propinara al aspirante a licenciado. Apuesto a que muchos preferirían que les doblaran la cuota de vapuleos, siempre que tal tormento no implicara aquel otro de tener que dárselos a sí mismos. Con todo, a pesar de las muchas ventajas que representaría esta forma de titulación- mismas que incluirían la diversión de los que presenciaran tal acto, la del ejercicio físico del que blande el cinturón o el látigo, la del incremento en la matrícula de alumnos titulados en todas las facultades, la de la salvaguarda de cientos de miles de árboles y cerdos, entre otras- se perdería la muy benéfica tradición de los agradecimientos y las dedicatorias escritas. Y estoy convencido de que todos, a truco de conservar la posibilidad de repartir gratitudes en la tesis, tesina, informe o artículo académico, al contemplar frente a sí el acabado legajo, fruto de tantos desvelos e ignominias dirían: “¿Fue esto la tesis? Muy bien ¡Otra vez!”.

Dicho lo anterior, dedico esta tesis a Fabiola, mi madre: hubiera preferido que cuando llegara el tiempo de dedicarle algo fuera un escrito digno (pero soy honesto conmigo y más vale ahora que nunca). Y agradezco a todo aquel que haya leído hasta aquí.

Índice

Introducción general.....	6
Capítulo 1 Lo ético en el <i>Tractatus logico-philosophicus</i>	9
1.1 La preeminencia de la lógica.....	11
1.2 La ética, desembocadura de la lógica.....	16
Capítulo 2 Lo ético en las <i>Investigaciones filosóficas</i> : continuidades y contrastes entre la primera y la última filosofía de Wittgenstein.....	30
2.1 La preeminencia de la praxis.....	32
2.2 El hilo conductor en el pensamiento de Wittgenstein: la naturaleza de la elucidación y la claridad máxima como finalidad de la filosofía.....	41
Capítulo 3 La filosofía como forma de vida y su relación con el último pensamiento de Wittgenstein.....	62
3.1 Filosofía como forma de vida y ejercicios espirituales.....	63
3.2 La segunda filosofía de Wittgenstein comprendida a través de la filosofía como forma de vida y los ejercicios espirituales.....	68
Conclusión general.....	83
Bibliografía.....	86

«Así que cuando usted iza de un lado la cabeza de Locke, se inclina hacia esa dirección; pero ahora, del otro lado, iza la de Kant y regresará a donde se encontraba; aunque en muy lamentable tribulación. De esta manera hay mentes que conservan eternamente el bote en equilibrio. ¡Oh, vosotros, necios! Arrojad todas esas malditas cabezas por la borda y veréis cuán ligero y correctamente flotareis.»

Herman Melville

Introducción general

Los estudios sobre espiritualidad, ética o estética en la obra de Ludwig Wittgenstein de continuo se han centrado principalmente en el *Tractatus logico-philosophicus*. Tal vez porque, de sus dos obras más emblemáticas, ésta es la única en la que explícitamente el autor trató el tema, en las consabidas últimas proposiciones del libro; mientras que en las *Investigaciones filosóficas*, la obra emblemática de su último periodo, las palabras “ética” y “estética” son apenas mencionadas, y no tratadas de manera directa. No obstante la clara tendencia a favorecer las interpretaciones éticas del primer Wittgenstein sobre las del segundo, siempre ha existido la inquietud de analizar en el mismo tenor a éste. En la filosofía académica nacional, sin embargo, pocas veces se han tratado la actitud ética de Wittgenstein con respecto a sus últimos trabajos. En este contexto, el objetivo principal de esta tesis será presentar una lectura de tendencia ética no sólo en la primera, sino en la última etapa del pensamiento del autor vienés, principalmente en las *Investigaciones filosóficas*. El asunto cardinal para entender la intención de Wittgenstein será centrarse en la terapia filosófica que ofrece como una vía para acceder al ámbito de la ética.

Una interpretación de este jaez comportaría una forma de enmarcar a Wittgenstein como un pensador a cuyo modo de abordar los problemas filosóficos es inseparable una actitud ética y existencial. La pertinencia de esta empresa se verá reflejada, acaso, en que otros se den a la tarea de entender de manera diferente una filosofía que invita al lector a pensar por sí mismo y a cambiar su actitud frente al lenguaje y al mundo. La intención de este trabajo no es tratar de imponer una interpretación sobre las demás. No se trata de descalificar otras lecturas no éticas de la última filosofía del autor, como de ofrecer otra que

induzca al lector a revisar bajo una óptica distinta la obra del vienés. Si alguien que examine este trabajo llega a plantearse la posibilidad de entender a Wittgenstein como un pensador preeminentemente ético, las ambiciones de sus líneas habrán sido alcanzadas.

En el capítulo inicial de este texto se revisará en qué consiste la actitud ética del primer Wittgenstein. Exponer una lectura del *Tractatus* en un trabajo que pretende también exponer el cariz ético de la obra posterior de su autor tiene por meta presentar la continua y latente intención a lo largo de sus textos, esa que no vislumbra una finalidad para la filosofía, como no sea la de renunciar a la misma filosofía. Tratará de establecerse desde el primer trabajo de Wittgenstein esa continuidad de su filosofía terapéutica, en la medida de que tal disposición resulte pertinente para sostener algo que a lo largo de esta tesis se presentará como una constante, a saber, la posibilidad de comprenderlo como un filósofo que no se alejó de un núcleo de intereses éticos o existenciales, como sí de métodos para abordarlos. La voluntad de terapia filosófica del *Tractatus* y su finalidad ética es esencialmente la misma que la que ofrecería posteriormente su autor. La primera parte de este capítulo expondrá lacónicamente la visión del lenguaje y de la lógica que conllevan al aspecto ético. En la segunda parte tratará de entenderse en qué consiste la terapia filosófica que desemboca en la visión ética y estética del libro.

El segundo capítulo del libro se concentrará primordialmente en las *Investigaciones filosóficas*, aunque no descartará menciones a otras obras del periodo intermedio y último del autor. La primera sección versará sobre una exposición breve del método y el aparato conceptual que Wittgenstein desarrolló en el mencionado libro. Esto coadyuvará a ver la distinción entre la postura en que difieren el primer del último periodos de su pensamiento, i.e., que mientras que en el *Tractatus* la terapia filosófica se basaba en comprender la lógica del lenguaje, en las *Investigaciones* el énfasis de la misma yace en comprender los usos de

éste. En otras palabras, el contraste entre ambas posturas se daría entre la subordinación del lenguaje a la lógica, en el primer Wittgenstein y en la del lenguaje al uso, en el segundo. La siguiente parte del capítulo se concentrará en las continuidades que hay entre la terapia, el estilo de escritura y los objetivos en los periodos del pensamiento de Wittgenstein. Esta revisión de las continuidades en la intención de su obra redundará en que se aprecie el carácter ético de las *Investigaciones*.

En el tercer y último capítulo, el pensamiento último de Wittgenstein será revisado desde las nociones de filosofía como forma de vida y ejercicios espirituales de Pierre Hadot. Lo que motiva esta interpretación de las *Investigaciones* se sustenta en lo siguiente: que el mismo Hadot se basó en dos nociones centrales de la filosofía praxiológica de Wittgenstein, las de juegos de lenguaje y formas de vida, para desarrollar las suyas y en que desde éstas parece lícito interpretar aquellas, pues las de Hadot refieren a una comprensión de la filosofía como una práctica que compromete la vida al discurso; en tanto que la filosofía de Wittgenstein pretendía ser una actividad terapéutica de elucidación conceptual que transformara la visión del lenguaje, del mundo y de la vida. Así que en la primera sección del capítulo se presentarán exiguamente las nociones de Hadot. En la segunda se verán las intenciones terapéuticas de Wittgenstein en tanto que ejercicios espirituales que pretenden llevar al lector a una cierta forma de vida.

Capítulo 1 Lo ético en el *Tractatus logico-philosophicus*

Introducción

En este primer capítulo se procurará ofrecer una lectura que dé cuenta de las preocupaciones del primer y único libro filosófico publicado en vida por Ludwig Wittgenstein. Se hará una revisión somera al desarrollo proposicional que lleva a Wittgenstein de las consideraciones de la lógica del lenguaje al rubro de lo ético y lo místico.

¿Es el *Tractatus* un libro de metafísica, de filosofía del lenguaje, de epistemología, de filosofía de la lógica, de filosofía de las matemáticas, de filosofía de la ciencia, de ética, de estética? Diversas respuestas al respecto ha habido, desde quienes aseverarían que el libro versa sobre realismo ontológico duro, hasta quienes identificarían el tema del libro con las últimas proposiciones del mismo, que son más bien de jaez ético; desde quienes ven en él los fundamentos del positivismo lógico, hasta quienes desean emparentarlo más con textos espirituales en la vena mística. Considerado el piélago de posibilidades interpretativas, no ya de éste, sino de cualquier texto, no es pretensión del presente trabajo proveer una definitiva lectura del mismo. Si el resultado de la adopción de ésta o de aquella interpretaciones es producto de la intención de lo que se quiera decir, entonces el objetivo de este capítulo se verá consumado en tanto en cuanto se haya presentado una lectura lo más integral y lo menos contradictoria posible que lleve a juzgar su cariz ético.

Luego, entonces, resulta pertinente establecer que la lectura que del *Tractatus* se adoptará aquí es una que lo presente como un escrito no que verse sobre ninguna de las

particulares y mencionadas ramas filosóficas, como, más bien, de uno que -para hacer uso de esa peculiar distinción que el mismo libro se impone a sí mismo- dice y muestra los rasgos necesarios que cualquier lenguaje significativo debería cumplir para diferenciar las siguientes posibilidades: lo que tiene sentido, lo que carece de sentido y lo que es sinsentido. El enfoque del libro es, por supuesto, uno que tiene como columna vertebral el lenguaje y el mundo, aunque sometidos a la lógica.

La razón para traer a cuenta la primera filosofía de Wittgenstein obedece a que, debido a que en los dos principales momentos de su filosofía- englobados por el *Tractatus* y por las *Investigaciones*, respectivamente- su preocupación cardinal fue idéntica. Resultaría difícil concebir su último pensamiento sin contrastarlo con el primero. El mismo autor apunta en el prólogo a las *Investigaciones*:

Hace cuatro años tuve ocasión de volver a leer mi primer libro (el *Tractatus Logico-philosophicus*) y de explicar sus pensamientos. Entonces me pareció de repente que debía publicar juntos esos viejos pensamientos y los nuevos: que estos sólo podían recibir su correcta iluminación con el contraste y trasfondo de mi viejo modo de pensar.¹

De suerte que se señalará aquel aspecto ético para ligarlo, en el siguiente capítulo, al de la última filosofía del autor y mostrar su continuidad axial, pese a las diferencias de abordaje a los problemas.

¹ Wittgenstein, L, *Investigaciones filosóficas*, Instituto de Investigaciones Filosóficas UNAM, México, 1988, p. 13.

1.1 La preeminencia de la lógica

En principio habrá que mencionar las posibles lecturas del *Tractatus* -y de sus consecuencias en el desarrollo del sentido ético del mismo, así como en el previo armatoste lógico que en aquél desemboca. Para esta distinción habrá que echar mano de la usada por McGuinn². Podrían simplificarse en tres las interpretaciones de la tradición analítica que del texto en cuestión ha habido.

La primera, acaso la más difundida, conocida como la realista, lee un libro que versa sobre las bases metafísicas de la estructura lógica del mundo. La teoría pictórica, según esta lectura, expresa una teoría realista del significado, que cifra la relación de representación en la existencia de un enlace directo entre palabras subordinadas a objetos. La posibilidad del lenguaje de representar estados de cosas está basado en los enlaces establecidos, fuera del contexto de la proposición, entre expresiones individuales y objetos que existen independiente del lenguaje. Las posibilidades de combinación de un nombre, entonces, reflejarían las posibilidades intrínsecas de combinación en estados de cosas del objeto al que refieren.

Por otra parte está una lectura anti-realista. La diferencia central en la interpretación de esta corriente con la realista se da en las condiciones de relación entre un objeto y un nombre: en vez de aseverar que el objeto y sus posibilidades de combinación en estados de cosas son las que determinan el significado de un nombre, se sostiene que es gracias al uso del éste en proposiciones que la identidad del aquél tiene lugar. El uso, pues, se halla por

² McGuinn, Marie, *The Single Great Problem en Elucidating the Tractatus. Wittgenstein's early philosophy of Logic and Language*, Oxford University Press, New York, 2006, p.p. 1-27

encima de la metafísica, de lo cual se seguiría que la diferencia entre el primer y el segundo Wittgenstein recaería en la concepción de esa noción, el uso para el primer Wittgenstein sería un concepto mucho más limitado y delicuescente que en el de las *Investigaciones filosóficas*.

Existe, por último, una tercera lectura, la resolutoria, sostenida por individuos como Cora Diamond y James Conant, que aboga por una lectura que haga congruente e intencional la paradoja de la penúltima proposición del libro. Acorde con esta posición, el *Tractatus* sería un sinsentido en busca de modificar la percepción del lector sobre su propia existencia. Este enfoque será confrontado más adelante, cuando se llegue al tema de la paradoja del libro.

Entre las dos primeras posturas, este trabajo se decanta por un híbrido que acepta que el *Tractatus* es un libro con presupuestos metafísicos, tal vez ignorados por el mismo autor, si bien, con una intención de mostrar los rasgos lógicos de cualquier lenguaje denotativo posible. Es decir, más que un condicionamiento del mundo sobre el lenguaje (lectura realista), o del lenguaje sobre el mundo (lectura antirealista), aquí se decanta por una primacía trascendental de la lógica, que domina tanto al lenguaje como al mundo. Según esta interpretación, la esencial noción de isomorfismo estructural, si bien de jaez metafísico, no implicaría una subordinación del lenguaje al mundo - objetos independientes de nombres- sino de la lógica que condiciona a ambos: al mundo como lugar de hechos y al lenguaje como lugar de proposiciones. Es decir, si hay condiciones o presupuestos metafísicos en el libro, corresponden al carácter trascendental de la lógica, a ese ideal según el cual ella debe regir a mundo y lenguaje.

Así, pues, la lógica, para el primer Wittgenstein, rige al mundo y al lenguaje, y modela co-extensivamente las relaciones isomórficas entre estos elementos. Es una presencia que permea todos sus ámbitos, de tal suerte que condiciona su ordenamiento. El rasgo central del

lenguaje, según esta concepción, reside en que es pictórico, en que representa -a la manera, por ejemplo, como un retrato o un cuarteto de cuerdas representan, respectivamente, a un paisaje y a una partitura- las relaciones entre los elementos del mundo que, concatenados, forman hechos. Esta representación obedece a la forma lógica, misma que garantiza que el lenguaje no podría representar algo ilógico, ni algo ilógico acaecer en el mundo. Según este isomorfismo estructural gobernado por la lógica, en el mundo sólo podrían acontecer hechos, es decir, contingencias; y en el lenguaje sólo podrían ser expresadas proposiciones que refirieran a tales hechos, es decir, que pudieran ser verdaderas o falsas.

Los tipos de proposiciones lógicas posibles son las siguientes: la tautología, la contradicción y la contingencia. La tautología es una proposición siempre verdadera bajo cualquier interpretación de sus variables lógicas, por ejemplo: $(p \vee \sim p)$, sea la interpretación “está nublado o no está nublado”. Así mismo, hay una contraparte de la tautología: la contradicción, que es siempre falsa bajo cualquier interpretación de sus variables, por ejemplo: $(p \& \sim p)$, “está nublado y no está nublado”. En la medida en que la una siempre es verdadera y la otra siempre falsa, ninguna de estas proposiciones diría nada sobre cómo es el mundo, es decir, ambas carecerían de sentido [*sinloss*] (que, como se verá un poco más adelante, no es lo mismo que ser sinsentido); sin embargo, en la misma medida, muestran algo sobre su estructura lógica: delimitan los límites del sentido, de aquello que tiene significado. En contraparte, están las proposiciones propiamente dichas, las contingentes que, dado que pueden ser verdaderas o falsas, dicen algo sobre cómo es el mundo. Verbigracia, al decir “p”, i.e., “está nublado”, se estaría mentando un estado de cosas que puede ser representado o que puede tener sentido en la medida en que es inteligible y representable la idea de un día nublado, independientemente de que, de hecho, sea o no el caso. Las contingencias son las proposiciones que típicamente se encuentran en las ciencias naturales.

En términos gráficos: si a un pintor se le pide que retrate un paisaje lluvioso, sabrá qué hacer; sin embargo, si se le ordena que retrate un paisaje en el que llueva o no llueva o uno en el que llueva y no llueva, no podría hacer nada.³ El sentido de una proposición, pues, para el primer Wittgenstein, contrario a la opinión de Frege, sería independiente de su valor de verdad. Por último quedan las proposiciones sinsentido [*unsinning*] que no representan ningún estado de cosas posible, que no son susceptibles de ser verdaderas o falsas, pero que, al mismo tiempo, tampoco delimitan el espacio lógico, como hacen las tautologías y las contradicciones. Semejantes casos, caracterizados por no dar significado a ciertos elementos que la constituyen, o por incurrir en tergiversaciones del simbolismo lógico, son las proposiciones típicamente filosóficas. Proposiciones del tipo que el bien es igual a lo bello o que el alma es inmortal son sinsentidos en tanto que no brindan significado a términos como “inmortal” “alma” “bueno” o “bello”, ya que en el mundo tales nombres no referirían a ningún objeto; y como los estados de cosas -los hechos- son la concatenación de objetos, de no existir estos, no sería posible concebir el estado de cosas en el que aparecen sus respectivos nombres. Los problemas filosóficos se presentarían en la medida en que la sintaxis lógica no pudiera representar los elementos que constituyan esa clase de enunciaciones, en las que el significado de los elementos fuese inexistente.

El sinsentido que interesa a Wittgenstein es precisamente el filosófico –y le interesa para señalar las incomprensiones que en éste hay- y el religioso, ético y estético – en tanto

³ Debe tomarse en cuenta una tensión entre las siguientes proposiciones: “ El darse y no darse efectivos de estados de cosas es la realidad. (Llamamos hecho positivo al darse efectivo de estados de cosas; al no darse efectivo, hecho negativo)” (*Tractatus*, 2.06) y “La realidad total es el mundo”(*ibid.* 2.063). La tensión consistiría en que un hecho positivo y el mismo negativo serían ambos parte del mundo. Entonces, para volver al mencionado ejemplo, si al pintor se le dijera que retratará un paisaje en el que no llueva, bien podría suceder que pintara un paisaje nublado, soleado, apocalíptico, desolado, etc. Lo que sobre esto hay que resaltar es que el “no” no refiere a ningún estado de cosas particular (Como Wittgenstein más adelante en el libro, en 4.03112, dirá sobre las constantes lógicas: no representan nada).

que límites del mundo. Valga, así mismo, decir qué es aquello que no constituye el sinsentido que le interesa. No le interesan las concatenaciones absurdas de signos o sonidos que no signifiquen nada -en el sentido tractariano de no referir a ningún objeto- en ningún idioma o lenguaje, como: “khsjgsctjñh”, por poner un ejemplo burdo. Ni tampoco las descripciones fantásticas como: “hay una manada de unicornios multicolor que habitan el centro de la Tierra”, pues esa proposición por muy descabellada, sería susceptible de recibir un valor de verdad, el cual probablemente sea falso (aunque podría ser verdadero); lo relevante que de este ejemplo hay que señalar es que nada impediría imaginar un estado de cosas en el que tal situación se diera efectivamente, aun si nunca se da.

La postura de este primer Wittgenstein cancelaría la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*, pues el único *a priori* sería el de la lógica, que, ya se dijo, no dice, sino que muestra algo (los límites del espacio lógico). Y es aquí que surge, en relación al orden lógico de mundo y lenguaje, la crucial distinción entre lo decible y lo mostrable: lo decible pertenece al ámbito del sentido, de los hechos, de lo contingente; mientras que lo mostrable, al de la carencia de sentido de las tautologías y contradicciones y al del ámbito del sinsentido ético. Nada necesario podría ser representado con el lenguaje, ni ocurrir como hecho en el mundo. La filosofía, al pretender hacer ciencia de las condiciones necesarias, estaría tratando de representar lo necesario con medios que sólo pueden representar lo contingente. Wittgenstein reconocería que tanto el modo en el que la lógica representa, así como la ética y la estética, versan sobre necesidades y, debido a esto, no podrían ser dichas.

1.2 La ética, desembocadura de la lógica

Las últimas proposiciones del *Tractatus*, las llamadas “proposiciones éticas”, están muy relacionadas con prácticamente todas las anotaciones que Wittgenstein hizo en sus *Diarios secretos* y con varias de las últimas que hizo a partir de verano de 1916 en los *Diarios filosóficos*, en donde los temas centrales tienen que ver con el yo, la voluntad, la ética, la estética y dios. En los *Diarios secretos* se nota cómo es que Wittgenstein es afectado moralmente por todo lo que le ocurre: la ordinariez de sus compañeros, las obsesiones religiosas que le hacen añorar una vida separada de la bajeza espiritual, el constante asecho de la muerte. Por otra parte en los *Diarios filosóficos* el autor cambia, para el ojo poco aguzado, repentinamente del tratamiento de los temas de carácter lógico por el de los asuntos éticos. Este cambio podría parecer tan súbito e intempestivo como el que ocurre en el *Tractatus*, sin embargo, tal apreciación no es exacta del todo, de tomarse en cuenta que tras un estudio de cómo y por qué el lenguaje retrata los hechos en el espacio lógico, tras inquirir los fundamentos de la lógica del lenguaje y del pensamiento y de todo lo que en ellos puede ser dicho, se tiene que llegar al reconocimiento de sus límites (éste, además, es el principal objetivo del libro)⁴. La intención es señalar indirectamente lo que sería decible, para mostrarlo como un todo limitado por las cuestiones verdaderamente importantes, pero indecibles.

En el *Tractatus*, la cuestión ética empieza a plantearse con las proposiciones solipsistas, y especialmente con la que sea muy probablemente la ristra de palabras más famosa que Wittgenstein haya compuesto: “Los límites de mi lenguaje significan los límites

⁴ Cfr. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus/Sobre la certeza*, Editorial Gredos, Madrid, 2009 Prólogo, p.p. 5-6.

de mi mundo”⁵. La idea del solipsismo filosófico de Wittgenstein abrevia del yo trascendental de la corriente schopenhaueriana⁶. La idea es que no existe el yo como uno de los objetos del mundo y, de hecho, en un sentido amplio, tal referente no existe en absoluto. Sin embargo la intuición de que hay algo, como el consabido ojo límite del diagrama de 5.6331, que percibe y que se apropia el mundo en tanto que tiene una voluntad hacia él, es correcta, pero, diría Wittgenstein, ese “yo” no puede decirse, sino mostrarse en que el mundo es el mundo de un algo que lo percibe. El yo se une a los límites del mundo, a los bordes del significado, sin ser él mismo un algo que pueda ser percibido. La intuición, jamás el hecho, del solipsismo, no se demostraría con argumentos que prueben la existencia de un único yo existente, más bien, y por el contrario, se mostraría en que ese algo que percibe tenga una actitud hacia el mundo, en reconocer esa actitud y en asumir tal mundo como suyo.

Todo intento de decir algo, con el sistema lógico-lingüístico de representación sobre los problemas verdaderamente vitales, como la angustia religiosa o las dudas existenciales, está destinado a la ruina. El territorio de lo que Wittgenstein denominará *lo místico*, que señala esa inquietud primordial porque el mundo sea, se presenta como un desarrollo lógico cabalmente consecuente con el previo discurso:

La lógica llena el mundo; los límites del mundo son también sus límites.

No podemos, por consiguiente, decir en lógica: en el mundo hay esto y esto, aquello no.

⁵Ibíd., 5.6

⁶ “Los comentarios de Wittgenstein acerca de la voluntad y el yo son, en muchos aspectos, simplemente una reafirmación del “idealismo trascendente” de Schopenhauer, con su dicotomía entre el “mundo como idea”, el “mundo del espacio y el tiempo”, y el “mundo como voluntad”, el mundo del yo noúmeno, intemporal [...] Lo que distingue la afirmación de Wittgenstein [de “yo soy mi mundo” o “el mundo es mi mundo”] de la doctrina de Schopenhauer es que en el caso de Wittgenstein va acompañada de la condición de que, cuando se expresa en palabras, la doctrina es, hablando en rigor, absurda[...]” (*Monk Ray, Ludwig Wittgenstein. El deber de un genio, Anagrama, Barcelona, 1994p. 145,146*).

En efecto, esto presupondría, aparentemente, que excluimos ciertas posibilidades y ello no puede ser el caso, porque, de otro modo, la lógica tendría que rebasar los límites del mundo: si es que, efectivamente, pudiera contemplar tales límites también desde el otro lado.

Lo que no podemos pensar no lo podemos pensar; así pues, tampoco podemos *decir* lo que no podemos pensar.⁷

Esos límites son el sentido y el valor del mundo, la ética-estética, dios, la experiencia del sentimiento místico. Un corolario nada desdeñable de la visión tractariana sería el de que habría que reconocer la insignificancia de lo decible. A esta insignificancia refiere la, acaso, más controversial de las proposiciones del libro: “Todas las proposiciones valen lo mismo”⁸. Y esto es así porque en el mundo nada tiene valor y toda proposición vale lo tanto como su hecho correlativo, esto es, nada. En el mismo rango de valor están tanto las proposiciones como los respectivos siguientes hechos: “El día es soleado”, “El neoliberalismo tiene en la ruina a más de cuatro quintas partes del mundo”, “Más de un tercio de las especies animales del planeta se encuentran en peligro de extinción”, “El presidente fue asesinado” y “El niño se acabó los chocolates”. Es heredera de esta visión de lo trascendental de los valores la *Conferencia sobre ética*:

Supongan además que este hombre [uno omnisciente] escribiera su saber en un gran libro; tal libro contendría la descripción total del mundo. Lo que quiero decir es que este libro no incluiría nada que pudiéramos llamar juicio ético ni nada que pudiera implicar lógicamente tal juicio. Por supuesto contendría todos los juicios de valor relativo y todas las proposiciones verdaderas que puedan formularse. Pero tanto todos

⁷ *Ibíd.*, 5.61

⁸ *Ibíd.*, 6.4

los hechos descritos como todas las proposiciones estarían en el mismo nivel. [...] Por ejemplo, si en nuestro libro del mundo leemos la descripción de un asesinato con todos los detalles físicos y psicológicos, la mera descripción de estos hechos no encerrará nada que podamos denominar una proposición *ética*.⁹

Es en la proposición 6.54 donde ocurre el pasaje de más difícil interpretación de la obra, el de la consabida retractación del autor: si lo que fue dicho a lo largo del libro tiene sentido, entonces tendría que no tener sentido. Si el lenguaje no puede retratar su propia estructura lógica, entonces todas esas observaciones sobre la esencia del lenguaje y sus relaciones con el mundo y la lógica no podían ser dichas con sentido.

Sobre este tema ha habido muchas posturas. Algunas de las más recientes son tratadas por gente como James Conant en la que dice que la revocación tractariana -análoga a la de Johannes de Climacus (el seudónimo kierkegaardiano) en el *Postscriptum no científico*- obedece a que Wittgenstein ha hecho una obra en la que, conscientemente, ha presentado un supuesto sistema filosófico de tesis en los que pretende delimitar el sentido de lo decible, para luego echarlo por tierra y mostrarle al lector la vía ética existencialista del silencio, que no tiene que ver, por cierto, con un silencio significativo o místico ante la grandeza tan inconmensurable como inefable de los valores.¹⁰ Ahora bien, no es interés de este trabajo atender demasiado a las objeciones de Conant a la lectura ética o mística estándar del *Tractatus* (que es la que sostiene que el sinsentido del que habla Wittgenstein no es un mero pretexto para arrojar al lector a la decisión existencialista, sino el silencio místico ante lo

⁹ Wittgenstein, *Conferencia sobre ética*, en *Diarios. Conferencias*, Gredos, Madrid, 2009, p.p. 517-518

¹⁰ Cfr. *Kierkegaard, Wittgenstein and nonsense* de James Conant en *Pursuits of reason. Essays in honor of Stanley Cavell* edited by Ted Cohen, Paul Guyer and Hilary Putnam (pp 195-225)

sagrado), no obstante, cabe mencionar brevemente dos de las razones más contundentes por las que tal visión sería definitivamente equivocada¹¹.

Primero, es constatable en los diarios de guerra del autor que su bitácora de avances filosóficos empezó con una indagación de los principios lógicos y de la esencia lógica del mundo para terminar en la naturaleza de la ética, como ya se ha mencionado. Es decir, la revocación tractariana no se da por una plena voluntad consciente que sitúe al lector en la posición de descartar lo dicho a lo largo del libro para acceder al estadio existencialista de la decisión ética. Hay que considerar el libro de Wittgenstein como un todo integral. Se precisa recorrer desde las primeras proposiciones para llegar a las últimas. No hay proposiciones prescindibles que sean una treta para distraer al lector, Wittgenstein durante mucho tiempo estuvo meditando seriamente los problemas tratados en la primera parte del libro. Si se observan sus diarios y su correspondencia es de notar que los temas recurrentes en esos documentos son los que genuinamente le obsesionan. Anota en una entrada de su *Diario filosófico*, luego de sus primeras observaciones respecto a la ética y de aquello en lo que consistiría la vida buena, posteriores a las meramente lógicas: “Sí, mi trabajo se ha extendido de los fundamentos de la lógica a la esencia del mundo” (*Diario filosófico*, p. 106). Sería cuando menos extraño pensar que todo ello fue parte de una parafernalia para engañar a sus futuros y, sobretudo, póstumos lectores, pues ni sus diarios ni su relación epistolar fueron pensadas para ser publicadas. En suma, resulta sumamente contra intuitivo sostener que los temas de filosofía de la lógica que preocupaban a Wittgenstein no fueran sino un pretexto para tratar un tema ético mediante una comunicación indirecta que exige, además, ignorar la

¹¹ Tampoco será intención de esta sección del trabajo deliberar sobre si una retractación como la que sugiere Conant ocurre también en el *Postscriptum*. Hay también buenas razones para, por lo menos, objetar tal lectura. (Cfr. Schönbaumsfeld, Genia, *Sense and Ineffabilia*, en *A confusion of the spheres. Kierkegaard and Wittgenstein on philosophy and religion*, Oxford University Press, New York, 2007, pp. 84-155)

mayor parte de las proposiciones del libro para concentrarse en unas pocas que son la clave de su interpretación.

La otra circunstancia está relacionada con la primera y es igual de relevante: Wittgenstein se retractó de la forma en la que había solucionado (o disuelto) los problemas filosóficos. Wittgenstein sinceramente creía en su primera etapa lo que sostuvo en el prólogo del *Tractatus*: que había resuelto todos los problemas de la filosofía de una vez y para siempre. Durante este período suscribió no sólo su pensamiento y su cosmovisión, sino su vida a lo dicho en aquel libro. Si las proposiciones no éticas, los sinsentidos, las observaciones sobre la esencia de la proposición, sobre los tipos de hechos, sobre los tipos y la naturaleza de las funciones lógicas, etc. hubieran sido un mero pretexto consciente para presentar algo más al lector, entonces no habría razón por la cual Wittgenstein tuviera que retractarse en su filosofía posterior de esos presupuestos dogmáticos, ya que, después de todo, su objetivo en filosofía habría sido alcanzado. Esta asociación entre las vivencias filosóficas y las personales de Wittgenstein para explicar la razón por la cual escribió su primer libro para luego retractarse de la mayor parte de lo que en él sostenía, son en modo alguno arbitrarias; antes bien, muestra la indisociable concepción que el autor tenía de los problemas filosóficos como problemas existenciales, de la insatisfacción filosófica como una enfermedad cuasi espiritual. El resultado de la terapia a la que aspiraba el vienés tenía que tener repercusiones en el modo de hacer filosofía y, sobre todo, en el de vivir la propia vida. Apunta Cordua acerca del motivo que orilló a Wittgenstein a retornar a la filosofía con un planteamiento radicalmente distinto en el método:

Pero la claridad total a la que Wittgenstein declara aspirar en último término (CorrRKM 45; IF § 133) difiere de las formas instrumentales de claridad. Pues lo que el filósofo llama "claridad perfecta" equivale a la completa eliminación (IF § 133) de

lo inquietante y capaz de torturar: cuando el filósofo deja de sufrir sus perplejidades y ve que los problemas que lo atormentaban han desaparecido, cuando puede, a voluntad, dejar de hacer filosofía, la claridad lograda tiene para él, antes que nada, un carácter moral (T § 6.521) que le cambia la existencia. Después de haber llegado a creer, en efecto, que el *Tractatus* resolvía los problemas de la filosofía en forma definitiva, Wittgenstein abandona, consecuentemente, la actividad filosófica. Sólo la retoma cuando ve que aquellos planteamientos eran en parte el producto de diversas confusiones y errores. Su vuelta a la filosofía está determinada por el descubrimiento de los enredos que todavía hace falta deshacer.¹²

Aunque se tome distancia de las lecturas de Conant, lo cierto es que tampoco se pretende aseverar que Wittgenstein pensara en que lo indecible, lo mostrable, fuera algo que existiera del otro lado del lenguaje. Con aquel se acepta aquí que la lectura ética es esencial al *Tractatus* y que la misma no implica un algo detrás del velo del lenguaje que provoque un estado afásico del autor frente a lo sagrado. Sin embargo, se disiente en que esto implique que una glosa resolutoria de la paradoja del texto tenga que ser aceptada sólo si se acepta que todo el libro es un absurdo que lleva indirectamente a lo ético. Mientras Conant ve dos posibilidades contradictorias entre sí de la interpretación de la paradoja- o bien sinsentido absoluto, o bien misticismo que alude a algo que existe del otro lado- aquí, con Villoro, se adopta la visión de dos tipos de sinsentido en el libro (más adelante se verán con un poco más de claridad), así como una interpretación del perímetro ético (y lógico) como el de lo trascendental, en una vena kantiana, esto es, como las condiciones de posibilidad de mundo y lenguaje:

¹²Cordua, Carla, *La claridad filosófica y cómo alcanzarla según Wittgenstein*, *Diánoia* Vol. XL, número 40, 1994, p.p. 226-227

Lo místico abarca aquello que no es un hecho figura en el mundo pero que se muestra en la visión del mundo como un todo limitado. Al decir que está “fuera” del mundo como un todo limitado. Al decir que está “fuera” del mundo no puede entenderse que esté en algún “trasmundo” o “supramundo” porque más allá del mundo no hay estrictamente nada. Usando una distinción de procedencia kantiana, podemos decir que lo místico no es *trascendente* al mundo, sino *trascendental*.¹³

Su misticismo no consiste en reconocer algo que rebase los límites y yazca fuera de ellos, sino en algo trascendental que es condición de posibilidad de los hechos, sin ser parte de ellos. Lo que para Wittgenstein condiciona los hechos, ya se dijo, es lo que propiamente o carece de sentido o llanamente es sinsentido ético. La lógica es trascendental porque delimita el sentido, sin ser sus proposiciones significativas, sino siempre verdaderas o siempre falsas. La ética, la estética y la religión son trascendentales porque, aunque versen sobre el valor del mundo y aunque éste carezca de valor en sí mismo y sus hechos tampoco lo posean, muestran la actitud de un yo, igualmente trascendental, como condición de posibilidad de ver al mundo, a través de una buena o mala voluntad, como un todo limitado:

Si la voluntad buena o mala cambia el mundo, entonces sólo puede cambiar los límites del mundo, no los hechos; no lo que puede expresarse mediante el lenguaje.

En una palabra, el mundo tiene que convertirse entonces en otro enteramente diferente. Tiene que crecer o decrecer, por así decirlo, en su totalidad. El mundo del feliz es otro que el del infeliz.¹⁴

La ética no cambia los hechos, cambia la manera de percibirlos. Esa actitud que cambia la manera de mirar el mundo resulta imposible de asir en palabras no porque sea un

¹³ Villoro, Luis, *Lo indecible en el Tractatus*, Critica 7 (19): 5- 39, 1975 p. 18.

¹⁴ Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus/Sobre la certeza*, 6.43.

afuera del mundo y del lenguaje, sino porque no es un hecho, no es algo contingente, no es algo que podría o no ser, sino una condición de posibilidad de que el mundo y el lenguaje sean percibidos. Mencionaría Wittgenstein, aproximadamente una década después a la publicación de su primer libro, sobre la experiencia *per excellence* para definir lo que entiende por el valor absoluto de la ética: “Creo que la mejor forma de describirla es decir que cuando la tengo, me asombro ante la existencia del mundo.”¹⁵ En efecto, lo místico no es cómo sea el mundo, sino que sea.¹⁶ Dice Wittgenstein el 27-7-1916 en una anotación de diario durante la Primera Guerra:

El mundo y la vida son uno.

La vida fisiológica no es, naturalmente, “la vida”. Y tampoco lo es la psicológica. La vida es el mundo.

La ética no trata del mundo. *La ética ha de ser una condición del mundo, como la lógica.*

Ética y estética son uno.”¹⁷

Uno de los corolarios de esta concepción de la ética tiene que ver con que los límites que el autor impone desde dentro del lenguaje tienen por objetivo -además de reconocer que la ética es trascendental- reconocer que los intentos de la filosofía por decir algo sobre ella, sea ya imponiendo normas que todo ente racional debiera seguir, enarbolando virtudes y condenando vicios o deliberando sobre la definición absoluta del bien y del mal, son absurdos y están condenados al fracaso, pues es imposible hacer ciencia de lo *a priori*. Sin embargo, con la paradoja de 6.54, él mismo se condena al fracaso, aunque por razones diferentes y con

¹⁵ Wittgenstein, *Conferencia sobre ética*, en *Diarios, Conferencias*, Gredos, 2009, Madrid, p.519

¹⁶ Cfr. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicu/Sobre la certeza*. 6.44

¹⁷ Wittgenstein, *Diario filosófico*, en *Diarios, Conferencias*, p.104 (El subrayado es mío.)

consecuencias prácticas distintas. La divergencia que habría entre el sinsentido filosófico común y el sinsentido filosófico wittgensteiniano tiene que ver con una distinción: aquél es uno que emana de la incorrecta comprensión de la lógica del lenguaje y de la incorrecta aplicación de sus reglas o de su simbolismo; ésta, pese a comprender y describir semejantes límites, es incapaz de decir algo con sentido porque muestra necesidades. Pese a esta igualdad de posibilidad de valor de verdad en sus enunciados, i.e., ninguna, la diferencia en términos prácticos yace en que mientras el sinsentido filosófico simplemente lleva a cabo empresas que vagan en el vacío de la especulación sobre pretendidos hechos del mundo, el sinsentido elucidatorio wittgensteiniano muestra o apunta de manera negativa, indirecta, a las mencionadas condiciones de posibilidad del mundo y del lenguaje- lógica, ética, estética- sin hacer aserciones sobre sus características, que por otro lado no poseen, pues no son hechos. El lector no debería casarse con esas precisiones más o menos directas, según el caso, sobre la forma lógica o sobre el valor del mundo, sino que debería usarlas como medio para llegar a la visión correcta del mundo y una vez allí, deshacerse de ellas¹⁸. Una concepción semejante tendría que ver con esa experiencia ética-estética de ver al mundo como un todo limitado: “La obra de arte es el objeto visto *sub specie aeternitatis*; y la buena vida es el mundo *sub specie aeternitatis*. No otra es la conexión entre arte y ética.”¹⁹

Es una ética que se aleja de cualquier otra corriente de preceptiva, pues no indica curso de acción alguno, no proporciona ningún contenido de lo que sería el bien. Lo único que hace es delimitar el ámbito de la ética para decir que en él nada, sino la voluntad propia,

¹⁸ La distinción entre este ver las proposiciones del libro como sinsentidos elucidatorios y el verlas como puros y llanos sinsentidos sin distinción de tipos, a la Conant, y, además, entre descartarlas por igual, es que mientras Conant sostendría que las proposiciones previas fueron una treta para el acto ético, aquí se mantiene que lo que dicen los sinsentidos elucidatorios sigue teniendo validez para Wittgenstein en tanto que es correcto lo que muestran, aunque no puedan decirlo.

¹⁹ *Ibíd.*, p 110

entendida como la actitud frente al mundo, es lo que cuenta. El mundo ético del feliz será distinto del mundo ético del infeliz en tanto que sus actitudes son diferentes. Pero objetivamente ninguno de los dos mundos es mejor, sólo son mejores o peores para quien los vive. El acto existencialista para el cual no hay un referente que guíe la acción es coincidente con esta visión de la ética. Podría justificarse un acto moral con esta o aquella ley, con esta o aquella conveniencia, pero lo que realmente poseería relevancia sería la percepción del sujeto frente a sí mismo y frente a su acto. La vida buena, que es a la que aspiró Wittgenstein, sería aquella en que el sujeto volitivo estuviera conforme con su vida. De no existir otro ser vivo que yo - pregunta Wittgenstein- ¿podría haber una ética? Y se responde más adelante:

Para la existencia de la ética tiene que resultar, en efecto, indiferente que haya en el mundo materia viva o no. Y está claro que un mundo en el que sólo hubiera materia muerta no sería, en sí, bueno ni malo. Tampoco el mundo de los seres vivos podría ser, pues, bueno o malo en sí mismo.

Bueno y malo sólo irrumpen en virtud del sujeto. Y el sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo.

Cabría decir (con acento schopenhaueriano): el mundo de la representación no es bueno ni malo, sino el sujeto volitivo.²⁰

Quien haya comprendido el libro habrá logrado disipar sus perplejidades y malestares filosóficos. Habrá usado una filosofía, una colección de sinsentidos (pero no cualesquiera sinsentidos, sino sinsentidos elucidatorios) para curarse de la filosofía misma. Ahora bien, tal cura, en el *Tractatus*, se antoja definitiva. Que su autor asegurara haber resuelto definitivamente los problemas de la filosofía se refleja en que ese mirar correctamente el

²⁰ *Ibíd.*, p. 106

mundo es una consecuencia de la comprensión (tan definitiva, eterna e inamovible como la lógica) de sus condiciones trascendentales. Sus intuiciones respecto a la naturaleza de la ética y de la naturaleza del propósito de la filosofía se mantendrían incólumes en su próxima etapa de pensamiento, aunque ya sin considerar una cura definitiva y única.

Mas, si la cura de la filosofía era definitiva, ¿por qué tornó Wittgenstein a ella para retractarse casi absolutamente del método y de los presupuestos de su primer libro? Es debido a que Wittgenstein en su primera filosofía le concede el estatus de trascendencia a la lógica, que cree que nada puede estar por encima de ella, que nada puede representarla. Y es a causa de los límites que él mismo se auto impuso con su visión logicista, que su intento de dar cuenta de la forma lógica y del valor de lo que subyace al todo del lenguaje, de aquello que da sentido al mundo, fracasa. Es lícito, según la evidencia invocada, no sólo interpretar el acto de revocación del libro en el sentido más difundido y común del misticismo y del silencio, sino decir que esto ocurre a causa de que el primer Wittgenstein es todavía un pensador dogmático y comprometido con una visión metafísica -la de que la lógica es condición de posibilidad del lenguaje y del mundo-, es todavía un pensador tradicional que incurre en los errores que él mismo critica. No obstante este “fracaso”, las grandes virtudes del primer Wittgenstein residirían tanto en la absoluta honestidad intelectual y personal que le llevó a percatarse de que había algo incongruente en su libro y de reconocerlo, como en el intento de llevar a cabo la práctica de una profunda intuición filosófica: la de que la filosofía es una actividad de elucidación. Si la cura de la filosofía y la visión *sub specie aeterni* del mundo no resultaron definitivas, fue porque los métodos de elucidación y la presuposición de que la lógica era lo esencial eran incorrectos.

En su última filosofía Wittgenstein fue capaz de conciliar la actividad de elucidación con su visión del lenguaje, situación imposible desde su anterior perspectiva tractariana.

Wittgenstein abandonó la visión que sostenía en su primer libro, porque fue lo bastante honesto como para darse cuenta de que la clarificación del pensamiento y del lenguaje no podrían llevarse a cabo mediante esa manera de comprender el lenguaje y que, por tanto, la tarea aún no estaba concluida (ni probablemente lo estaría en momento alguno, ya que, como se verá, su solución ética posterior no sería definitiva- su visión del lenguaje se haría tan compleja que no volvería aseverar que había resuelto todos los problemas de la filosofía, por ejemplo).

La escalera sobre la que hay que auparse para ver correctamente (sinópticamente) el mundo sería la que desembocaría en el nuevo enfoque que desarrollaría años después: el que tiene como base no ya la perfecta y omnimoda lógica, sino los usos y las prácticas de la vida social. La cristalina pulcritud máxima que no permite el respiro contra el uso más agreste sobre el que puede hablarse de todo, aunque en un desaforado piélago de usos.

Conclusión

Hasta este punto se ha procurado revisar una interpretación del *Tractatus* tal que dé cuenta de cómo el autor llega consecuentemente de una indagación sobre los fundamentos lógicos del lenguaje y del mundo a la consideración del valor y la ética. Tal lectura parece ser una que vea en los límites del sentido del mundo sus condiciones trascendentales: la lógica, el yo y la ética. Así como una que vea en la paradoja de la penúltima proposición una clave para entender la actividad de elucidación filosófica como una que se vale de sinsentidos de un tipo especial: los que apuntando negativamente a lo mostrable llegan a una correcta visión del mundo. Las condiciones mostrables a las que apuntan los sinsentidos elucidatorios no son decibles porque yazcan del otro lado, a la manera de un afuera de la jaula del sentido, sino

porque al no ser hechos del mundo, no son susceptibles de ser mentados; pero, sin ser hechos, son los presupuestos de todo hecho. Desde la posición del yo límite es que es posible atisbar lo místico: ver el mundo y sus hechos como un todo limitado desde dentro. A través de ese yo es que la posibilidad de una ética se da; una que lleva al silencio; imposible de ser dogmatizada o argumentada, por ser tan solitaria como carente de contenidos y preceptivas de acción; una que se refleja en la práctica mediante la actitud del yo frente al mundo.

El autor del *Tractatus* bien pudo haberse retirado para siempre de la filosofía, de ser que sus soluciones le hubieran parecido inamovibles. Durante su retiro creyó que lo eran y se dedicó a otras tareas: fue jardinero, maestro rural, arquitecto-; esto, el que una vez abandonada la escalera de la filosofía para dedicarse a otras actividades, es un rasgo insoslayable para entender el sentido de su terapia filosófica: usar, practicar, la filosofía como medio para dejar de usarla y vivir otra vida, libre del lastre de la especulación infinita. Sin embargo, la solución práctica del *Tractatus* no resultó definitiva, al menos no como él lo hubiera querido, pues su autor volvió a ser atosigado por los problemas filosóficos. El mundo ya no podía ser correctamente avizorado, la escalera para llegar a ese estadio flaqueó y el turno llegó de idear otra.

Una vez visto el cariz ético del primer pensamiento de Wittgenstein, en el siguiente capítulo se hará lo posible por contrastar los puntos en los que difieren sus dos momentos filosóficos; así como por ver el hilo común que los une y que podría hacer ver en el posterior una continuación de las preocupaciones del primero.

Capítulo 2 Lo ético en las *Investigaciones filosóficas*: continuidades y contrastes entre la primera y la última filosofía de Wittgenstein

Introducción

El segundo periodo de la filosofía de Wittgenstein, emanado de un retiro filosófico que duraría entre un lustro y una década después de terminado el *Tractatus*, se inaugura como una visión crítica de su pensamiento primero. Su autor empieza a sospechar de los presupuestos fundamentales referentes al papel de la lógica en el ordenamiento del lenguaje y del mundo. El cariz praxiológico del lenguaje es el que ahora empieza a tomar la relevancia primordial para juzgar los problemas filosóficos.²¹

Si se acepta el cisma entre el pensamiento primero de Wittgenstein y el segundo como diferenciado por las posiciones logicistas, por un lado, y las praxiológicas, por el otro, entonces se tiene que la mayor parte de sus esfuerzos intelectuales se hallan en esta segunda etapa: todos los trabajos póstumos, que, por otra parte, son la gran mayoría que de su autoría se han publicado, pertenecen a este periodo. Sin embargo, el principal interés del presente

²¹ Valga señalar un distanciamiento importante que entre la filosofía de la escuela del lenguaje ordinario de Oxford, en particular con Austin, y la del último Wittgenstein hay. Se menciona uno solo- podría mencionarse, por ejemplo, que ésta tiene un fin ético y terapéutico, mientras que aquella, no- porque para los fines de esta exposición, probablemente, sea el más relevante. El distanciamiento mencionado tiene relación con la concepción del origen de los problemas filosóficos, pues aunque ambas filosofías tienen posturas similares en cuanto al acercamiento pragmático o praxiológico al lenguaje, no así en el diagnóstico: mientras en la escuela de Oxford un problema filosófico surge por falta de seriedad o descuido en el hablar del filósofo, Wittgenstein se toma muy en serio las inclinaciones que han llevado a la humanidad a los errores conceptuales. (cfr. Cavell, Stanley, *Existentialism and Analytical Philosophy*, The MIT Press, Daedalus, Col. 93, No.3, 1964 pp 948- 957)

texto es concentrarse en el único de esos textos que su autor preparó para ser publicado, las *Investigaciones filosóficas*; ya que en tal obra es en la que despliega, en plena madurez filosófica, todo su armazón conceptual y metodológico para disolver problemas filosóficos- sin que lo anterior signifique que se obvien otros textos pertenecientes a esta época.²²

El objetivo de este primer capítulo es explicar el porqué, pese a las evidentes disimilitudes en metodología, hay una continuidad en la preocupación central de su filosofía, que, además, resulta ser esencialmente ética en sus dos periodos principales. Se procurará, exponer aquello en lo que consiste el cambio de postura entre la preeminencia de la praxis sobre la lógica que ocurre en la transición de un modo de pensar y el otro. Luego de haber llevado a cabo estos contrastes, se prestará atención al hilo común de la preocupación en los objetivos que permea estas dos maneras de hacer filosofía. El principal enfoque será en la continuidad de percepción de la filosofía como una actividad de elucidación y como una terapia que cure de la filosofía misma.

²² Usualmente la evolución de la producción filosófica de Wittgenstein ha sido dividida en dos o, incluso, tres periodos. El primero es englobado por su único libro publicado en vida, el *Tractatus* y los diarios que redactó durante su participación en la Primera Guerra Mundial, mismos que son el antecedente directo de la obra mencionada. El segundo, en el caso de quienes proponen uno intermedio, el de transición entre el primer y último periodos, que se extiende desde 1929, año en el que regresa a Cambridge después de su retiro filosófico posterior a la Primera Guerra Mundial, hasta aproximadamente finales de los años 30 o principios de los 40. Dicha etapa está conformada por la mayor parte de los textos publicados póstumamente en el catálogo de su obra, ya sean de su autoría, ya sean de notas elaboradas por sus alumnos con base en lecciones de Wittgenstein. Entre los trabajos que corresponden a este periodo se pueden mencionar títulos como *Gramática filosófica*, *Observaciones filosóficas*, *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática* y las *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*. El último periodo es identificable por las *Investigaciones filosóficas*, así como por otras obras no mucho menos conocidas como *Sobre la certeza* y *Observaciones sobre los colores*. Con fines de simpleza, en esta sección se tomará una división menos rigurosa: la del primer y la del último Wittgenstein (entendiendo por “último” lo que en esta somera clasificación se ha presentado como segundo y tercer Wittgenstein).

2.1 La preeminencia de la praxis

Las *Investigaciones* inician con una crítica a la concepción agustiniana del lenguaje²³. Ésta es la que ve al mismo como consistente de palabras cuyos significados son los objetos nombrados. Desde semejante perspectiva se asume que: la única función del lenguaje es la de describir, que la ostensión es la base de la enseñanza del lenguaje, que el significado es idéntico a la referencia, que los demostrativos son nombres propios en sentido lógico y que los nombres son descripciones definidas. Wittgenstein combate esta concepción porque nota que el lenguaje es inmensamente más complejo y que esta visión simplista no sólo no da cuenta de cantidad de usos del lenguaje distintos al del nombrar denotativo, sino que también induce a la ociosa creación de problemas filosóficos. A esta concepción del lenguaje, Wittgenstein contrapone otra, que no ve el nombrar como un acto denotativo, sino como un paso preparativo para hacer un movimiento en algún juego del lenguaje; ve a los nombres propios sin un significado fijo y, en general, no lo concibe como un cálculo, como una mera aplicación de reglas a signos, sino como un instrumento orgánico en constante cambio al que le son intrínsecas prácticas sociales.

Habría que mencionar que en lo que Wittgenstein usualmente se denomina “método”, como él mismo lo hace, no tiene que ver con una serie de pasos rígidos que, si seguidos, lleven a probar determinadas tesis que formen parte de un sistema filosófico. Si su pensamiento es un método, es porque ofrece una forma tal de abordar los problemas filosóficos que implique su análisis conceptual en términos de uso. Tal análisis conceptual no tendría como objeto la demostración de tesis, sino la anulación de cualquier posibilidad

²³ Es la presentada en los primeros párrafos de las *Investigaciones* que surgen de una cita de un paraje de las *Confesiones* de San Agustín. Esta concepción no ha sido sostenida únicamente por Agustín, se podría decir que es la posición estándar que han aceptado la ingente mayoría de los filósofos anteriores al último Wittgenstein, inclusive- en palabras de éste- el autor del *Tractatus*.

de formularlas una vez que se han aclarado los usos legítimos del concepto en cuestión. Las nociones de las que se compondrá el aparato conceptual que regirá esta nueva etapa de actividad filosófica serán principalmente los de *análisis gramatical, forma de vida y juegos del lenguaje, semejanzas de familia, significado como uso, enseñanza ostensiva de palabras y criterio*.

Lo que Wittgenstein entiende por análisis gramatical no tiene que ver con un uso típicamente técnico de lo que implicaría un estudio de esa índole en un idioma determinado -no tiene que ver, pues, con el uso morfosintáctico de oraciones, ni con reglas de construcción de las mismas- sino con la indagación de cómo se usa determinada expresión, palabra o concepto en las prácticas efectivas del lenguaje natural. Es esta forma de evaluar el lenguaje filosófico la que reconduce a las palabras del no-uso filosófico a su uso en los juegos de lenguaje y en las formas de vida en las que surgieron originalmente.

En cuanto a lo que se ha dado a conocer casi como un slogan, el de “significado como uso”²⁴, podría decirse que tiene que ver con que el nuevo paradigma desde el que Wittgenstein ve los problemas de la filosofía, el de que cada palabra o concepto tiene un significado sólo en el uso que de éstos haya en determinada cultura. El aparato interpretativo del lenguaje que permite la aparición de cardinales nociones como las de *juegos de lenguaje y formas de vida* va inherentemente imbricado tanto con los análisis gramaticales wittgensteinianos, como con ese paradigma de los análisis vistos a través del uso del lenguaje; a tal grado están unidos estos conceptos que resultaría imposible hablar de uno sin aludir a los otros.

²⁴ “Para una gran clase de casos de utilización de la palabra «significado» – aunque no para todos los casos de su utilización– puede explicarse es la palabra así: el significado de una palabra es su uso en el lenguaje. [...]” (Wittgenstein, L., *Investigaciones filosóficas*, §43)

La mutua relación de los juegos del lenguaje y de las formas de vida es tal en la medida en que su autor entiende que a una genuina práctica lingüística, cualquiera que ésta sea, va vinculada una cultura, una forma de comprender y actuar en el mundo. No hay una práctica humana que no tenga una cultura como trasfondo, ni hay palabras que puedan ser extraídas de sus legítimas formas de uso para no hacer nada con ellas. Este último es el típico caso filosófico: el filósofo toma conceptos que tienen cabal significado en una práctica, para abstraerlos de todo uso y emplearlos en el vacío de su especulación.

Tendría, por ejemplo, perfecto sentido hablar de tiempo en el contexto de una competición automovilística y decir que N hizo mejor tiempo que M, porque en lo que en nuestra cultura significa “hacer mejor tiempo” tiene que ver con llegar antes a la meta y porque hacerlo significa ganar y ganar es lo que se busca en tal clase de competiciones. Entonces hay en ese juego del lenguaje, en ese uso de la palabra “tiempo”, un uso legítimo que puede ser usado, y de hecho lo es, en una comunidad lingüística; es decir está asociado a su uso una cultura, una forma de vida. En contraparte, no tendría sentido hablar del tiempo en abstracto con preguntas como “¿Qué es el tiempo?” otra forma de preguntar, típicamente filosófica, aunque también explotada en otros ámbitos en los que la confusión conceptual no es poco usual (como el de las ciencias), sería “¿Qué es el tiempo independientemente de todo uso contextual y accidental?” o “¿Cuál es la esencia del tiempo?”. En reconocer esta clase de equívocos en el uso de las palabras, se halla uno de los puntos fundamentales de la filosofía del último Wittgenstein, a saber, que no busca esencias de ninguna índole, sino que se atiene a los usos contextuales, accidentales, arbitrarios, si se quiere, pero no por eso faltos de objetividad, de las palabras.

Podría surgir la duda ¿si no hay esencias cómo es que se encuentra algo que le es común a varios conceptos (y que, al ser común, podría ser considerado como su esencia)? Y por

respuesta podría aludirse a la noción de *semejanzas de familia*. La analogía para referir a aquello que de común hay entre los juegos del lenguaje es ilustradora: así como en una foto familiar se ve que uno tiene la nariz de aquel, pero no los ojos de aquella, el cabello del abuelo, pero no la estatura del papá, etc. , y así como en los juegos se ve que el fútbol tiene en común con el básquetbol que se juega con pelota y que gana el que más anotaciones hace, no tienen en común el predominante uso de los pies en uno y de las manos en otro, tampoco el número de integrantes, etc. así también es posible hallar rasgos similares entre los usos de una palabra en un determinado juego, pero que difieren en muchos otros. La esencia en pos de la cual indaga el ideal filosófico se escabulle en tanto que no es posible hallar definiciones exhaustivas allí donde no puede haber sino meros parecidos relativos.²⁵ Todos los conceptos que han sido objeto de indagación filosófica tales como el ser, el ente, el tiempo, el bien, lo bello, la proposición, el número, la historia, el conocimiento, el alma o dios podrían ser sometidos a un examen gramatical descriptivo del tipo que Wittgenstein hace a lo largo de las *Investigaciones* y, aunque él no se encarga de todos esos conceptos, bien podría adelantarse que diría lo mismo de todos los casos que se le presentaran: son indefinibles en términos esencialistas. Probablemente lo único que ofrecería Wittgenstein serían descripciones sobre cómo se usan esos conceptos en determinados contextos particulares y mostraría cómo es que surgen las confusiones entre los tránsitos de un uso al otro.²⁶ A este rechazo del esencialismo y de las definiciones exhaustivas puede anejarse el rechazo que a la concepción usual del significado de los nombres propios Wittgenstein hace. Verbigracia,

²⁵ Cfr. *Ibíd.* §65-§71

²⁶ “Cuando los filósofos usan una palabra – «conocimiento», «ser», «objeto», «yo», «proposición», «nombre»– y tratan de captar la *esencia* de la cosa, siempre se ha de preguntar: ¿Se usa efectivamente esta palabra de este modo en el lenguaje que tiene su tierra natal?–

Nosotros reconducimos las palabras de su empleo metafísico a su empleo cotidiano.” (*Ibíd.*, §116)

la idea de que los nombres propios tienen como significado descripciones definidas falla en la suposición de que los nombres del lenguaje natural funcionan como los nombres de los cálculos formales. No hay significados fijos en el lenguaje natural, ya que los significados no dependen de reglas *a priori* que indiquen a sus usuarios todas las posibles aplicaciones de un nombre y sus relaciones con cierta cantidad preestablecida de descripciones. Dado que los nombres no son usados con significados fijos, no importa que se averigüe que todas las descripciones que eran asociadas a un nombre resulten falsas, pues el nombre no perdería significado. Dice Casals sobre el anti-esencialismo del último Wittgenstein:

Naturalmente, esta posición oscilante y equidistante, que por un lado exige «cavar hondo» y por otro se niega a buscar esencias ocultas, no puede admitir ninguna tabla de preceptos o recetas [...] Y al fin eso constituye el horizonte de su filosofía; no formular conclusiones teóricas, sino, simplemente, mostrar ejemplos de juegos de lenguaje y dejar que éstos irradian su efecto esclarecedor.²⁷

La cuestión del criterio y las reglas va íntimamente unida a la idea de que una determinada aplicación de ellas exige su observancia social; si bien no en un sentido literal en el que haya vigilantes del uso correcto del lenguaje, sino en el de que se requiere un criterio social para determinar cuáles son las aplicaciones correctas y cuáles las incorrectas de una regla. Aquí Wittgenstein critica la concepción tradicional de la definición ostensiva, que asume que ésta es la base en la enseñanza del lenguaje. Las definiciones de este jaez se dan sólo cuando cabe la posibilidad de pedir una aclaración, sin embargo, no se puede pedir ninguna si no se tiene ningún lenguaje con el cual hacerlo. A esta visión, contraponen el austriaco la noción de enseñanza ostensiva de palabras, que tiene que ver con el

²⁷ Casals Josep, *Afinidades vienesas. Sujeto, lenguaje, arte*, Anagrama, Barcelona, 2003 p. 311

entrenamiento en relación con una actividad. La sola definición verbal no es ninguna explicación fundamental en la enseñanza de una actividad lingüística. El significado de una palabra dependerá de la instrucción con que ésta se enseñó, o, para ponerlo en otros términos, se necesita una instrucción, un adiestramiento social para aprender a usar una técnica lingüística. Para que un niño aprenda a leer, por poner un caso, necesita ser instruido y corregido en la pronunciación del alfabeto, la unión de sílabas: la unión de referencia entre palabras y objetos, recitar lo anterior en voz alta, etc., es decir, necesita un criterio público, uno proporcionado por una sociedad, que le indique cuándo sí está leyendo lo que lee en el papel y cuando está emitiendo sonidos incorrectos, cuando está omitiendo palabras, cuándo su mal uso de los signos de puntuación o de ortografía cambia el sentido de lo que recita, etc. Requiere una comunidad lingüística en la que tal práctica sea efectiva, en la que haya una clara visión de lo que implica, en términos de resultados prácticos, llevar a cabo de forma correcta una herramienta lingüística, practicar un juego de lenguaje. En buena medida se debe a sus años de maestro de primaria rural que muchos de los ejemplos que Wittgenstein usa para hablar de la importancia del adiestramiento tratan sobre casos de infantes aprendiendo una determinada técnica lingüística. El empleo de la palabra “técnica” es preciso, pues de lo que se trata es de adquirir la pericia, la habilidad para ejecutar o llevar a cabo alguna actividad. Si se asume que todo empleo legítimo de un concepto precisa una práctica social, reglamentada de ese concepto, entonces simplemente no podría haber tal cosa como un uso de una palabra independientemente de cualquier uso, de cualquier contexto y práctica humana:

[...] No puede haber sólo una única vez en que un hombre siga una regla. No puede haber sólo una única vez en que se haga un informe, se dé una orden, o se la entienda,

etc.– Seguir una regla, hacer un informe, dar una orden, jugar una partida de ajedrez son costumbres (usos, instituciones).

Entender una oración significa entender un lenguaje. Entender un lenguaje significa dominar una técnica.²⁸

La cuestión del “yo” o del solipsismo que Wittgenstein abordó en el *Tractatus* como un límite del mundo que percibía a éste sin ser parte de él, es en las *Investigaciones* retomada en términos de lo que ha dado por llamarse “el argumento contra el lenguaje privado”²⁹. La idea es que se puede hablar de “yo” en diversos juegos del lenguaje, sin que por eso se esté apuntando a ningún límite o a ninguna percepción privilegiada de la realidad. Cuando alguien declare algo como “Tengo un dolor muy hondo que nadie ha experimentado y al que sólo yo puedo acceder. Soy una herida abierta en un mundo que no me comprende. La transmisión de mi experiencia es incomunicable. Sólo yo puedo entender lo que me pasa”, cabría responder, desde una perspectiva wittgensteiniana que tal declaración es un sinsentido. Mientras que en el *Tractatus* el criterio de significación de una proposición se daba en términos de correlación pictórica y de posibilidad de ser contingentemente verdadera o falsa, en el último Wittgenstein el criterio está dado por un principio análogo, pero que apela al mencionado aspecto praxiológico del lenguaje, que considera que la posibilidad de sentido se da en la medida en que una oración asertiva pueda ser puesta en duda y quepa la posibilidad de entender la misma oración negada en su certeza. Para volver al ejemplo, habría que preguntar a quien emitiera dichos de esa índole: ¿estás seguro de que sientes lo que sientes? ¿Podrías dudar de ello? ¿Tendría sentido decir “no sé si entiendo lo que estoy sintiendo”?

²⁸ Wittgenstein. *Investigaciones filosóficas*, §199

²⁹ Aproximadamente desarrollado en §243-§315 (*Ibid.*) Aunque más adelante vuelve a retomarse el tema en párrafos distintos y dispersos.

Las preguntas abrirían, cuando menos una sospecha, de lo que se estaba aseverando en primer lugar era raro. La idea es que el lenguaje del dolor fue aprendido también como una práctica social. Aunque, en efecto, un infante sin habla comenzaría a llorar cuando sintiera dolor, pues no tendría la técnica para expresar lo que siente, alguien que dice “me duele la cabeza” está usando un lenguaje público y todos los que lo escuchen actuarían conforme a su manifestación, dándole una pastilla, haciéndolo reposar, haciéndole pruebas médicas, etc. Quien pretendiera que su sensación de dolor es única, carecería de criterios sociales para aplicar la regla, y, en consecuencia, carecería de criterios en absoluto. Sin una comunidad que reglamentara los correctos e incorrectos usos de lo que es el dolor x, un individuo aislado bien podría confundir su supuesto dolor privado ahora con una taquicardia común, ahora con un soplo, o bien con un ataque al corazón. Si se arguyera que pese a que el dolor fuese comunicable en tanto que actividad pública, seguiría habiendo un “algo” que es incomunicable, Wittgenstein diría que ese “algo” que supuestamente ocurre dentro de alguien sería absolutamente irrelevante para la cuestión, puesto que desde la perspectiva gramatical, puede haber muchos juegos legítimos que le den sentido al lenguaje que incluya la palabra yo : ”No es que no exista nada debajo de la expresión o el gesto; es que la discusión se sitúa en el terreno epistemológico y gramatical, no en el ontológico”³⁰.

Que los filósofos tiendan a indagar sobre la naturaleza de aquello que los inquieta para llegar a tesis, en vez de analizar la gramática de los conceptos puede deberse a que creen que el lenguaje es un retrato del mundo (como lo creía el Wittgenstein del *Tractatus*), que cada palabra tiene un referente; a sublimar características propias de un modo de

³⁰ Casals Josep, *Afinidades vienesas. Sujeto, lenguaje, arte*, p. 300.

representarse las cosas, como si tales fueran propiedades inherentes al mundo, lo cual les haría pensar que las dificultades se hayan no en la gramática, sino en la naturaleza de este.³¹

Reguera apunta sobre el cambio de perspectiva que hay en el Wittgenstein del *Tractatus* al de las *Investigaciones*: “Como hemos dicho, de valorar el silencio pasa a valorar la embestida misma contra los límites del lenguaje: como si de algún modo quisiera ampliarlo para mostrar de algún modo también lo eterno del lenguaje mismo”³². La institución del lenguaje permite la aplicación de significado en los diversos juegos en los que se participa. Wittgenstein advierte en lo más alto, cuando tira tras de sí la escalera que es el *Tractatus*, que el lenguaje y el significado no se limitan a la descripción lógico-proposicional del mundo, pues el laberinto del lenguaje incluye groserías, plegarias, ademanes, órdenes y un extenso y nunca exhaustivo etcétera. La verdad y la objetividad ahora dependen de contextos y de reglas de uso en el lenguaje.

En suma, las preguntas filosóficas son tergiversaciones del sentido de la cotidianidad de los usos en la vida social e institucional de los conceptos. Una vez que esto es aceptado y comprendido, se puede llegar al sosiego que implica dejar de hacerse preguntas filosóficas, tanto como cuando se ha entendido lo absurdo del filosofar se es libre de dejar de hacerlo.

³¹ Cfr. Illiescu, Adrian Paul, *Wittgenstein: why philosophy is bound to err*, Die Deutsche Bibliothek- CIP- Einheitsaufnahme, Frankfurt am Maine, 2000, p. 47.

³² Reguera, Isidoro, *El feliz absurdo de la ética (El Wittgenstein místico)*, Tecnos, Madrid, 1994, p. 212.

2.2 El hilo conductor en el pensamiento de Wittgenstein: la naturaleza de la elucidación y la claridad máxima como finalidad de la filosofía

No habrá que perder de vista que la principal cuestión de Wittgenstein son los problemas filosóficos mismos y no el lenguaje. La razón de que la disolución de los problemas se presente en el lenguaje es llanamente porque es sobre esta base que se manifiestan. Antes que un filósofo de las matemáticas, de la lógica, del lenguaje, de la mente o de cualquier otra rama- y si es que alguna vez lo fue de cualquiera de éstas- Wittgenstein es un pensador que se ocupa de la filosofía misma, de los enredos que hacen posibles sus aparentes enigmas. ¿Cómo calificar a un filósofo de esta índole? ¿Filósofo de la filosofía? En estas épocas de especialización resultaría un tanto extraño que alguien ose ser presentado en un ámbito académico oficial como un “filósofo” sin más (sin añadir alguna adjetivación que lo clasifique como interesado en una o algunas ramas filosóficas particulares), más sorprendente, acaso, resultaría el presentarle como un filósofo que se ocupa del sentido de los problemas filosóficos. Este extrañamiento es simultáneo a aquel que representa indagar en la filosofía de Wittgenstein, pues su manera de escribir, sus métodos, y los resultados a los que llega son más bien heterodoxos en comparación a la mayor parte de la historia del pensamiento occidental. Tras estas consideraciones, tal vez pueda resultar lícito presentarlo como *meta-filósofo*.³³

³³ Considérese la siguiente anécdota: “En 1930 Richard Braithwaite invitó a Wittgenstein a dar clases en nombre de la Moral Science Faculty. Cuando le preguntó qué nombre tendría la clase Wittgenstein replicó «El tema de las clases será la filosofía. Qué otro título pueden tener las clases sino filosofía» Y bajo ese título general se denominaron todas las clases de Wittgenstein”. (Monk Ray, *Ludwig Wittgenstein. El deber de un genio*, p.p. 272-273)

Lo que de común hay en cualquiera de las etapas del pensamiento de Wittgenstein yace en los objetivos de su filosofía. Ya se ha dicho que la concepción de lo que constituye una incompreensión lingüística para Wittgenstein cambió a la par que cambió su concepción de la naturaleza del lenguaje; sin embargo, la intuición de que hay algo inherentemente erróneo en el planteamiento de los problemas filosóficos es la que principalmente permeó y sostuvo continuidad en cualquier época de su pensamiento. Independientemente del periodo de su filosofía del que se hable, lo que continúa es la idea de que las incompreensiones se dirimen en la plataforma del lenguaje. ¿A qué puede aspirar una filosofía que niegue la legitimidad - que no la profundidad o importancia en otro ámbito muy distinto al teórico- de los problemas filosóficos? Porque, ciertamente, una filosofía que parte de la intuición de que todo problema filosófico proviene de incompreensiones lingüísticas y que no resuelve, sino disuelve estos problemas, no podría aspirar a una teoría o a un sistema. En efecto, la finalidad de la filosofía de Wittgenstein, en uno u otro periodo, no fue la creación de un sistema teórico de verdades de algún jaez, por el contrario, lo que buscó fue la claridad máxima en lo que concierne a la representación de cómo funciona el lenguaje, una claridad que no añade ni quita nada, que meramente describe. Lo importante es resaltar que pese a estas diferencias en el abordaje de los problemas, el objetivo sigue siendo el mismo: clarificar los mecanismos del lenguaje para despejar su base de las tergiversaciones metafísicas.

La tentación por hacer de esta intención, de sus métodos y de sus resultados, parte de un sistema teórico en modo alguno es desdeñable. Esto podría deberse a la costumbre de presentar la historia del pensamiento en forma de teorías y sistemas. Desde luego, es fácil ceder a la insinuación de que asertos como “El significado de una palabra es su uso en el lenguaje” formen parte de una teoría, la de que el significado es equivalente, o hasta idéntico, al uso; no obstante, en las *Investigaciones* se niega cualquier intención de teoría, se reitera

además que el objetivo continúa siendo la claridad máxima, empero, ¿cómo hacer consistente el rechazo de la intención de teorías de cualquier índole con el hecho de que se afirmen oraciones como la mencionada que, a todas luces, podría fácilmente hacer las veces de pilar de un sistema teórico? ¿Podría acaso tener lugar en este último periodo una paradoja similar a la que ocurre en el *Tractatus* y, *mutatis mutandis*, decir que el texto no contiene teorías pese a presentarlas?, ¿acontece algo similar en la segunda etapa, sólo que desde la perspectiva del lenguaje natural?, ¿el lector se las ha de nueva cuenta con “sinsentidos elucidatorios”? Si se le da algún crédito al autor de las *Investigaciones*, sería perfectamente plausible el planteamiento de la pregunta de cómo comprender lo que se dice en tal libro sin ceder a la inclinación de tomar el asunto por un sistema filosófico más.

Una de las consideraciones preliminares más importantes que habría que señalar, antes de deliberar acerca de la pertinencia de un planteamiento a-teórico y meramente descriptivo como el del filósofo vienés, es la de que su escritura tiene el propósito de invitar al lector a pensar de otra manera. Máxime, esa exhortación apunta a la comprensión de los problemas filosóficos en términos de los alcances prácticos que tendrían para el individuo: asumir la clarificación del lenguaje como una clarificación sobre uno mismo. A ese fin obedecen las elucidaciones y los constantes recordatorios que emplea en sus métodos para atacar un problema filosófico.

Pocos, si acaso algún filósofo en la historia, se han planteado como objetivo principal una visión lo más perspicua posible del lenguaje. Resulta difícil de concebir una filosofía que haga aserciones que no estén destinadas a conformar el armazón de un sistema, pero reside en esa misma concepción la posibilidad de concederle a Wittgenstein algún mérito, pues para él la claridad máxima de lo ya evidente, de lo ya conocido, es un fin en sí mismo, no un medio para llegar al conocimiento de algo nuevo, otrora oculto. Lo que está en juego es la

visión de aquello en lo que debe consistir la filosofía. La forma más simple de entender la historia de esta disciplina consistiría en tomarla por un conjunto de momentos en los que se han planteado ciertos problemas como los más fundamentales y las respectivas respuestas que a dichos asuntos sus protagonistas han proporcionado. Estas respuestas serían, de filósofo a filósofo, contrapuestas o incluso contradictorias. La historia del pensamiento occidental se resumiría, pues, en el constante desacuerdo respecto a las tesis que entre las escuelas filosóficas y sus representantes ha habido. Que se entienda la historia de la filosofía de semejante manera, y que muchas veces se difunda y se repita tal enseñanza, se relaciona directamente con el hecho de que la filosofía es usualmente reconocida como una especie de ciencia. Si bien es altamente probable que un número considerable de los filósofos contemporáneos a los que se les interroga sobre este asunto nieguen rotundamente que la filosofía sea una ciencia, también es igualmente cierto que, pese a todo, reconocerían que ella se encarga de verdades o, cuando menos, de condiciones necesarias o suficientes de algún tipo; de teorizar sobre algo o inclusive de crearlo (en la actual época ese algo podrían ser los conceptos mismos). Esto podría fácilmente dar pauta a pensar que esta disciplina es finalmente una ciencia, sólo que en un sentido más abstracto, pues mientras la física o la química se encargan de materialidades, y la matemática (si se asume que es ciencia), de objetos y relaciones que, aunque del tipo más abstracto, dependen de reglas bien establecidas, la filosofía descubre enigmas y crea teorías o conceptos ahí donde ninguna de las otras ramas del conocimiento humano puede acceder; y no cualquier enigma sino los enigmas concernientes a lo más importante, aquellos del ser mismo, del bien, de la belleza, de la justicia, o de las esencias de los entes, por poner algunos ejemplos de conceptos sobre los que típicamente trata.

Recurrente es la idea de que la filosofía se ha encargado de resolver teóricamente los cuestionamientos más hondos de la humanidad. No en vano desde sus albores se han planteado sus preguntas rectoras, que en la actualidad siguen vigentes: algunas intactas, otras presentadas con nueva terminología, pero siempre versando sobre el mismo asunto. De entre los que creen que los problemas filosóficos son en principio proclives a ser resueltos algunos sostienen que se han hecho avances, que algunos problemas filosóficos han sido definitivamente resueltos (un buen ejemplo de un problema que de ordinario se considera resuelto en filosofía es el de la dignidad humana, con Kant como el genial artífice de su planteamiento). Otros sostienen que se ha retrocedido, que en el pasado, seguramente en la Antigüedad (Heidegger podría ser un buen ejemplo de alguien que sostendría algo semejante), se tenía una mejor idea de la solución a estos problemas. Finalmente están los que creen que no se ha avanzado, o bien piensan que la solución se dará cuando en un futuro se tengan los elementos necesarios para su solución, o bien que permanecerá ignota a causa de la insondable incompetencia del intelecto humano.

Es ardua tarea hallar influencias directas en el modo de hacer filosofía de Wittgenstein, si bien más adelante será brevemente sugerida la posibilidad de relacionar algunos casos históricos semejantes al suyo en cuanto a la concepción de la finalidad de la tarea filosófica, con todo, no resulta palpable influencia alguna; a tal grado parece surgido de la nada, que, con no poca falta de juicio, podría alguien aseverar que la misma carece de precedentes. La filosofía del autor que compete a estas líneas es un nuevo tipo de pensamiento que ni considera que haya habido avances, ni retrocesos, ni movimiento alguno en la historia de la filosofía, concebida como esa poco más o menos enmarañada, o bien articulada, colección de respuestas a los mismos viejos problemas. Es evidente que se pueden clasificar los momentos de la historia de la filosofía de diversas maneras, sin embargo, si se

clasifican de tal suerte que el rasgo característico de la división sea la opinión respecto a los progresos, retrocesos y estancamientos de la metafísica, resultaría que Wittgenstein no tendría antecedentes. La elucidación máxima a-teórica a la que él se empeñaba es una finalidad novedosa en la historia de la filosofía.³⁴

El motivo para considerar este tipo de división y, en consecuencia, de separar el modo de hacer filosofía de Wittgenstein de los otros modos, sería el de hacer patente que su actitud respecto a los problemas filosóficos determina su distinción en fines y métodos de cualquier otro tipo de filosofía del pasado. Esta diferenciación se extendería inclusive entre algunos pensadores que le serían afines, dado que si fuesen en algún modo empáticos, no lo serían ciertamente, cuando menos, en ese respecto tan importante que es el de considerar el tamiz del lenguaje como el filtro a través del cual evaluar la licitud de cualquier planteamiento.

La cardinal importancia que a la elucidación se otorga en cualquiera de las filosofías de Wittgenstein queda de manifiesto en múltiples ocasiones. El mismo autor fue explícito en este punto. La principal confrontación para este objetivo es con la teoría: mientras que la primera procura claridad en la comprensión de fenómenos ya presentes en el funcionamiento normal del lenguaje para hacer superflua cualquier manifestación filosófica; la segunda proporciona verdades o condiciones que necesariamente deberían satisfacerse para la explicación de los acaecimientos: la elucidación apunta hacia aquello que ya estaba presente,

³⁴ Apunta Wittgenstein: “Una y otra vez se oye la observación de que la filosofía no hace en realidad ningún progreso, de que nos ocupan todavía los mismos problemas que ocuparon a los griegos. Pero quienes lo dicen no comprenden la razón por la que debe ser así. Esta es que nuestro lenguaje ha permanecido igual a sí mismo y nos desvía siempre hacia las mismas preguntas. Mientras exista un verbo “ser” que parezca funcionar como “comer” y “beber”; mientras existan adjetivos como “idéntico”, “verdadero”, “falso”, “posible”; mientras hablemos de un flujo temporal y de una expansión del espacio, etc., tropezarán los hombres siempre con las mismas dificultades y mirarán absortos algo que ninguna aclaración parece disipar. Por lo demás, esto satisface una necesidad de trascendencia, ya que al creer que ven el “límite del entendimiento humano”, creen naturalmente que pueden ver más allá de él” (Wittgenstein, L., *Cultura y valor*, § 75, en *Diarios. Conferencias*, p.577)

pero de alguna manera soslayado; la teoría pretende proporcionar un conocimiento nuevo que debía ser derivado de las condiciones visibles. Indica Hadot referente a esta continuidad y finalidad en la inspiración de la filosofía de Wittgenstein:

Wittgenstein continúa por tanto consagrado a la misma misión: aportar una paz completa y definitiva a la inquietud metafísica. Semejante propósito impone un determinado género literario: la obra no será la exposición de un sistema, de una teoría o de una filosofía en el sentido tradicional. [...] Lo que él pretende es mostrar, con gran número de ejemplos, cómo los filósofos se equivocan al buscar algo distinto al funcionamiento normal del lenguaje cotidiano.³⁵

No es que la elucidación tenga una vista privilegiada del mundo, ni que sea una especie de meta-teoría;³⁶ tampoco se trata de un estadio superior o previo a la misma. Si se presentaran objeciones a la distinción entre teoría y elucidación, se podría replicar que la principal diferencia yace en las consecuencias prácticas que cada una implica. En términos prácticos, la elucidación, para Wittgenstein, pretende obtener un estado de sosiego intelectual en el individuo que de sus métodos se valga para apaciguar la intranquilidad provocada por el surgimiento de los problemas filosóficos. Entre tanto, la teoría filosófica, aislada de cualquier concepción de la filosofía como una forma de vida, se caracterizaría precisamente por ser incapaz de incidir en términos prácticos.

En lo que disienten las dos concepciones de filosofía aquí contrapuestas, la de una actividad esclarecedora contra la teoría que comunica tesis de un modo argumentativo, es en

³⁵ Hadot, Pierre, *Wittgenstein y los límites del lenguaje*, Pre-Textos, Valencia, 2007, p. 82

³⁶ Piénsese, a guisa de error conspicuo, en lo que escribió Russell para la introducción del *Tractatus*, respecto a que debería dirimirse el abismo insondable entre lo decible y lo mostrable con metalenguajes: “[...]el Sr. Wittgenstein logra decir bastantes cosas sobre lo que no puede decirse, sugiriendo entonces al lector escéptico que posiblemente haya alguna escapatoria a través de una jerarquía de lenguajes, o recurriendo a algún otro expediente” (Russell, Bertrand, en *Introducción del Tractatus logico-philosophicus*, Tecnos, Madrid, 3a edición, 2007, p. 98)

la cosmovisión y en la forma de vida. Es también en este sentido en el que la meta-filosofía de Wittgenstein tiene un fin ético. Mientras que tal vez un filósofo en el sentido tradicional no estaría tentado a darle una importancia tan cardinal a la disciplina que practica profesionalmente, Wittgenstein iría tan lejos como para equiparar su trabajo filosófico con un trabajo sobre sí mismo³⁷. Esta disensión en cosmovisiones no podrá ser zanjada en términos intelectuales ni racionales ni argumentativos. Sólo un cambio en la forma de vida podría implicar un cambio en la forma de percibir el mundo. Para traer luz a esto habrá que evocar lo siguiente que se lee en el *Tractatus*: “La solución del problema de la vida se nota en la desaparición de ese problema. (¿No es esta la razón por la que personas que tras largas dudas llegaron a ver claro el sentido de la vida, no pudieran decir, entonces, en qué consistía tal sentido)”³⁸ En efecto, es a esta solución y a este desvanecerse el problema de la vida a lo que aspira la actividad de clarificación filosófica. Relacionado a la recién mencionada proposición, indica Casals sobre la continuidad en la finalidad de la primera y la última filosofía de Wittgenstein:

Este es su mérito [de la terapia filosófica]: clarificar las relaciones entre los juegos disolviendo así los problemas. Una vez más, la solución al problema es su desaparición. Sin embargo, a diferencia de lo que ocurría en el *Tractatus*, ahora el hecho de poner «orden en nuestro conocimiento del lenguaje» representa establecer «un orden para una finalidad determinada, uno entre los muchos órdenes posibles, pero ya no el orden».³⁹

³⁷ Señala Wittgenstein: “El trabajo filosófico- como en muchos aspectos sucede en la arquitectura- consiste, fundamentalmente, en trabajar sobre uno mismo. En la propia comprensión. En la manera de ver las cosas. (Y en lo que uno exige de ellas)” (Wittgenstein, L, *Cultura y valor en Diarios. Conferencias*, p. 578).

³⁸ Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus/Sobre la certeza*, 6.52

³⁹ Casals Josep, *Afinidades vienesas. Sujeto, lenguaje, arte*, p. 289.

El despejar la base lingüística de los malentendidos metafísicos es lo que conlleva la transformación de sí mismo y de la visión del mundo. No obstante, si uno no está de acuerdo con el diagnóstico del problema, si uno no cree que los problemas filosóficos se deban a incomprendimientos de la índole que señala Wittgenstein, si uno no comparte los presupuestos que él comparte, entonces uno simplemente va a rechazar el todo⁴⁰. Respecto a la visión que Wittgenstein tenía de la filosofía, comenta Paul Illiescu: “[...]its internal logic and coherence is based upon some basic presuppositions, the rejection of which leads to its total failure. Thus, *the general picture of philosophizing that he proposes will prove well-founded and convincing only for those who accept these premisses.*”⁴¹

Quien entiende al autor en cuestión, entiende que este no le comunica tesis, sino un modo diferente de pensar que disuelve problemas filosóficos que, de ser practicado, implicaría en un mismo paso la clarificación del uso de los conceptos, una nueva visión del mundo y un cambio en el modo de vivir la vida:

En conformidad con su punto de partida en lo consabido pero incomprendido, la filosofía no termina en el descubrimiento de verdades nuevas, sino en la claridad que pone fin a la confusión que padecíamos. En esta claridad que disuelve la perplejidad filosófica lucen juntamente los significados clarificados y los elementos de la confusión original. La visión global y clara de este conjunto es el único resultado de la investigación filosófica como Wittgenstein recomienda llevarla a cabo; la filosofía

⁴⁰ Podría ilustrarse este asunto con el siguiente comentario que en una carta escribió Russell a Lady Ottoline Morrell. : “Me temo seriamente que nadie verá cuál es la finalidad de lo que él escribe, puesto que cuando lo exprese no lo hará con argumentos dirigidos a alguien que opine de modo distinto.”(Monk Ray, *Ludwig Wittgenstein. El deber de un genio*, p.65).

⁴¹Illiescu, Adrian Paul, *Wittgenstein: why philosophy is bound to err*, p. 14 (el subrayado es mío).

es una actividad que cambia al filósofo, su pensamiento y su vida, pero no cambia el lenguaje ordinario ni tampoco el mundo de las existencias espacio-temporales.⁴²

Nótese la semejanza con el planteamiento de la actitud ética del *Tractatus*: la buena voluntad sería la condición de posibilidad de la vida buena. Sin cambiar los hechos, el mundo del feliz, sería distinto del mundo del infeliz. Análogamente: la clarificación conceptual, la mera descripción de lo ya conocido, cambiaría la actitud respecto al mundo y la vida de quien la lleve a cabo, sin alterar los conceptos clarificados ni lo ya conocido. El territorio de la ética se vería nuevamente reflejado en la actitud subyacente al modo de concebir el todo del lenguaje. La imagen *sub specie aeterni* del mundo como un todo del *Tractatus* es aquí la imagen sinóptica del entramado de los juegos del lenguaje. Esta percepción del todo del lenguaje sería equivalente a desistir a las ilusiones metafísicas, a desistir de las imágenes esencialistas que conducen a la filosofía, pues no hay que olvidar: la visión sinóptica del lenguaje tampoco refiere a un afuera o a una visión privilegiada, sino a un haber ordenado el lenguaje de una manera tal que los problemas filosóficos resulten superfluos; la insistencia en tal visión asume su arbitrariedad intrínseca, pero reconoce un fin práctico: dejar de hacer filosofía. Wittgenstein dice: “El concepto de representación sinóptica es de fundamental significación para nosotros. Designa nuestra forma de representación, el modo en que vemos las cosas (¿Es esto una *Weltanschauung*?)”⁴³. El cuestionamiento final de éste párrafo resulta un tanto enigmático (acaso se trate de una pregunta retórica).⁴⁴ En caso de ser

⁴² Cordua, Carla, *La claridad filosófica y cómo alcanzarla según Wittgenstein*, Diánoia Vol. XL, número 40, 1994.p. 222.

⁴³ Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, §122.

⁴⁴ El motivo de esta supuesta cualidad enigmática de la pregunta obedece, primero, a la sugerencia de equivalencia entre la representación sinóptica y la forma de ver el mundo; acaso, se verá inmediatamente, puede ser una clave interpretativa en el sentido ético de las *Investigaciones*, para comprender la similitud entre ésta y la del mundo visto *sub specie aeterni* del *Tractatus*. En segundo lugar, está el hecho mismo de que esté formulada como pregunta y entre paréntesis, como si el murmullo de la sentencia pudiera disimularse de esa forma.

afirmativa la respuesta, esa *Weltanschauung*, esa forma de representación, esa visión del mundo de las *Investigaciones* podría ser igualmente análoga a la actitud ética del *Tractatus*: en éste se refleja en la condición de posibilidad de comprender los hechos como un todo limitado, desde la perspectiva de la actitud ética y estética; en aquél, en el marco de referencia para entender el lenguaje en términos de la complejidad conjunta de los juegos del lenguaje. En otras palabras, ambas perspectivas traen a cuenta un recordatorio sobre la naturaleza relativa de lo particular frente a la panorámica del todo, un recordatorio, ante las perplejidades filosóficas, sobre los límites del sentido, ya sean como el lenguaje o como juegos de lenguaje; del mismo modo en que la lejanía permite observar la imbricación del todo- esa visión que implica un marco de referencia que es condición de posibilidad del método. El recordatorio del marco de referencia es relevante en tanto que da un sentido a la percepción del problema filosófico singular del que se está tratando y lo sitúa en un contexto desde el que puede recobrase cierta serenidad. Ambas perspectivas tornan la mirada al lenguaje desde la distancia de la escalera trascendental (que no trascendente) para subrayar el objetivo al que apunta el tratar los problemas filosóficos como falsos problemas. La trascendentalidad de ambas actitudes éticas sería, de nueva cuenta, producto de la terapia filosófica. Que esto derive en un cambio en la forma de vivir está determinado por la forma en que Wittgenstein entiende la filosofía, como una herramienta terapéutica que incida en la vida “[...] en el caso de un *Weltanschauung* filosófico, la consecuencia de un cambio de aspecto podría ser un cambio de *vida*.”⁴⁵

Por otra parte, aunque la forma de abordar la actitud ética- a través de la función de la terapia filosófica como una actividad que cure de la filosofía misma- en ambos periodos

⁴⁵Monk Ray, *Ludwig Wittgenstein. El deber de un genio*, p. 467.

es semejante, habría una distinción palpable: mientras que en el *Tractatus* la cura de la filosofía se antojaba definitiva, pues una vez disueltos los problemas filosóficos ya no habría más cuestiones que turbaran la mente, en las *Investigaciones* la cura es provisional, nunca definitiva, pues el autor mismo presenta sus ejemplos como posibles formas de disolver problemas. En esta etapa Wittgenstein es consciente de que un mismo problema podría volver a surgir desde diferentes flancos, el laberinto del lenguaje hace tal circunstancia altamente probable- situación impensable, por cierto, desde el paradigma logicista del primer libro- de tal modo que la filosofía terapéutica tendría que ser una herramienta siempre dispuesta a ser usada con la misma flexibilidad mutable con que los enredos aparecen:

Pues la claridad a la que aspiramos es en verdad *completa*. Pero esto sólo quiere decir que los problemas filosóficos deben desaparecer *completamente*.

El descubrimiento real es el que me hace capaz de dejar de filosofar cuando quiero. – Aquel que lleva la filosofía al descanso, de modo que ya no se fustigue más con preguntas que la ponen *a ella misma* en cuestión.– En cambio, se muestra ahora un método con ejemplos y la serie de estos ejemplos puede romperse. – Se resuelven problemas (se apartan dificultades), no un *único* problema.

No hay un *único* método en filosofía, si bien hay realmente métodos, como diferentes terapias.⁴⁶

Otro aspecto interesante y vinculado al de la afinidad anímica es que sus libros van también dirigidos a cierto tipo de gente que, su autor creía al menos en la época en la que los redactó, era improbable que existiera.⁴⁷ Su meta no es argumentar ni demostrar que su visión

⁴⁶ Wittgenstein, L., *Investigaciones filosóficas*, § 133.

⁴⁷ Repárese en los siguientes fragmentos de prólogos escritos por Wittgenstein en tres de sus obras, en los que apela a esa buscada semejanza anímica entre el lector y la forma de pensar del autor: “Posiblemente sólo entienda este libro quien ya haya pensado alguna vez por sí mismo los pensamientos que en él se expresan o

es la correcta, sino convencer al lector afín de que cambie de visión y de vida. Y para persuadir a alguien, tal como Wittgenstein entendía el convencimiento al que quería avocar sus métodos filosóficos, tendría que haber de antemano una empatía. Significativo es que en su vida como académico de Cambridge, él eligiera concienzudamente a los pupilos que le fueran más consonantes- situación que provocaba que sus clases fueran poco concurridas- y que, más significativamente aun, llegara a influir tanto en las vidas de sus discípulos como para convencerlos de abandonar la vida académica de la filosofía- misma que él consideraba repelente, inmoral y abyecta- para que se dedicaran a oficios más honorables, muchas veces manuales o que exigieran un esfuerzo distinto al intelectual.⁴⁸ Respecto al proceder de Platón que tenía con respecto a la dirección espiritual hacia la que debía encaminar a alguien que le pedía ayuda, señala Hadot algo que muy bien podría ser análogo a la mencionada actitud de Wittgenstein: “Encontramos aquí el principio de la ética del diálogo: no se puede dialogar más que con alguien que desea sinceramente hacerlo. No se intentará pues obligar a quien se niega a cambiar de modo de vida”⁴⁹

Esto se enlaza con otro señalamiento que va anejo tanto a su concepción de filosofía, como a lo que de común sostuvieron los periodos de pensamiento de Wittgenstein: el de la forma de la escritura. Habitualmente se considera que ésta, en el filósofo, es un elemento prescindible y que, dado que comunica tesis y lo esencial en su discurso es el fondo y no la

pensamientos parecidos.” (*Tractatus logico-philosophicus/Sobre la certeza*, p.5)”, “Este libro fue escrito para hombre que estén en simpatía con su espíritu. Este espíritu es diferente del que conforma la vasta corriente de la civilización europea y americana, en la cual estamos todos inmersos. Éste se expresa en el progreso, en la construcción de estructuras cada vez más amplias y complicadas; aquél en la persecución de la claridad y la transparencia.” (Wittgenstein, *Prefacio de las Observaciones filosóficas*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México, 2008.) “Que este trabajo, en su miseria y en la oscuridad de este tiempo, esté destinado a arrojar luz en un cerebro u otro, no es imposible; pero ciertamente no es probable.” (Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, p.13)

⁴⁸ Monk relata que: “La convicción con que Wittgenstein aconsejaba a sus amigos y estudiantes que abandonaran la vida académica se basaba en su creencia de que ese ambiente estaba demasiado enrarecido para poder respirar adecuadamente. “(Monk Ray, *Ludwig Wittgenstein. El deber de un genio*, p. 311)

⁴⁹ Hadot, Pierre, *¿Qué es la filosofía antigua?*, Fondo de Cultura Económica, México, 1998 p. 234

forma, lo que dice bien podría ser dicho de otro modo, siempre que se conservaran los argumentos y sus consecuencias intactas. La forma de escritura sería tanto como los accidentales ripsios del estilo literario- o, entre filósofos, la absoluta falta de ellos- a la esencia que es el contenido de lo que se dice, a las tesis. Como puede notarse, hay una analogía entre las concepciones de filosofía usuales y esta visión de que la forma de presentación de un discurso es algo no esencial al fondo.

Para Wittgenstein la forma de escritura, ya sea en su sentido más lato de mero estilo literario, como en el más profundo de la imbricación de éste con el contenido de lo que se dice, es determinante. Conocida es su respuesta ante la interpelación que le hizo Russell respecto al porqué no argumentaba sus aseveraciones en el *Tractatus*: “los argumentos no hacen más que perjudicar la belleza de una idea. Me da la sensación de estar tocando una flor con las manos sucias”⁵⁰. Fuera de lo sentencioso o, si se quiere, engreído de esa respuesta, hay que considerar seriamente la forma de escritura de Wittgenstein. Para apreciar este aspecto en una dimensión más justa, habrá que traer a las mentes ese propósito que su filosofía tiene de elucidar: el lector no se las ha con la mera comunicación de tesis filosóficas, de resultados de sesudas reflexiones; más bien se enfrenta a un método que apunta a un fin ético, a la cura de esa enfermedad que resulta ser la filosofía.

El estilo de escritura de Wittgenstein en el *Tractatus*, en las *Investigaciones* y en cualquiera de sus otras obras, es uno que ha sido mucho más cercano al aforismo, que a la argumentación típicamente filosófica:⁵¹

⁵⁰ Monk Ray, *Ludwig Wittgenstein. El deber de un genio*, p. 65

⁵¹ Es también por esto, como por otros aspectos del pensamiento wittgensteiniano, que resulta extraño que ciertos sectores de la filosofía analítica, la que más aboga por la rigurosidad argumentativa, consideren al vienés no ya como un representante de su forma de pensamiento, sino al más importante representante de esta corriente. Dice Burdman: “La lectura estándar de un texto filosófico, al menos dentro de la tradición analítica, implica verlo como defendiendo o atacando alguna tesis filosófica particular, y el que no pueda entenderse a Wittgenstein en estos términos es parte de lo que antes llamábamos su singularidad dentro del menú de

En particular, no encontramos en Wittgenstein nada parecido a un tratamiento lógicamente ordenado de un problema sino una sucesión de observaciones relativamente breves, a veces aisladas y otras veces como secuencias de observaciones relacionadas sobre un mismo tema. A lo largo de cualquiera de sus obras, además, estas observaciones pueden referirse a temas diferentes, cuyas conexiones distan muchas veces de ser obvias. Con frecuencia encontramos también párrafos en que solamente se plantea una pregunta para nuestra consideración y el contenido mismo de las observaciones es muchas veces altamente metafórico, casi aforístico.⁵²

Podría también decirse con Gottfried Gabriel: “El *Tractatus* y las *Investigaciones* no son ni una ni otra obras didácticas. Lo que ayudan a descubrir no son proposiciones, sino determinadas actitudes. Si quisiese aplicárseles un concepto que las resumiese y les fuese común, ese concepto podría ser “sabiduría”⁵³. El mismo Wittgenstein aseveró que no se sentía capaz de presentar sus pensamientos de otra forma que no fuera por medio de sus proposiciones o párrafos breves, zigzagueantes, más bien escuetos en argumentación: “[Me di cuenta de] Que lo mejor que yo podría escribir siempre se quedaría sólo en anotaciones filosóficas; que mis pensamientos desfallecían tan pronto como intentaba obligarlos a proseguir, contra su inclinación natural, en una sola dirección.— Y esto estaba conectado, ciertamente, con la naturaleza misma de la investigación.”⁵⁴

opciones filosóficas”. (Burdman Federico. “*¡No pienses, mira!*”: aspectos, persuasión y filosofía en *Wittgenstein* Disponible en: http://www.academia.edu/25965598/_No_pienses_mira_aspectos_persuasi%C3%B3n_y_filosof%C3%ADa_en_Wittgenstein p. 12)

⁵² Burdman Federico. “*¡No pienses, mira!*”: aspectos, persuasión y filosofía en *Wittgenstein*, p. 10.

⁵³ Gottfried Gabriel, *¿La lógica como literatura?* en *Wittgenstein y los límites del lenguaje*, Pre-Textos, Valencia, 2007, p. 141

⁵⁴ Wittgenstein, *Prólogo a las Investigaciones filosóficas*.

Y apunta Burdman al respecto:

De este modo, la dificultad para asimilar el estilo de composición de los textos de Wittgenstein es también en buena medida un reflejo de la misma dificultad que involucra aceptar que su tarea es enteramente terapéutica y disolutoria. Esto supone entender que si Wittgenstein no escogió un modo lógicamente ordenado y directo de presentar sus doctrinas es porque, en un sentido importante, no estaba ofreciendo ninguna doctrina. Y, lo que es más importante, implica reconocer que el fin terapéutico de sus observaciones no podría ser alcanzado mediante la formulación de ciertas tesis negativas acerca de la filosofía o de los problemas filosóficos tradicionales; su estilo está concebido con el objetivo de lograr una forma de *persuasión*, de operar un cambio en el modo en que estamos acostumbrados a ver los problemas filosóficos que no podría ser alcanzado a través de un procedimiento directo y explícito.⁵⁵

Wittgenstein no demuestra argumentativamente que la filosofía sea una colección de sinsentidos, no provee razones para comunicar esa tesis, sino que adopta una postura que tiene por propósito dismantelar, más que ciertos particulares problemas filosóficos, la actitud filosófica misma que subyace a todos los problemas. Su intención es cambiar algo más profundo: la forma de percibir el lenguaje y el mundo que permite la propensión a ver en la filosofía algo que es susceptible de ser problemático y resuelto. Cuando en las *Investigaciones* son empleadas herramientas argumentativas- y, en efecto, es posible reconstruir, de no muy artificiosa manera, ciertos “argumentos”, como el famoso del *lenguaje privado*- no lo son para rebatir una tesis- por ejemplo, la de que los lenguajes privados son

⁵⁵ Burdman Federico. “¡No pienses, mira!”: aspectos, persuasión y filosofía en Wittgenstein, p. 12.

posibles- y para edificar una tesis negativa – que no hay lenguajes privados- sobre las ruinas de la ya demolida, sino para señalar las incomprensiones que llevan a alguien a pensar en que una tesis podría ser planteada en primer lugar. ¿En qué sentido cabría entender eso que sobre su pensamiento, que es meta-filosófico, se decía? En el sentido de que el mismo trata no de aseverar o refutar determinadas tesis, ni siquiera la de que no hay tesis, sino en el que trata de cambiar la perspectiva entera de sus lectores sobre aquello en lo que la filosofía consiste. Indica el autor: “Todo lo que estamos haciendo es cambiar el estilo de pensar y todo lo que yo estoy haciendo es cambiar el estilo de pensar y persuadir a la gente para que cambie su estilo de pensar”⁵⁶.

Podría señalarse algo más a la peculiar forma en que Wittgenstein redactaba sus notas filosóficas, particularmente las de las *Investigaciones*: una especie de diálogo/monólogo entre una voz interna que se empecina en filosofar y otra que procura esclarecer y hacer ver a su contraparte aquellos detalles en los juegos del lenguaje que lo inclinan a hacerse preguntas allí donde no tienen lugar. Esa forma de conversación es una antípoda de la dialéctica y de los diálogos por excelencia en la historia de la filosofía, los de Platón. Wittgenstein sería una especie de anti-Sócrates metodológico:

En cuanto a sus argumentos [los de Platón/Sócrates] son demasiado formales, demasiado pulcros. No se busca nada a tientas. Es X o Y o Z. No es X, no es Y. Así que es Z. [...] ([...] sin duda, todo esto tiene que ver con la diferencia entre la concepción platónica de las ideas y la noción del propio Wittgenstein acerca de los «parecidos de familia»). El enfoque de Platón entraña esta discrecionalidad entre las

⁵⁶ Wittgenstein, L., *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, en *Diarios. Conferencias*, § 4, p. 684

ideas: X o Y o Z. El enfoque de Wittgenstein es más bien: X o no tan X o un poquito más.”⁵⁷

Ahora bien, ¿en qué medida es ética una labor que clarifica el lenguaje?, ¿de qué manera la escritura produce la auto clarificación al hacer esta limpieza del lenguaje? Para una mejor aproximación a la solución de esa pregunta cabe reiterar: para Wittgenstein la filosofía es un trabajo sobre sí mismo. En cambiando la perspectiva sobre estos problemas, el individuo cambiaría la perspectiva de su vida misma, pues el proceso del desarrollo de lo ético y lo lingüístico es uno simultáneo. Uno, al vaciarse de teorías, de ideales metafísicos, estaría quedándose con el reflejo burdo de lo que es la propia vida inmersa en un lenguaje delimitado por la lógica, en el primer Wittgenstein, o en una imbricada e inconmensurable red de prácticas sociales, en el último: “Yo debo ser sólo el espejo en el que mi lector vea su propio pensamiento con todas sus deformaciones y con esta ayuda pueda corregirlas”⁵⁸. El quedar frente a sí mismo en ese reflejo producto del vaciamiento teórico, del, para decirlo de un modo plástico, maquillaje metafísico es equivalente a arrojar al lector a una existencia más auténtica, luego de haber despejado los enredos conceptuales. El retorno a la vida de simplicidad no filosófica es tal en la medida de que, en ese momento, el individuo se da cuenta de que no está asido a los fundamentos que la filosofía típicamente ha querido proporcionarle. Una actividad así es una ética en tanto que exhorta al lector a actuar; a dejar de inquietarse por problemas que, a fuerza de vagar en la inoperancia de significado, no son genuinos; a lanzarlo a la conciencia de que en la vida ningún acto ni ninguna palabra están fundamentados en metafísica alguna. Pero este hacer al lector consciente, no es hacerlo de

⁵⁷ Bowsma, Oets Kolk. Wittgenstein, L., *Últimas conversaciones*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2004 p. 80

⁵⁸ Wittgenstein, L., *Observaciones diversas. Cultura y valor*, en *Diarios. Conferencias*, § 93, p. 580

un contenido preciso, es decir, el lector no es puesto en semejante situación para elegir entre opciones determinadas, ni para inclinarse por un particular tipo de acto. Aquí no hay preceptiva de ninguna índole y acaso los señalamientos filosóficos a los que recurre en sus escritos sólo ayuden a despejar el camino para que el lector, genuinamente interesado en esta forma de hacer filosofía, descubra por su cuenta otro ámbito de autenticidad. Es también por ello que la filosofía de Wittgenstein ha recibido el epíteto de “quietista”, pues, ante la falta de asideros y ante la base depurada de las confusiones filosóficas, no indica curso alguno de acción. Es a título de que la filosofía no puede proporcionar teorías y de que lo único a lo que aspira es a limpiar el espejo lingüístico en el que uno se ve a sí mismo, que uno debe entender que ella misma no constituye ningún espejo ni dice qué hacer con él una vez libre de los engaños y las falsas percepciones:

[...] Wittgenstein consideraba que la filosofía no contribuía a esa pretendida causa [la del perfeccionamiento moral a través de la idea de progreso de la civilización europea de su tiempo] con ningún progreso ni descubrimiento, en tanto que el trabajo filosófico no consistía en la elaboración de teorías, sino en el trabajo sobre uno mismo. De ahí la conclusión de que las buenas doctrinas no sirven para nada: lo que se debe hacer es rectificar el rumbo de la vida.⁵⁹

¿Qué consecuencias éticas tendría esta toma de posición?, ¿es compatible una ética (que concierne a la acción) con un quietismo? El quietismo, el silencio o el apofatismo del objetivo ético de la meta-filosofía wittgensteiniana se manifiesta en el no decirle al lector cómo debe vivir su vida, ni en decirle en qué consistiría una existencia genuina, en desdeñar los intentos de universalización de una actitud ética correcta frente al mundo. Es un escepticismo absoluto

⁵⁹ Lanza González, Henar, *Wittgenstein. Los límites de nuestro lenguaje son los límites de nuestro mundo*, RBA Coleccionables, España, 2015 p. 113

sobre las posibilidades de los discursos. Si bien la ética, desde Kant, ha sido el espacio de la acción moral tomada desde la perspectiva de un ente que sopesa razones, para Wittgenstein es otra cosa. La vía del despojarse de rémoras filosóficas como la búsqueda por el vivir una vida decente conforme a la precariedad de los significados es el paraje que Wittgenstein quiere barruntar; la vida decente que compromete escritura, filosofía y existencia. Con la responsabilidad que exige Wittgenstein, el lector o el escucha tendría que no engañarse a sí mismo, tendría que ser un pensador profundo (auténtico) en el sentido en que el vienés lo entendía: en el de ser consecuente con su forma de pensar y de vivir, ya que ambas serían una y la misma tarea. El autoengaño resultaría en la creación de teorías, en el pretender que cierto discurso no implicaría una actividad, en la disociación del discurso y de la forma de vida. El quietismo no implica necesariamente una existencia inane o contemplativa. No implica ningún curso de acción, mas implica limpiar, desbastar el ruido hasta que quede el silencio absoluto y el lector se las vea consigo mismo.

Acota Schönbaumsfeld sobre el talante primordialmente ético de Wittgenstein y Kierkegaard, dos pensadores espiritualmente afines:

In other words, it is not merely the ‘external’ fact that philosophical confusions can have bad consequences for a person’s life (or for other domains of discourse) that makes Kierkegaard’s and Wittgenstein’s conception of philosophy into an ethical one that connects philosophy and life (or work and author); rather, and much more importantly, it is philosophical clarity *itself* that has, in the eyes of both thinkers, an ethical dimension or that functions as an imperative simultaneously philosophical and ethical. And, if this is so, we can see why Wittgenstein and Kierkegaard agree that a ‘profound thinker’ is not someone who thinks ‘profound’ thoughts, but rather someone whose life expresses or is emblematic of these thoughts. For, on such a

conception, in the end, it is (conceptually) impossible *not* to go the ‘bloody hard way’ in both philosophy and in the attitude one takes towards one’s life in general. That is to say, it is impossible, according to Wittgenstein and Kierkegaard, to be a superficial person, but not to be, at the same time, a shallow thinker.⁶⁰

Conclusión

Hasta aquí se cotejó exiguamente aquello en lo que consiste el cambio de perspectiva en la primera y última filosofías de Wittgenstein, así como aquel interés que las une. El cambio de matiz para abordar la misma intuición central de Wittgenstein, a saber, que no hay problemas filosóficos genuinos y que tales surgen a causa de las incomprensiones en el funcionamiento del lenguaje, podría ser, en suma, establecido por el cambio de enfoque en el análisis: mientras que en la primera etapa se hablaba de una indagación en la esencia lógica del lenguaje, en el segundo se hablaba de una indagación en los usos naturales de una variedad intrincada y compleja de juegos de lenguaje. El cambio no sólo es de paradigma, sino de metodología y de los resultados prácticos a los que dirige cada una: en la primera filosofía la finalidad terapéutica conllevaba la cura definitiva; en la segunda, a una tan relativa y cambiante como los juegos del lenguaje que originaban sus confusiones. Sin embargo, ambas filosofías veían el resultado de su práctica en términos éticos en el sentido de cambiar la forma de ver el mundo y de vivir la vida.

La conexión entre éste y el siguiente capítulo se percibirá tanto mejor cuanto el rictus ético de la obra de Wittgenstein se haya barruntado con cierta verosimilitud hasta este punto.

⁶⁰ Schönbaumsfeld, Genia, *A confusion of the spheres. Kierkegaard and Wittgenstein on philosophy and religion*, p. 50.

Capítulo 3 La filosofía como forma de vida y su relación con el último pensamiento de Wittgenstein

Introducción

El objetivo de este capítulo es, en primer lugar, proporcionar un panorama general de la forma en la que Pierre Hadot interpretó la historia de la filosofía a través de la dicotomía entre las nociones de filosofía como forma de vida, con su corolario de ejercicios espirituales, y filosofía a la usanza escolástica. Esto con el objetivo de vincular la amplia noción de espiritualidad que usa el autor francés con el tipo particular de actitud ética que subyace a las obras de Wittgenstein.

Por otra parte, se revisará someramente la intención de la filosofía terapéutica que proponía el vienés a la luz de las concepciones de la filosofía como forma de vida y de los ejercicios espirituales. El periodo de la filosofía de Wittgenstein de mayor interés para este tipo de correlatividad será el último, aunque no se excluirán menciones al primer trabajo del autor.

La elección de analizar este aspecto de la filosofía de Wittgenstein desde semejante noción es arbitraria, en tanto que el resultado que pueda brindar esta interpretación no será un intento de revelar el auténtico sentido de la filosofía “praxiológica” de Wittgenstein, es decir, no se tratará con este capítulo hipostasiar semejante interpretación, sino que más bien se procurará, en la medida de lo posible, observar y destacar ciertos detalles desde la óptica de los conceptos de Hadot que, acaso remotamente, logren contribuir a enriquecer el entendimiento del sentido de la filosofía de Wittgenstein. En otras palabras, lo que se

procurará será ver la luz de la filosofía tardía del autor en cuestión desde el prisma de la interpretación de las corrientes filosóficas que Hadot ofrece.

Lo que se tratará será llevar la analogía a la inversa (el mismo Hadot lo hizo someramente en un puñado de artículos que dedicó al análisis de la primera y de la última filosofías de Wittgenstein que luego fueron puestos en forma de un libro intitulado *Wittgenstein y los límites del lenguaje*) y exponer que el pensamiento de Wittgenstein es un ejercicio espiritual asociado a una concepción de la filosofía como forma de vida, un discurso filosófico o, más bien, una serie de observaciones filosóficas que tienen una finalidad ética.

3.1 Filosofía como forma de vida y ejercicios espirituales

El carácter ético de una filosofía que se concibe como praxis vivencial, y no como una mera comunicación de teorías, de interpretación de textos, tiene que comprenderse de una manera distinta a la que se entiende, precisamente, en la corriente de filosofía que más se admite en las academias actuales. Lo ético de una filosofía entendida como forma de vida no tendría que ver con el origen de los valores o con la justificación del origen de ciertos cálculos morales (metaética), con la derivación de preceptos morales más o menos obligatorios (ética normativa), ni con la aplicación de alguna teoría ética a algún caso concreto del devenir tecnológico o político (ética práctica). La ética de que se trata aquí está más relacionada a las antiguas preguntas acerca del buen vivir, a las que típicamente se asocian las filosofías éticas del periodo helenístico (las también llamadas “éticas de la serenidad”, en referencia al sentido de vaciamiento que implicaban para alcanzar la “ataraxia”, el equivalente al estado de paz espiritual máximo). Aquí el punto esencial es la toma de conciencia que de sí mismo tiene el individuo y el trabajo espiritual que con ese acto lleva a cabo. Desde la postura de esta

filosofía vivenciada, tomar conciencia de sí es un acto ético, gracias al cual se transforma la manera de ser, de ver el mundo⁶¹. Es hacia esta dirección a la que debe apuntarse para comprender el sentido ético de lo que implica una filosofía como forma de vida: una actividad espiritual que comprometa el discurso con la práctica.

Que el discurso filosófico deba ser entendido a la luz del modo de vida que lo inspira no implica para Hadot que se apunte a la típica oposición entre teoría y práctica. Se trata más bien de hacer ver que la filosofía, en sentido no escolástico, tiene un especial interés por modificar la vida de las personas. Para esta clase de filosofía no hay discurso sin práctica. Ambos aspectos se implicarían mutuamente. La elección de una forma de vida estaría determinada por el discurso de la escuela elegida y, al mismo tiempo, el discurso estaría condicionado por la existencia que se busca.

Lo que trata de rescatar Hadot con su noción es la antigua concepción de filósofo a la que iba asociada una forma de existencia que era congruente con su discurso. La figura importante es la del filósofo que se vale de las elecciones de su modo de vida para condicionar su discurso filosófico:

No se entiende por filósofo al profesor o al escritor, sino al hombre que ha elegido determinada forma de existencia, que ha adoptado cierto estilo de vida, epicúrea o estoica, por ejemplo. El discurso juega sin duda un papel relevante dentro de esta existencia filosófica: la elección vital se manifiesta en forma de “dogmas”, en forma de descripción de cierta visión del mundo, y esta elección vital se mantiene actual gracias al discurso interior del filósofo que rememora los dogmas fundamentales.

Pero este discurso está ligado a la vida y a la acción.⁶²

⁶¹ Hadot, Pierre *¿Qué es la filosofía antigua*, p.217.

⁶² Hadot, Pierre, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Ediciones Siruela, Madrid, 2006, p. 302

Desde esta perspectiva, la tarea de la filosofía no consistiría en avalar y deliberar objetivamente si una determinada doctrina o teoría filosófica es verdadera, o si es superior a otra; mucho menos en comentar ya no sólo los textos originales, sino los comentarios a los textos o, lo que es más común, a los comentarios. La filosofía como forma de vida surgiría de una necesidad vital: la de curar las tribulaciones del alma. Sería, entonces, una terapia de tipo existencial dirigida a serenar los espíritus inquietos y a resolver (o disolver) con sus diversos modelos de vida -con sus escuelas que dilucidan diversos modos prácticos para alcanzar la sabiduría- los apocamientos más fundamentales que se presentan a todo ser humano angustiado.

Toda aserción filosófica deberá ser comprendida desde la intención de efecto que aspira a producir en el espíritu del discípulo. Se trata primeramente no de comunicar un saber demostrable, sino de formar, de enseñar una habilidad, de ser ejercitado en una nueva capacidad de juzgar y de alterar la manera de vivir.

Para Hadot, la concepción de filosofía que más se difundió en la antigüedad fue la que Platón delineó en el Banquete y la figura que más estimaron estas filosofías fue la de aquel en busca de la sabiduría, cuyo paradigma, en prácticamente todas las escuelas helenísticas, fue Sócrates.⁶³ El autor ve una analogía entre lo que en ese diálogo se dice sobre Eros como intermediario, para definir la filosofía como un estado intermedio entre la ignorancia y la sabiduría. La sabiduría a la que aspiraban los filósofos no era tanto un estado definitivo de saber, como una búsqueda del mismo pese a la consciencia de su carácter inasequible. Esa intencionalidad de acceder a la sabiduría se reflejaría en un modo de vida y un discurso determinados.⁶⁴

⁶³ Cfr. Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?*, p.p.27-64.

⁶⁴ Cfr. *Ibíd.*, p.p. 52-64.

La imbricación que desde entonces se entendió entre la vida y el discurso filosóficos se mantuvo más o menos la misma entre todas las escuelas antiguas (inclusive la aristotélica⁶⁵). Sería lícito señalar con Hadot que las formas en las que las diversas escuelas relacionaban la vida y el discurso se manifestaba de tres maneras. La primera consistiría en que el discurso está determinado por la elección de vida así como la elección de vida por el discurso, que ambos se implican mutuamente. En segundo término, que es requisito ejercer una acción sobre sí mismo y sobre los demás mediante el uso del discurso filosófico, entendido como la expresión de una elección existencial. Y la tercera, el diálogo, con otro o consigo mismo, es una de las formas de la práctica de un modo de vida.⁶⁶

Ahora bien, los ejercicios particulares que cada escuela tenía para hacer efectivo el modo de vida de su elección variaban de una a otra, inclusive dentro del seno de una misma. Para elucidar el carácter cardinal de la filosofía antigua, Hadot da la siguiente definición del término ejercicio espiritual:

Designo con este término las prácticas, que podían ser de orden físico, como el régimen alimentario, o discursivo, como el diálogo y la meditación, o intuitivo, como la contemplación, pero que estaban todas destinadas a operar una modificación y una transformación en el sujeto que las practicaba. El discurso del maestro de filosofía podía, además, tomar él mismo la forma de un ejercicio espiritual, en la medida en que ese discurso era presentado de un modo tal que el discípulo, como auditor, lector o interlocutor, podía progresar espiritualmente y se transformaba en lo interior.⁶⁷

⁶⁵ De continuo se ha tenido a Aristóteles como el modelo de filósofo especulativo por excelencia, no obstante Hadot argumenta que el modo de vida teórico ideal, por el estagirita propuesto, es también una forma de entender la filosofía como praxis. Si bien es cierto que algunos de los primeros filósofos de corte escolástico muy probablemente iniciaron ese modo de hacer filosofía bajo la concepción del aristotelismo. Cfr. *Ibíd.* 91-104

⁶⁶ Cfr. *Ibíd.*, p.193

⁶⁷ *Ibíd.*, p.p. 15-16

El francés hace un estudio de los ejercicios que platónicos, aristotélicos, epicúreos, estoicos o neoplatónicos, por mencionar a algunos, llevaban a cabo. Lo que merece la pena notar referente a esto es que una concepción de filosofía como forma de vida implicaría acciones concretas para modificarse a sí mismo, la visión del mundo y la propia vida.

Hadot contrapone a la visión de la filosofía como forma de vida, la concepción de la filosofía desde el punto de vista de la escolástica medieval:

En lo sucesivo, lo esencial es tomar siempre como punto de partida un texto de M.-D Chenu definió en forma excelente la escolástica de la Edad Media como una “forma racional de pensamiento que se elabora de manera consciente y voluntaria a partir de un texto al que se considera como autoridad”. Si se acepta esta definición, se puede decir que, a partir del siglo I a.C., el discurso filosófico empieza a transformarse en una escolástica y que la escolástica de la Edad Media será su heredera.⁶⁸

La razón por la que la concepción del discurso filosófico inició a ser vista como dissociado de la forma de vida y por la que empezó a ser la más predominante- hasta nuestros días- Hadot mantiene, es de orden histórico: el surgimiento del cristianismo. El cristianismo primitivo tenía muchos puntos en común con la filosofía en el sentido antiguo de la palabra, pues implicaba un discurso y una forma de vida íntimamente relacionadas (cuyo modelo de sabio era Cristo). Sin embargo, gracias a que fue ganando más adeptos, pues se presentaba como la filosofía, como el único modo de vida válido, las otras escuelas fueron perdiendo seguidores hasta desaparecer por completo. En adelante, conforme su iglesia, sobre todo durante la Edad Media, iba adquiriendo poder, el cristianismo usó los discursos de las escuelas filosóficas de la antigüedad, principalmente del platonismo y del aristotelismo, con

⁶⁸ *Ibíd.*, p.168

lo cual los desproveyó de las formas de vida que les eran inherentes, pues la única forma de vida que aceptaba el cristianismo era la cristiana. El discurso del platonismo y del aristotelismo pervivió a título de material conceptual que ayudara a sostener los dogmas de la iglesia. Fue así que el papel de la filosofía se subordinó a la teología. Los filósofos escolásticos se dedicaban casi exclusivamente a proporcionar fundamentos racionales a la fe cristiana, lo que redundó en el relego de la práctica de las virtudes, en el sentido antiguo de la imbricación inseparable, y en la preeminencia de la enseñanza teórica.⁶⁹

Desde que la filosofía recuperó su independencia, ha pervivido esta tensión entre los filósofos de corte antiguo y los de corte escolástico, por poner la dicotomía de una forma burda. Sin embargo, pese a varios ejemplos de filósofos modernos que han recuperado la intuición de la antigüedad⁷⁰, la tendencia se ha mantenido hacia la escolástica.⁷¹

3.2 La segunda filosofía de Wittgenstein comprendida a través de la filosofía como forma de vida y los ejercicios espirituales

Entendida así a la filosofía, como terapéutica para conseguir un modo de vida diferente desde el cual se serene el espíritu, se llega a la conclusión de que las doctrinas filosóficas no serían tesis o postulados “meta-científicos”, que el propósito de la filosofía no consistiría explicar *la* realidad última del universo o de la existencia, al modo como la ciencia elucubra explicaciones sobre las condiciones de la energía o de la materia. La filosofía serviría para

⁶⁹ Cfr. *Ibíd.*, 274-282

⁷⁰ Hadot no hace una lista exhaustiva, pero incluye a los siguientes personajes entre aquellos que han continuado con la intención de no separar forma de vida y discurso: Montaigne, Descartes, Kant, Rousseau, Shaftesbury, Schopenhauer, Emerson, Thoreau, Kierkegaard, Marx, Nietzsche, Wittgenstein y Merleau-Ponty. Cfr., *Ibíd.*, p. 293

⁷¹ Cfr. *Ibíd.*, p. 275

alcanzar una suerte de paz espiritual. (En el caso de Wittgenstein, la escalera sobre la cual hay que auparse para que, una vez llegando a la cima, sea posible avistar el mundo correctamente y vivir conforme a esta visión). Cabría ahora señalar una diferencia esencial entre la terapia de Wittgenstein y la de sus análogos de la antigüedad.

El ideal de filosofía para los antiguos -a partir de Sócrates- tiene que ver con una terapia espiritual que cure al hombre de sus apocamientos. Todas las escuelas antiguas, primordialmente del periodo helenístico, coincidieron en el fin: la paz espiritual; y en que necesariamente iba aneja a esta terapia una forma de vida (a diferencia de la actualidad en que la preparación filosófica se trata de una mera adhesión ideológica que no compromete la existencia⁷²). En lo que diferían tales corrientes era en los diagnósticos de aquello que causa los sufrimientos espirituales de los hombres, por tanto, no coinciden en las prácticas para enfrentarlos. No coinciden en la particularidad de los modos de vida que exigiría cada lectura del mundo. Wittgenstein coincidiría en que la filosofía es una actividad terapéutica de las preocupaciones existenciales, sólo que mientras los cínicos situarían el origen de la desgracia en las convenciones sociales; los epicúreos en la búsqueda de falsos placeres; los estoicos en la persecución del placer y los fines egoístas y los escépticos en sostener teorías de cualquier índole⁷³; el austriaco lo situaría en la filosofía misma, mas no en la filosofía en este sentido de forma de vida, sino, precisamente, en su concepción como especulación teórica que no tiene ningún vínculo con la vida.

⁷² “[...] la institución universitaria lleva a hacer del profesor de filosofía un funcionario cuyo oficio consiste, en gran parte, en formar a otros funcionarios; ya no se trata, como en la Antigüedad, de formar para el oficio de hombre, sino para el de clérigo o de profesor, es decir, de especialista, de teórico, poseedor de cierto conocimiento, más o menos esotérico. Pero este saber ya no pone en juego toda la vida, como lo deseaba la filosofía antigua.” (*Ibíd.*, p.282)

⁷³ Cfr. *Ibíd.* p. 117

Otro aspecto que habría que señalar es el de las escuelas dogmáticas⁷⁴ (platónica, aristotélica, estoica y epicúrea), que entendían la filosofía como forma de vida, aceptaban un orden racional del mundo que los orillaba a determinadas prácticas. Wittgenstein no aboga por ningún orden particular. Aquellas escuelas buscaban un ideal concreto de actividad ética; Wittgenstein, no. Ya se ha mencionado el carácter silente, solitario, quietista, carente de contenido del tipo de acción a la que la filosofía de Wittgenstein pretendía arrojar al lector o escucha. Aquel que se curara de la filosofía lo haría no para llevar un modo de vida filosófico, sino para volver a la vida cotidiana de las prácticas humanas de los legos, a los simples y llanos juegos del lenguaje pedestres.

Para tratar el asunto de la relación entre las nociones de Hadot y del autor motivo de este trabajo, hay que mencionar una consideración relevante: la de que el francés se inspiró en las nociones de juegos de lenguaje y forma de vida para desarrollar sus similares de filosofía como forma de vida y ejercicios espirituales. Esto es importante porque de la idea de Wittgenstein de que una expresión (una palabra, una oración, un gesto, la interpretación de un sonido, etc.) tiene significado si es usada en un juego del lenguaje al que se les asocia una forma de vida social, pública y reglamentada, Hadot hace extensiva una analogía al lenguaje del discurso filosófico de ciertas escuelas, sobretodo antiguas que, antes del conocimiento de la existencia de las nociones wittgensteinianas, le parecían contradictorias. Hadot pensaba que muchas de esas escuelas eran sumamente problemáticas porque bien podrían predicar algo en determinado diálogo, por ejemplo en el caso de Platón⁷⁵, y decir algo opuesto o contradictorio en otro previo o ulterior. El que creyera que estas escuelas eran

⁷⁴ Las no dogmáticas serían la cínica y la escéptica- Wittgenstein mantiene con esta última, ciertamente, analogías interesantes.

⁷⁵ Cfr. *Ibíd.* p. 87.

contradictorias se debía a una concepción de la finalidad, los métodos y la enseñanza de la filosofía que coincide con la de la comunicación de un sistema racional que opera con argumentos deductivos válidos. Una vez que Hadot hace la analogía, puede ver el discurso filosófico como emparentado a alguna práctica dirigida al mejoramiento moral, ético o espiritual de los seguidores de determinada escuela. De esta forma, cuando se las había con “P & ~P” en algún momento de un discurso filosófico antiguo, ya no pensaba en analizar esa aparente contradicción en términos puramente racionales, sino en hacerlo con respecto a si el que se afirmara algo en un momento y luego se negara, consciente o inconscientemente, tenía alguna función en el desarrollo espiritual o moral del escucha o del lector. Revela Hadot:

El análisis, podríamos decir revolucionario, del lenguaje, que se lleva a cabo en las *Investigaciones filosóficas*, provocó entonces, lo confieso, una auténtica conmoción en mis reflexiones filosóficas. Toda suerte de perspectivas nuevas se abrían a mi trabajo de historiador de la filosofía. Descubrí pronto esa idea capital de Wittgenstein, que me parece indiscutible y de tremendas consecuencias: el lenguaje no tiene sólo la función de nombrar o designar los objetos o traducir los pensamientos [...]. Exactamente, no había por tanto “el” lenguaje, sino “juegos de lenguaje”, situándose siempre, decía Wittgenstein, en la perspectiva de una determinada actividad, de una situación concreta o de una forma de vida. Esta idea me ayudó a resolver el problema que se me planteaba, y por lo demás a muchos de mis colegas, de la aparente incoherencia de los autores filosóficos de la antigüedad. Comprendí entonces que la principal preocupación de aquellos autores no consistía en informar a sus lectores sobre una serie de conceptos, sino producirlos: incluso los “manuales” (como el de Epícteto) eran colecciones de ejercicios. Era necesario por tanto volver a situar los

discursos filosóficos, en su juego de lenguaje, en la forma de vida que los había engendrado, y por tanto en la situación concreta personal o social, en la *praxis* que los condicionaban o en relación con el efecto que pretendían producir. En esta óptica es en la que empecé a hablar de ejercicio espiritual [...].⁷⁶

Para Wittgenstein la filosofía (su filosofía) no cambia nada, sino que deja todo tal como está, su única pretensión es despejar los enredos filosóficos para poner de manifiesto la base del lenguaje sobre la cual se asientan, pero de la que, simultánea y en ocasiones inconscientemente, desean alejarse. Hadot sostiene que para que lo dicho por Wittgenstein tenga sentido, para que su terapia no caiga en la paradoja tractariana- que su método filosófico pretenda representar algo que es irrepresentable: la trascendentalidad de la lógica y de la ética- lo propuesto en las *Investigaciones* tendría que ser parte de una forma de vida y de un juego de lenguaje filosóficos y válidos- el juego del lenguaje de ver al lenguaje en términos de juegos de lenguaje y la forma de vida del propio Wittgenstein:

Dicho de otro modo: afirmar que el lenguaje cotidiano está “ante nuestros ojos”, que no plantea problemas, que basta con reconocer qué juego de lenguaje se está jugando, para hacer desaparecer cualquier problema filosófico, en una palabra, renunciar a buscar una explicación del fenómeno primitivo de los juegos de lenguaje, significa de hecho adoptar una actitud, determinar una nueva forma de vida, inventar un nuevo juego de lenguaje. Nada más alejado del funcionamiento normal del lenguaje cotidiano que esta descripción “pura” del lenguaje por sí mismo que esta forma de conciencia de las gramáticas propias a los juegos del lenguaje. Ya no se trata de hablar, espontánea y en cierto modo inconscientemente, se trata de hablar del hablar,

⁷⁶ Hadot, *Wittgenstein y los límites del lenguaje*, p.p. 18-19.

que se inaugura en el seno del lenguaje. Una reflexión susceptible de provocar un proceso dialéctico ilimitado. Nos preguntaremos por lo tanto si es posible considerar el lenguaje cotidiano como un *Urphaenomen*, [...] Pero cuando la filosofía, de acuerdo con la terapéutica que propone Wittgenstein, reconoce el fondo de que se nutre, y trata de mantenerse en un puro deslumbramiento frente al fenómeno primitivo de los juegos del lenguaje, se da cuenta entonces del insuperable desdoblamiento que lo separa del hecho puro y simple del lenguaje cotidiano [...], renunciaría a expresar mediante una metáfora esa propiedad incomparable que tiene el lenguaje de poder significarse a sí mismo y referirse a sí mismo. De manera que es absolutamente imposible eludir el hecho de que es mediante el lenguaje filosófico como el hombre puede volver al fenómeno primitivo del lenguaje cotidiano y reconocer entonces, tal vez, que “el ser del hombre se revela como lenguaje”.⁷⁷

Podría aceptarse que el método filosófico se entienda como un juego del lenguaje, sin embargo, ese “adoptar una actitud” que menciona Hadot, sería el ámbito de la ética trascendental, no un juego de lenguaje en sí mismo.

Wittgenstein está usando la herramienta filosófica (la escalera) de las *Investigaciones* en el mismo tenor en que la usaba en el *Tractatus*- y en el mismo en que los pirrónicos usaban la argumentación, para demostrar que era imposible argumentar de manera definitiva a favor o en contra de una teoría-, esto es, en un sentido paradójico de usar el lenguaje de su filosofía para demostrar que el lenguaje filosófico no puede ser usado. La cuestión ética, ya ha sido mencionado, es trascendental porque no es parte de los hechos ni de los juegos del lenguaje, sino que es la condición de posibilidad de la voluntad de un sujeto que se mueva entre ellos

⁷⁷ *Ibíd.* p.p. 95-96

con determinada actitud. La paradoja del *Tractatus* tenía que ver con que la lógica del lenguaje no podía ser representada por éste y que el autor había, precisamente, incurrido en el intento de representar lo irrepresentable. El estatus de la filosofía era el de una escalera que debía ser usada para luego prescindir de ella. En las *Investigaciones* la filosofía vuelve a ser la escalera para acceder al marco de referencia trascendental de la ética que devuelve al filósofo a la forma de vida de los legos que no necesitan filosofía y logran conformarse con lo único que hay: la cotidianidad transitoria de los hechos y de los juegos del lenguaje. Mas esa actitud, ese marco de referencia, no es en sí mismo un hecho ni una práctica social.

La terapia filosófica, el método para disolver problemas filosóficos, es el medio; la serenidad, la claridad máxima, el fin; éste, una forma de vida no filosófica, una en que la vida corriente sea llanamente vivida; lo que posibilita esa forma de vida, una actitud ética frente al mundo, una voluntad por dejar de ser fustigado por problemas insolubles, una voluntad por actuar en el mundo común en vez de caer en la especulación.

En las *Investigaciones*, la paradoja se disuelve en tanto que los usos del lenguaje ya están todos al mismo nivel. Es posible, pues, usar un lenguaje para dejar de usarlo, usar la filosofía para dejar de usarla. El uso está por encima de la lógica. Wittgenstein hace uso de la lógica sólo para argumentar que el uso está por encima de aquella. Pone sus métodos al servicio de las consecuencias prácticas. La paradoja se disuelve porque el uso y la práctica están por encima de las consideraciones formales. En el *Tractatus* la paradoja minaba el método porque la lógica era preeminente al uso y a la práctica. Una paradoja no se resuelve en términos lógicos, se disuelve en prácticos. Y esto, paradójicamente, es consistente, con la lógica de una filosofía que sitúa el uso y la práctica por encima de la lógica. Del mismo modo en que las filosofías antiguas no eran ejercicios puramente especulativos y lógicos, del mismo

en que una contradicción o una incoherencia en el discurso debían ser analizados con miras a los efectos que produjera en el lector o escucha.

Habría que recordar igualmente que Wittgenstein asegura que la noción de juegos de lenguaje es meramente heurística, lo que indica que puede haber cualquier otra cantidad de formas de comprender e interpretar los fenómenos del lenguaje con base en diversas finalidades y que todas ellas podrían ser arbitrarias desde al menos un punto de vista. Que se elija comprender el lenguaje en términos de juegos de lenguaje y formas de vida sirve a los particulares objetivos de Wittgenstein (disolver enredos filosóficos) que no son necesariamente compartidos por otro individuo y que, no obstante, pueden serlo (tráigase a las mentes la exigencia de compatibilidad anímica de Wittgenstein para con el lector). La disolución de esos enredos y la visión sinóptica de los juegos de lenguaje conducirían hacia una nueva percepción del mundo, a una transformación interna.

Fann ve en la metodología terapéutica de las *Investigaciones* un símil con el budismo zen:

No debemos extrañarnos si hallamos sorprendentes parecidos entre los métodos wittgensteinianos y los del Budismo Zen, una filosofía proveniente de otra cultura. Tanto Buda como más tarde los maestros del Zen estaban vivamente interesados en llevar paz a los que estaban atormentados por cuestiones filosóficas abstractas. Es bien sabido que los maestros del Zen tienen una habilidad para mostrar el sinsentido de las cuestiones metafísicas, responden con un sinsentido, una broma, algo irrelevante, un gesto o cualquier otra cosa a quien les interroga. El estado de

“iluminación” bajo el que la mente está libre de cuestiones filosóficas no es distinto del estado de “claridad total” que perseguía Wittgenstein.⁷⁸

Así como un budista en entrenamiento puede encontrar la iluminación en eventos tan habituales como escuchar a la lluvia chocar contra el suelo o lavar el tazón de los alimentos, así también aquel que comprende a Wittgenstein advierte y se conforma con que el lenguaje y el significado no se limiten a la descripción lógico-proposicional del mundo -pues los laberintos del lenguaje incluyen groserías, plegarias, ademanes, etc.- y que la verdad y la objetividad dependan de contextos y de reglas de uso:

Los aspectos de las cosas más importantes para nosotros están ocultos por su simplicidad y cotidianidad. (Se puede no reparar en algo – porque siempre se tiene ante los ojos.) Los fundamentos reales de su indagación no le llaman en absoluto la atención a un hombre. A no ser que eso le haya llamado la atención alguna vez—Y esto quiere decir: lo que una vez visto es llamativo, no nos llama la atención.⁷⁹

La analogía entre la senda terapéutica de Wittgenstein y la senda terapéutica del budista zen continúa siendo ilustrativa. En ambas vías el individuo repara en los eventos más insignificantes y así avista el todo sinópticamente: lo más abyecto vale lo mismo que lo más sublime.

Anota Wittgenstein el 17 de junio de 1916, sobre una intuición de la finalidad del método terapéutico que, primero en el *Tractatus* y más tarde en su último libro, desarrollaría:

Y en este sentido Dostoievski, tiene, sin duda, razón cuando dice que quien es feliz, satisface la finalidad de la existencia. O cabría expresarlo también señalando que

⁷⁸ Fann, K.T., *El concepto de filosofía en Wittgenstein*, Tecnos, 2ª edición, Madrid, 1992, p.p. 131-132.

⁷⁹ Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, § 129.

satisface la finalidad de la existencia quien no necesita de finalidad alguna fuera de la vida misma. Esto es, quien está satisfecho.

La solución del problema de la vida se percibe en la desaparición de este problema.

Pero ¿cabe vivir de un modo tal que la vida deje de ser problemática? ¿Que se viva en lo eterno y no en el tiempo?⁸⁰

En este tenor, la terapia propuesta por la filosofía de Wittgenstein es una vía que procura alcanzar esa *vida feliz* o, quizá mejor aún, una vida que deje de ser vista como problemática y sea aceptada a título de que todo en ella es arbitrario, contingente y perecedero. Lo terapéutico de adoptar una actividad filosófica tal tendría por corolario una suerte de quietud existencial. Una actitud similar puede ser apreciada en las diversas escuelas de la antigüedad helenística. Los puntos en común pueden ser percibidos en esa aceptación de la vida de la que habla Wittgenstein con los recordatorios estoicos sobre la insignificancia de la individualidad vista a través de una perspectiva cósmica, o con los ejercicios epicúreos para recordar que la muerte no es algo temible. Hadot ve en ese ejercicio de filosofía comparada modelos constantes y universales de búsqueda de ciertas formas de vida⁸¹:

Los medios que nos permiten lograr la paz interior y la comunión con los demás hombres o con el universo no son ilimitados. Acaso haya que decir que las elecciones de vida que describimos, las de Sócrates, de Pirrón, de Epicuro, de los estoicos, de los cínicos, de los escépticos, corresponden a especies de modelos constantes y universales que se encuentran bajo las formas propias de cada civilización en los

⁸⁰ Wittgenstein, *Diario filosófico* en *Diarios. Conferencias*, p. 127.

⁸¹ Si esos modelos constantes y universales de espiritualidad son efectivamente universales, en un sentido arquetípico y esencialista, es algo que no compete a la intención de este trabajo. Al modo wittgensteiniano, lo único que se quiere recalcar son los símiles, los parecidos de familia entre algunas formas filosóficas o religiosas (si se admite que el Zen, por ejemplo, es una filosofía o una religión) de espiritualidad.

diferentes campos culturales de la humanidad. Es muy interesante advertir que en Grecia, en la India y en China, una de las sendas que conducen a la sabiduría consiste en la indiferencia [...]

Este desinterés y esta indiferencia remiten, pues, a un estado original: la quietud, la paz, que, en el fondo de nosotros, existe desde antes de la afirmación de nuestra individualidad en contra del mundo y de los demás, así pues antes de ese egoísmo y de ese egocentrismo que nos separan del universo y nos arrastran inexorablemente a una persecución inquieta de los placeres y al temor perpetuo de las penas.

En Goethe, en Nietzsche o en Wittgenstein encontramos además ejercicios espirituales como “vivir en el presente” o “ver las cosas desde arriba”⁸²

Wittgenstein no se compromete con ninguna teoría filosófica. El autor ofrece su método a aquellos que tengan problemas similares a los suyos. En la filosofía de Wittgenstein no se dice algo parecido a: “el lenguaje está conformado por el conjunto de todos los juegos del lenguaje”; en vez puede sugerirse otra formulación: “ciertos problemas en nuestro entendimiento desaparecen si podemos entender al lenguaje en términos de juegos de lenguaje— no es que estos sean una realidad constatable, no es que el lenguaje sea de hecho, *noumenicamente*, así, sino que esta forma de ver el panorama (de hacer el diagnóstico) es útil para estos propósitos terapéuticos”. Esto se emparenta con la manera como entendía las definiciones: como límites vagos, no tajantes, cambiantes, propuestos con vistas a un fin en particular. Wittgenstein hace, pues, una exhortación a pensar de una forma distinta para llegar a un objetivo específico. Pues como ya se trató en los previos capítulos, él es consciente de

⁸² Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?*, p.p. 301-302.

que su discurso está enfocado a producir cierto efecto en los escuchas, a producir un cambio en la forma de pensar, de percibir los problemas filosóficos.

Aquí cabría preguntarse ¿para qué cambiar la forma de pensar de entender el lenguaje, el mundo y la propia vida? No ciertamente para mostrar cuál es la explicación verdadera sin más, sino para mostrar otra posibilidad de entender el fenómeno motivo de disputa que sirva a la disolución de los problemas filosóficos. Dice Wittgenstein: “El filósofo trata una pregunta como una enfermedad”⁸³. Efectivamente, los problemas de esta índole inquietan la mente de determinadas personas, bajo el influjo de estos problemas se propende a ceder a las teorías que nunca ponen en descanso el afán teórico. Para el austriaco, la enfermedad es la actitud filosófica de conceptualizar en la nada, lejos de los usos cotidianos de la vida. Por otro lado, mientras el que acepte la teoría no se vea turbado con nuevas preguntas y quede satisfecho, o se vea replanteándose nuevas preguntas sin llegar a tener insatisfacción, no hay problema. El método de Wittgenstein no es para él, así como el método terapéutico de las filosofías antiguas no era universal, pese a tener entre sí algunos puntos en común en el diagnóstico y el tratamiento de las inquietudes espirituales. Las teorías serán indeseables para quien no desee fustigarse más con la filosofía. Tal como se aseguraba en el capítulo anterior: si no se aceptan ni se comparten los principios de la actitud que lleva a Wittgenstein a proponer su forma de pensamiento, se rechazará el todo.

El método de Wittgenstein consiste en usar la filosofía para dejar de hacer filosofía ¿Es su tarea enteramente destructiva? Si cabe considerar tal posibilidad, el vaciamiento de toda teoría filosófica, la destrucción de todos los castillos de naipes metafísicos, suscitaría

⁸³ Wittgenstein, L. *Investigaciones filosóficas*, § 255.

algo parecido a un fenómeno positivo, así como el vaciamiento en los antiguos helenísticos producía la ataraxia. Fann menciona:

Esto [el método que Wittgenstein empleaba con sus alumnos, consistente en hacerlos percatarse de las implicaciones serias de un problema filosófico al grado de dejarlos completamente perplejos, para luego atacar al mismo y disolverlo] es una reminiscencia de un procedimiento de un maestro Zen: «Antes de haber estudiado Zen, las montañas son montañas, y los ríos, ríos; mientras se está estudiado, las montañas ya no son montañas ni los ríos, ríos; mas cuando se goza de la Iluminación, las montañas vuelven a ser montañas, los ríos, ríos» Algo se gana con este procedimiento: la Iluminación. [...]Por ello, aunque la actividad exitosa de la filosofía «deja todo tal como está» en lo referente al uso actual del lenguaje y nuestro modo de hablar sobre las montañas y los ríos, de ninguna manera deja al filósofo tal como estaba. Este logrará «total claridad» y «verá al mundo de forma correcta».⁸⁴

Determinar si esa total claridad es equivalente a la ataraxia o a la iluminación, no es incumbencia de este trabajo; el simple mostrar una analogía- jamás una equivalencia- más o menos plausible será suficiente para alcanzar sus expectativas. Lo que sí habría que acotar es que si bien hubo y ha habido controversia respecto a si la ataraxia o la iluminación eran estados perpetuos, en Wittgenstein, la claridad total se entiende como un estado al que se llega, pero del que se sale constantemente. El individuo con inclinaciones a la especulación filosófica jamás dejará de ser atraído por esos problemas.

⁸⁴ Fann, K.T., *El concepto de filosofía en Wittgenstein*, p.p. 125-126.

Conclusión

En este capítulo se presentó un desarrollo exiguo de aquello en lo que consiste la interpretación de Pierre Hadot de dos tipos de filosofía: el escolástico y el que implica una forma de vida. El primero se caracteriza por centrarse exclusivamente en el aspecto teórico de la filosofía y que la entiende como una disciplina cuyo único objetivo es la comunicación, argumentativa y racional, de verdades de algún tipo. El segundo, en cambio, entiende que la teoría no es en sí misma el objetivo de la filosofía, sino más bien el discurso que justifica e implica una finalidad práctica, ética y existencial.

Esta caracterización de los tipos de filosofía coadyuvó al desarrollo del segundo objetivo del presente capítulo, el de elucidar la finalidad ética de la terapia wittgensteiniana tomando como analogía las distinciones de Hadot. En términos didácticos: la filosofía escolástica es la enfermedad a la que Wittgenstein contrapondría la cura de la filosofía como forma de vida, una forma de vida que, paradójicamente, no sería filosófica. Su actividad de elucidación consistiría en emplear determinado método filosófico, basado en la mera descripción de los usos del lenguaje, para mostrar que no son problemas genuinos. En la comprensión del funcionamiento de los juegos del lenguaje, la visión sinóptica conllevaría a un estado en el que la actividad filosófica terapéutica pudiera ser puesta en descanso. Con la consciencia de la visión sinóptica del lenguaje, el individuo no yacería en una posición privilegiada de la existencia, sino que volvería a la cotidianidad de los usos genuinos y de las prácticas institucionales del lenguaje. Lo que haría la terapia sería mostrar que la búsqueda de un estadio existencial superior sería superfluo y que hay que contentarse con las metas profanas, no filosóficas. Su propuesta es un llevar la filosofía hasta las últimas consecuencias

para dirigir al lector o escucha a un estado en que los problemas filosóficos sean superfluos y la actividad humana pueda ser retomada.

Conclusión general

En el primer capítulo de este trabajo se expuso el pensamiento del *Tractatus lógico-philosopícus* como uno que sitiaba la lógica como el factor preminente que posibilitaba el lenguaje y el mundo. Bajo esta concepción, los problemas filosóficos se planteaban por una incomprensión del funcionamiento de la lógica del lenguaje. Los intentos filosóficos por decir algo con sentido sobre el territorio de lo trascendental, estaban condenados al absurdo. En el territorio de lo trascendental se hallaban el yo, la ética, la estética, la experiencia de lo místico, en suma las condiciones de posibilidad de valor. Sobre esa base se desarrollaba la posibilidad de una actitud ética y estética frente a un mundo que carece de valor. La ética del *Tractatus* era básicamente una actitud para valorar el mundo concebido *Sub specie aeterni*, desde una visión que lo tenga por una totalidad de hechos relativos y contingentes. Para acceder a ese territorio era preciso una escalera, una terapia que fuese usada como un medio que resultaría prescindible una vez alcanzado el objetivo de dejar de ser inquietado por las cuestiones filosóficas. La ética ya no sería la consecuencia de un cálculo moral deóntico ni consecuencialista, ni la indagación de los valores, sino que se vería reflejada en una actitud para afrontar el mundo, en una vida no filosófica que se antojaba definitiva, una vez resueltos para siempre los problemas que a ésta otrora aquejaban.

En el segundo capítulo se trató primordialmente de la filosofía presentada en las *Investigaciones filosóficas*. En ésta, el método para disolver problemas filosóficos se basaba en un situar ya no a la lógica, sino al uso como aquel parámetro para juzgar los planteamientos significativos de los filosóficos. La praxis sería el rasero con el cual mostrar los problemas filosóficos como incomprensiones. Trataronse, igualmente, las continuaciones en los

objetivos filosóficos de Wittgenstein que entre su primera filosofía y la posterior había. Básicamente la tendencia a ver en su filosofía una terapia para curar la enfermedad conceptual del que padece la filosofía fue exactamente la misma, aunque el diagnóstico de la enfermedad y los medios para tratarla fueran distintos. La ética también surgiría en su segundo periodo como resultado de ese método para tratar problemas filosóficos. El objetivo de la claridad máxima daría por resultado una cura filosófica que permitiera dejar de filosofar a voluntad (*El descubrimiento real es el que me hace capaz de dejar de filosofar cuando quiero*, diría Wittgenstein en el ya citado §133). La visión sinóptica del entramado de juegos de lenguaje sería equivalente al ver *Sub specie aeterni* del *Tractatus*. La vida a la que apuntaría la actitud ética de este periodo implicaría, una vez más, la vida no filosófica. Usar la escalera de la clarificación conceptual para dejar de hacer filosofía. Una actividad que se anulara a sí misma para retornar a las actividades cotidianas. (Como el monje que se da cata de que lo más alto no se encuentra en el éxtasis místico inefable, sino en la llaneza del día a día, del ir a comprar manzanas, del levantar lozas a la orden o de resolver sumas y restas). La actitud ética de Wittgenstein sería la de quien comprende y conforma su voluntad con la del acontecer cotidiano, sin esperar una trascendencia filosófica de verdades absolutas e indubitables. En el *Tractatus* los problemas habían sido resueltos, creyó en algún momento su autor, de forma definitiva, por tanto la terapia era definitiva. En las *Investigaciones* Wittgenstein sólo se contenta con mostrar analogías, describir usos del lenguaje y mostrar posibles salidas a viejos atolladeros, a título de que no prestar atención puede hacer que quien ya había salido una vez de un problema filosófico, torne a caer en él: la terapia era aquí un constante ensayar nuevas formas para recordar la finalidad de ver esa claridad máxima.

En el tercer capítulo se reparó brevemente en la interpretación de Pierre Hadot que de la filosofía antigua hace como una filosofía cuyo principal meta era incidir en la vida del

practicante. Una filosofía que no se contentara con la mera especulación teórica, sino que la viera como un soporte de una forma de dirigir la propia vida; así mismo se habló de su contraposición, representada principalmente por la filosofía escolástica medieval que desproveyó a las filosofías antiguas, principalmente a la platónica y a la aristotélica, de sus modos de vida, para sólo quedarse con sus aspectos teóricos, esto con el objeto de fundamentar racionalmente su fe. Con base en el panorama presentado por Hadot se vio en qué medida la terapia filosófica ofrecida por el último Wittgenstein podría verse como un ejercicio espiritual que desembocara en una forma de vida. El vaciamiento de la actitud filosófica, el usar la filosofía para deshacerse de ella, el quietismo, apofatismo o silencio y conformidad con la vida del hombre común en que redundaría bien podría ser análogos, quizá no tan remotamente, a la *epoché* pirrónica o, asegura Fann en algunas citas mencionadas, al estado de iluminación al que aspiran los budistas zen.

La ética comprendida desde el punto de vista de la antigüedad, como un discurso indisociable de la práctica de una forma de vida determinada, es idéntica no sólo a la obra escrita de Wittgenstein, sino a su vida misma. Si Sócrates fue un ejemplo de sabio, cuya vida fue congruente con su discurso, para prácticamente todas las escuelas antiguas; si Epicuro lo fue para los epicúreos; si Diógenes para los cínicos; si Epicteto para los estoicos; si Pirrón para los escépticos, bien podría ser que los autodenominados wittgensteinianos, vieran en Wittgenstein una figura encomiable no tanto por su innovadora filosofía, como por el modo en que dirigió su vida. Si alguien leyó esta tesis y consideró plausible la opción no ya de entender el espíritu ético de la última filosofía de Wittgenstein como continuación de la primera, sino como una exhortación a hacer una filosofía distinta a la académica, mucho se habrá logrado. Sin embargo, es más que improbable que siquiera la primera condición haya sido cumplida.

Bibliografía

Bouveresse, Jacques, *Wittgenstein. La modernidad, el progreso y la decadencia*, Instituto de Investigaciones Filosóficas UNAM, México, 2006.

Bowsma, Oets Kolk. Wittgenstein, L., *Ultimas conversaciones*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2004

Burdman Federico. “*¡No pienses, mira!*”: *aspectos, persuasión y filosofía en Wittgenstein*
 Disponible:[http://www.academia.edu/25965598/ No pienses mira aspectos persuasi%C3%B3n y filosof%C3%ADa en Wittgenstein](http://www.academia.edu/25965598/No_pienses_mira_aspectos_persuasi%C3%B3n_y_filosof%C3%ADa_en_Wittgenstein) , (Consultado el 1-3-2019).

Cabrera, Isabel. *La religiosidad de Wittgenstein*. Diánoia., Vol..LIII, número.61. 2008.

Casals Josep, *Afinidades vienesas. Sujeto, lenguaje, arte*, Anagrama, Barcelona, 2003.

Casullo, Nicolás, (comp.) *La remoción de lo moderno: Viena del 900*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1991.

Cavell, Stanley, *Existentialism and Analytical Philosophy*, The MIT Press, Daedalus, Col. 93, No.3, 1964.

Conant, James, *Kierkegaard, Wittgenstein and Nonesense, on Pursuits of Reason. Essays in Honor of Stanley Cavell*, ed. Ted Cohen, Paul Guyer, and Hilary Putnam. Texas tech University Press, 1993 .

Cordua, Carla, *La claridad filosófica y cómo alcanzarla según Wittgenstein*, Diánoia Vol. XL, número 40, 1994.

Dip, Patricia C., *Ética y sinsentido. Kierkegaard y Wittgenstein*, Tópicos, Revista de Filosofía, No. 24, 2003.

Engelmann, P., Wittgenstein, L. *Cartas, encuentros, recuerdos*, Pre-textos, Valencia, 2009

Fann, K.T., *El concepto de filosofía en Wittgenstein*, Tecnos, 2ª edición, Madrid, 1992.

Geach, P.T., (ed) *Lecciones sobre filosofía de la psicología 1946-1947*, Alianza Editorial, Madrid, 2004.

Hadot, Pierre, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Ediciones Siruela, Madrid, 2006.

— *Philosophy as a way of life. Spiritual exercises from Socrates to Foucault*, Blackwell Publishers Ltd., Massachusetts, 1995.

— *¿Qué es la filosofía antigua?*, Fondo de Cultura Económica, México, 1998.

— *Wittgenstein y los límites del lenguaje*, Pre-Textos, Valencia, 2007.

Illiescu, Adrian Paul, *Wittgenstein: why philosophy is bound to err*, Die Deutsche Bibliothek-CIP- Einheitsaufnahme, Frankfurt am Maine, 2000.

Janik A. y Toulmin S., *La Viena de Wittgenstein*, Taurus, Madrid, 1998.

Johanesson, Asgeir Theodor, *Wittgenstein's Quietism: What is it?*, Disponible en: [http://www.academia.edu/8486543/Wittgensteinian Quietism What is it](http://www.academia.edu/8486543/Wittgensteinian_Quietism_What_is_it), 2014.

(Consultado el 1-3-2019).

Klagge, James C. y Nordmann (eds.) *Ocasiones filosóficas*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1997.

Kuusela, Oskari, *The struggle against dogmatism. Wittgenstein and the concept of philosophy*, Harvard University Press, Massachusetts, 2008.

Lanza González, Henar, *Wittgenstein. Los límites de nuestro lenguaje son los límites de nuestro mundo*, RBA Coleccionables, España, 2015.

Luján Martínez, Horacio, *Alcance y pertinencia de las lecturas éticas del Tractatus de Wittgenstein*, Ideas y Valores, vol.59, núm. 142, abril, 2010, pp. 111-130 Universidad Nacional de Colombia.

McGuinn, Marie, *Elucidating the Tractatus. Wittgenstein's early philosophy of Logic and Language*, Oxford University Press, New York, 2006.

Monk Ray, *Ludwig Wittgenstein. El deber de un genio*, Anagrama, Barcelona, 1994.

Reguera, Isidoro, *El feliz absurdo de la ética (El Wittgenstein místico)*, Tecnos, Madrid, 1994.

— *Ludwig Wittgenstein. Un ensayo a su costa*, Edaf, Madrid, 2002.

Schönbaumsfeld, Genia, *A confusion of the spheres. Kierkegaard and Wittgenstein on philosophy and religion*, Oxford University Press, New York, 2007.

— *A resolute later Wittgenstein*, Metaphilosophy LLC and Blackwell Publishing Ltd, Oxford and Maryland, vol. 41, No.5. October 2010,

Tomasini Bassols, Alejandro, *El pensamiento del último Wittgenstein*, Edere, México, 2003.

— *Explicando el Tractatus. Una introducción a la primera filosofía de Wittgenstein*, Grama ediciones, Buenos Aires, 2011.

Vazquez Roca, Adolfo, *La función terapéutica de la filosofía y la noción de problema en Wittgenstein*, Disponible en: <http://rinabrundu.com/2015/03/17/la-funcion-terapeutica-de-la-filosofia-y-la-nocion-de-problema-en-wittgenstein/>, 2015. (Consultado el 1-3-2019).

Villoro, Luis, *Lo indecible en el Tractatus*, *Critica* 7 (19): 5- 39, 1975.

Wittgenstein, L., *Conferencia sobre ética*, Paidós, Barcelona, 1989

—*Diarios. Conferencias*, Gredos, Madrid, 2009.

—*Diarios filosóficos (1914-1916)*, Editorial Ariel, Barcelona, 1982.

—*Diarios secretos*, Alianza Editorial, Madrid, 2ª Edición, 2008.

—*Investigaciones filosóficas*, Instituto de Investigaciones Filosóficas UNAM, México, 1988.

—*Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*, Paidós, Barcelona, 1992.

—*Movimientos del pensar. Diarios 1930-1932/1936-1937*. Pre- Textos, Valencia, 2000

—*Observaciones a La Rama Dorada de Frazer*, Tecnos, Madrid, 1992

—*Luz y sombra. Una vivencia (-sueño) nocturna y un fragmento epistolar*, Pre- Textos, Valencia, 2006.

—*Observaciones filosóficas*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México, 2008.

—*On certainty*, Basil Blackwell, Oxford, 1969.

— *Philosophical Investigations*, Basil Blackwell, Oxford, 2nd Edition, 1958.

—*Tractatus logico-philosophicus*, Routledge and Kegan Paul, London, 1961.

—*Tractatus logico-philosophicus*, Técnos, Madrid, 3a edición, 2007.

—*Tractatus logico-philosophicus/Sobre la certeza*, Editorial Gredos, Madrid, 2009.

— *Wittgenstein's Lectures, Cambridge 1932-1935*, from the notes of A. Ambrose and M. MacDonald, ed. By A. Ambrose, Blackwell, Oxford, 1979.