



LOS CAMINOS DE LA FILOSOFÍA

DIÁLOGO Y MÉTODO

Capítulo 8



CECILIA MONTEAGUDO Y PABLO QUINTANILLA, editores

BIBLIOTECA NACIONAL DEL PERÚ
Centro Bibliográfico Nacional

101 Los caminos de la filosofía: diálogo y método / Cecilia Monteagudo y Pablo
C1 Quintanilla, editores.-- 1a ed.-- Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú,
Fondo Editorial, 2018 (Lima: Tarea Asociación Gráfica Educativa).
431 p.; 21 cm.

Incluye bibliografías.

Contenido: Filosofías en diálogo -- La filosofía y el cuidado del alma -- Caminos
del conocimiento -- Filosofía y lógica -- Filosofía en diálogo con otras disciplinas.

D.L. 2018-03751

ISBN 978-612-317-333-3

1. Filosofía - Ensayos, conferencias, etc. 2. Metodología - Ensayos, conferencias, etc.
3. Fenomenología 4. Lógica 5. Ética I. Monteagudo Valdez, Cecilia, 1960-, editora
II. Quintanilla, Pablo, 1964-, editor III. Pontificia Universidad Católica del Perú

BNP: 2018-067

Los caminos de la filosofía. Diálogo y método

Cecilia Monteagudo y Pablo Quintanilla, editores

© Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2018

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

feditor@pucp.edu.pe

www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Diseño, diagramación, corrección de estilo
y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: marzo de 2018

Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio,
total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2018-03751

ISBN: 978-612-317-333-3

Registro del Proyecto Editorial: 31501361800277

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

Wittgenstein: terapéutica y ética de la filosofía

Pamela Lastres

Pontificia Universidad Católica del Perú

Este artículo explora la dimensión ética del pensamiento de Wittgenstein reparando en sus observaciones sobre el quehacer filosófico. Sostengo aquí que esta dimensión ética no constituye un aspecto heurístico secundario ni accesorio; por el contrario, ella mantiene un peso gravitante en la obra de Wittgenstein, tanto en el *Tractatus* —en el que el discurso ético se encuentra condenado al silencio¹— como en los textos de la obra intermedia y tardía —en los que prácticamente no se menciona a la ética²—. Destaco el aspecto normativo implícito en los comentarios de Wittgenstein sobre las fallas que frustran la labor del filósofo tradicional. Finalmente, conecto dicha dimensión ética con la terapia filosófica wittgensteiniana atendiendo a sus ambiciones y posibilidades transformadoras.

¹ Aunque el primer Wittgenstein mantiene que no hay proposiciones sobre ética, en lo concerniente a la dimensión moral de los problemas filosóficos el *Tractatus* es generosamente elocuente: abunda en recomendaciones sobre lo que se debe decir y hacer en filosofía.

² Exceptuando, claro está, la *Conferencia sobre ética*, pronunciada en 1929, en la que —haciendo eco de la postura tractariana— proclama la inefabilidad de la ética.

Una presuposición anima implícitamente esta contribución: asumo que el viejo discurso filosófico del cuidado del alma —presente especialmente en la filosofía socrática y en la tradición del escepticismo antiguo— reaparece con vigor en la obra de Wittgenstein como actividad reflexiva no dogmática o trabajo crítico sobre uno mismo; un quehacer que, a la postre, resulta liberador de agobios intelectuales³. Aunque no quepa para Wittgenstein postular un «arte del buen vivir», pensar claro parece ser un requisito crucial —si no el más importante— para vivir bien. El método filosófico de Wittgenstein no conduce a un conjunto de saberes específicos: el filósofo se ha de conformar con desenredar confusiones conceptuales, cuando no con sembrar la perplejidad y las dudas allí donde parecía haber sólidas certezas.

El legado de Wittgenstein, situado en la tradición filosófica del «cuidado de sí», podría entenderse como la recuperación contemporánea de una exigencia de autoexamen crítico que se encuentra en correspondencia con la espiritualidad de dos tradiciones filosóficas de la antigüedad: la filosofía socrática y el pirronismo.

1. La dimensión ética de la terapia filosófica

La enfermedad de una época se cura mediante una transformación del modo de vida de las personas, y la enfermedad de los problemas filosóficos solo podría curarse mediante un modo de vida y pensar transformados, no por una medicina que inventara algún particular.

Piensa que el uso del coche produce y fomenta ciertas enfermedades y que la humanidad será acosada por esta enfermedad hasta que, por una causa u otra, como resultado de algún adelanto, abandone otra vez el hábito de conducir (Wittgenstein, 1987, p. 106).

³ Se trata de un caldo de cultivo similar al que propicia la ataraxia (ἀταραξία) escéptica, que sobreviene por azar al suspender el juicio en torno a disputas intelectuales.

Ocasionalmente Wittgenstein compara los problemas filosóficos con enfermedades que ameritan atención y tratamiento⁴. Tal como ciertas enfermedades solo encuentran cura por medio de un cambio en el modo de vida, algunos males —problemas filosóficos— que laceran el ánimo meditativo del filósofo solo hallan remedio conminándolo a que cambie la manera de verlos. Ver y pensar distinto significa también vivir de una nueva manera; y esta parece ser para Wittgenstein tanto una consigna vital como también el más arduo de los desafíos que enfrenta el filósofo. Ciertamente cualquiera podría beneficiarse de la terapia filosófica; sin embargo, Wittgenstein pensó que quienes no fueran propensos a plantearse preguntas filosóficas no requerían la forma de liberación que prometía su nuevo método terapéutico (2000, p. 52).

Tras el abandono de la perspectiva tractariana —basada en la suposición de que «todos» los problemas filosóficos surgen de una incomprensión de la lógica de nuestro lenguaje— (Kuusela, 2008, p. 21), Wittgenstein reconoce que no existe un único problema filosófico, ni siquiera uno privilegiado⁵. Así pues, en la obra de madurez de Wittgenstein aparecen alusiones a la pluralidad de terapias filosóficas: diversos parecen ser los problemas y distintos los pacientes que los padecen. Wittgenstein manifiesta interés en sugerir e identificar posibles agentes etiológicos de determinadas perplejidades filosóficas.

Se ha sugerido alguna vez que la terapia wittgensteiniana atiende exclusivamente al problema filosófico, no a la persona. Sin embargo, considero que hay un punto en el que enfermedad y paciente son indisolubles. Y es que la terapia filosófica no enfrenta problemas abstractos.

⁴ Por ejemplo, en 1988a, I, § 255. Aquí se aprecia una notable coincidencia con el pirronismo de Sexto Empírico. Los *esbozos pirrónicos* (1993, PH III, 280-281) trazan una analogía entre la cura de enfermedades corporales y la liberación o purga espiritual mediante argumentos escépticos gracias a los cuales es factible conjurar el dogmatismo filosófico.

⁵ Kuusela anota acertadamente que el primer Wittgenstein se refiere, si acaso no a todos, a la inmensa mayoría de problemas filosóficos: no parece que el *Tractatus* deje algún resquicio para la aparición de genuinos problemas que no tengan este origen.

Sería francamente extraño que atacara problemas que ningún pensador haya rumiado previamente. Más bien, ella se aboca a abordar problemas que afligen a individuos específicos. Pero no todos los filósofos están igualmente agobiados por perplejidades. Formulando las preguntas adecuadas, la terapia, por un lado, ayuda a desbrozar la paja del trigo en nuestras argumentaciones, pero, por otro lado, sirve también para aguijonear a quienes conciben la reflexión filosófica como un simple pasatiempo o una suerte de calistenia mental:

Algunos filósofos (o como se les quiera llamar) sufren de lo que podría llamarse «*loss of problems*» o «pérdida de problemas». En tal caso, todo se les antoja absolutamente simple y les parece que ya no existe ningún problema profundo, el mundo se hace vasto y chato y pierde toda profundidad; y lo que escriben se convierte en algo incalculablemente insulso y trivial. Russell y H.G. Wells sufren de esto (Wittgenstein, 1979, § 456).

En el pasaje anterior Wittgenstein lamenta la actitud frívola de Russell hacia la filosofía pues, a su juicio, el filósofo británico no «hace carne» de los problemas filosóficos. Considera Wittgenstein que el trabajo terapéutico de esclarecimiento conceptual tiene que ser llevado a cabo con pasión y coraje; de otro modo se convertirá —en el mejor de los casos— en una resolución inteligente de acertijos conceptuales. En efecto, se requiere coraje para renunciar en filosofía a la tentación explicativa; coraje también para cejar en el empeño filosófico de buscar un fundamento último para las cosas⁶. Esta perspectiva de renuncia o resistencia permite al segundo Wittgenstein, como advierte Gargani (1988, p. 372), poner un mayor énfasis en el rol de la acción: «Las palabras también son actos» (Wittgenstein, 1988a, I, § 546).

Aunque no es óbice para que los hablantes corrientes puedan sacar provecho de ella, en principio la terapia filosófica wittgensteiniana está

⁶ Una base sólida que sostenga, por ejemplo, las lábiles formas de vida humana.

dirigida a los mismos filósofos. Estos son quienes parecen urgidos de recibir una dosis de contraveneno filosófico: «La tarea de la filosofía es tranquilizar el espíritu con respecto a preguntas carentes de significado. Quien no es propenso a tales preguntas no necesita la filosofía» (2000, p. 26).

¿Cómo entender la «cura» de un problema filosófico? La terapia filosófica de Wittgenstein pretende proporcionar estímulos para lograr una transformación honda e integral de la persona y del enfoque con el que ella aborda los problemas. Así, si ha de esperarse una mejora, ganancia o conquista terapéutica, esta se dará en términos de un mayor autoconocimiento: finalmente en filosofía uno trabaja en la propia comprensión de las cosas y en lo que espera o exige de ellas (1995a, § 84)⁷.

En todos los escritos de Wittgenstein el ímpetu crítico del quehacer filosófico se enfoca en la erradicación de ilusiones. Varias son las fuentes de ilusiones que ejercen fascinación sobre los filósofos (Hacker, 1986). En plan autocrítico, el segundo Wittgenstein se refiere por ejemplo a la ilusión de considerar el pensamiento y el lenguaje como figura del mundo⁸ (1988a, I, § 96); da cuenta, además, de una ilusión de exhumación: el anhelo de desenterrar algo profundo, por ejemplo, la esencia del significado. Señala también la ilusión de contar con un modelo «científico» de tratamiento de los problemas filosóficos. Sugiere en *Sobre la certeza* que los más desconcertantes argumentos filosóficos emergen de arraigadas imágenes ilusorias⁹. Hace referencia, como vemos, a ilusiones gramaticales diversas que están a vista y paciencia del filósofo y que requieren ser combatidas (1988a, I, § 110). Si bien Wittgenstein presenta a algunos de los problemas filosóficos más añejos

⁷ Se esboza aquí un paralelo con la filosofía socrática: para Sócrates la pregunta por el qué espero de algo guarda una estrecha conexión con la pregunta de quién soy (Bilbeny, 1998, p. 58).

⁸ La referencia al *Tractatus* es evidente.

⁹ Por ejemplo, es posible leer el argumento cartesiano del sueño como producto de una imagen ilusoria del lenguaje y de la subjetividad.

como ilusiones, tiende también a describirlos como enfermedades o patologías. Sobre este punto, según Shields, Wittgenstein considera que las ilusiones filosóficas son tentaciones que los filósofos deben aprender a resistir. En efecto, la descripción de ciertas cuestiones filosóficas en términos de meras ilusiones minimiza la responsabilidad de la persona engañada (1997, pp. 55-56). El rol de la voluntad aquí resulta crucial: en *Aforismos, cultura y valor* advierte Wittgenstein que, al enfrentarse a un problema, el filósofo no lidia con dificultades del entendimiento sino de la voluntad. En tanto facultad del obrar, la voluntad es un componente crucial del eje en torno al cual gira la vida personal de cada uno. Para este autor, comprobar que uno piensa confusamente y que (eventualmente) actúa en su propio perjuicio no puede menos que producir malestar y repulsa.

Las diversas ilusiones o tentaciones provocan en los filósofos tradicionales síntomas semejantes —desazón, agobio— a los que producen ciertas enfermedades. Estas ilusiones son capaces de mantenernos cautivos y de ocasionar profundos estragos. Tanto el enfoque metodológico del *Tractatus* como el escrutinio analítico de la filosofía tardía proceden de una demanda ética «liberacionista». Sin embargo, a diferencia de la radicalidad quirúrgica del *Tractatus*, desde el periodo intermedio para liberarse no es suficiente con decretar que ciertas afirmaciones filosóficas son sinsentidos debido al mal empleo del lenguaje. El procedimiento metodológico de Wittgenstein ya no se limita a señalar el error o malentendido. Además, analiza el origen de cada error peculiar: «hay que descubrir la fuente del error puesto que, en caso contrario, para nada sirve el escuchar la verdad» (2001, p. 49).

El segundo Wittgenstein parece muy interesado en comprender qué tentaciones y motivaciones pueden llevar a alguien a suscribir las estrafalarias afirmaciones de los filósofos tradicionales. Antes que explicar las tentaciones, se procurará reconocer su existencia e identificar su carácter. Como afirma Backström (2011, pp. 734-735), hallar la causa de una creencia que suscribimos no cambia nuestra comprensión

de lo que creemos, pero descubrir un motivo —identificar, por ejemplo, un temor solapado o un deseo— que nos incline a mantenerla podría ofrecer una descripción distinta de la creencia mostrando lo que nos seduce o repugna de ella.

En lugar de ofrecer una nueva tesis en respuesta al desafío que plantea cierto problema filosófico, pretende Wittgenstein aportar recursos para que el lector cambie su manera de abordarlo. Si en el *Tractatus* observamos una técnica de profilaxis conceptual acompañada de una ética del silencio, en la obra intermedia se va abriendo paso —hasta hacerse plenamente explícita en las *Investigaciones filosóficas*— una ética y una técnica del diálogo: preceptos concernientes a la escritura, la lectura y la escucha. Ciertos imperativos éticos mínimos acompañan a esta filosofía terapéutica: la invocación a realizar con honestidad, humildad y coraje esa labor de aclaración conceptual que cada filósofo ha de ensayar por propia cuenta y riesgo. Consecuentemente, la cobardía, —descrita como la incapacidad de un ser humano de arreglar cuentas consigo mismo— representa para Wittgenstein el origen de la impostura y de la escritura falsa (Gargani, 1988, p. 367)¹⁰.

¿Qué significa llevar a cabo un trabajo personal en filosofía? La insistencia de Wittgenstein en el trabajo que cada uno ha de realizar voluntariamente y las actividades que él supone que se han de llevar a cabo evocan aquello que Hadot (2006, p. 305) llama, en sentido lato, «ejercicios espirituales». Wittgenstein subraya el carácter personal e intransferible de la cosecha terapéutica: el proceso de elucidación no puede acortarse recurriendo a revelaciones, sean estas facilitadas por otro filósofo que haga las veces de interlocutor o por un texto preclaro. Es, pues, preciso que cada uno de nosotros conquiste pacientemente

¹⁰ Una anécdota ilustra la importancia que concedía Wittgenstein a la escritura auténtica. Al contarle Drury a Wittgenstein que cierto amigo suyo, tras haber trabajado en su tesis doctoral durante un año, decidió finalmente no presentarla por no tener nada relevante que decir, Wittgenstein replicó: «Simplemente por ese hecho deberían darle el doctorado» (Rhees, 1989, p. 186).

sus propios logros terapéuticos en diálogo con otros. Así, por ejemplo, el filósofo que profiere sinsentidos —pongamos por caso, el escéptico que se pregunta atribulado si acaso existe el mundo externo— requiere llegar a descubrir y convencerse por sí mismo de que sus afirmaciones son sinsentidos¹¹. La invocación de Wittgenstein a que cada cual recorra su propio y laborioso camino de esclarecimiento filosófico evoca la vieja maniobra socrática consistente en cuestionar que exista un saber filosófico (un conjunto de tesis) susceptible de ser intercambiado, traspasado o revelado. Si acaso a esto se le puede llamar «saber», se trata de «un saber sin dogma y sin nada material que enseñar» (Bilbeny, 1998, p. 71).

De acuerdo a Wittgenstein, un paso significativo para acercarse a la cura consiste en preocuparse menos por las respuestas que por las preguntas. Aquí se evidencia nítidamente la influencia metodológica de Moore sobre Wittgenstein. En el prólogo a *Principia Ethica*, Moore escribe: «[los filósofos] se esfuerzan continuamente en demostrar que un “sí” o un “no” contestará a preguntas para las que *ninguna* de las dos respuestas es correcta, puesto que lo que tienen ante sí no es una pregunta sino varias, para algunas de las cuales la respuesta acertada es “no” mientras que para otras es “sí”» (2002, p. 17). Según Moore, el apuro por dar respuesta a las preguntas extravía a los filósofos. Para él resulta crucial que se esclarezca previamente qué es y de qué va aquello a lo que se pretende responder. Desde luego, el análisis ayuda a la tarea de esclarecimiento. Sin embargo, apunta, no es necesario concederle todo el crédito al poder del análisis: para acometer un nudo conceptual, reconoce el filósofo británico, muchas veces es suficiente con «una voluntad decidida». Esta actitud y estilo mooreano de cultivar la filosofía son adoptados de manera entusiasta por Wittgenstein.

¹¹ Es por eso que en *Sobre la certeza* Wittgenstein pone tanto cuidado en hacer el recorrido desde dentro del escenario escéptico y repasa uno por uno los argumentos que esgrimiría quien dice no saber si está durmiendo o despierto, o si es un ser humano. Algo similar se sugiere en Iczkovits (2012, p. 100).

Además de estudiar las preguntas, como recomienda Moore, propone Wittgenstein empezar analizando las afirmaciones filosóficas extrañas y proseguir con el diálogo formulando nuevas preguntas como las siguientes: qué quiere decir, qué asidero tiene su afirmación, qué se puede hacer con ella, cuál es su función, qué experiencia (si alguna) la respalda, etcétera. Como Sócrates, Wittgenstein prefiere retrucar con otras preguntas que permitan aclarar lo mejor posible la cuestión en disputa y muchas veces el debate desemboca en la abstención o el disenso: el quehacer filosófico se abre también al silencio y a la perplejidad. Las *Investigaciones filosóficas*, como sucede con los diálogos de Platón, testimonian el filosofar como una lucha espiritual. La práctica filosófica wittgensteiniana —la forma de mostrar problemas guiando al lector, mientras este aprende a preguntar y se prepara para una «vida examinada»— evoca el proceder socrático. A falta de contenidos materiales que enseñar, hay aquí un método que se aprende mediante entrenamiento paciente, y que, desde luego, incluye el examen de uno mismo. Hay que precisar que Wittgenstein se mantiene vigilante y en pie de lucha ante el lenguaje; empero, como lo ha señalado von Wright, no exhibe una actitud reformista ante el mismo¹².

¹² A diferencia de Frege y de otros filósofos analíticos «reformistas», Wittgenstein considera que el lenguaje ordinario está bien como está y, en consecuencia, desestima que se requiera alcanzar una precisión completa de las expresiones lingüísticas con las que operamos. Por el contrario, Wittgenstein encuentra aceptable e inocua la cuota de vaguedad natural que acompaña a las expresiones en su uso cotidiano. También aquí se podría encontrar un nexo con la actitud que los pirrónicos mantienen hacia el lenguaje: una actitud vigilante ante el discurso que, aunque renuente a afirmar de modo taxativo, no cuestiona el uso corriente del lenguaje. Por otra parte, no debe considerarse a Wittgenstein un defensor fanático del lenguaje ordinario: él reconoce que este propicia una forma de embotamiento o de entumecimiento que impele a los filósofos a plantear una y otra vez las mismas preguntas. Y en este último punto, nuevamente, coincide con Sexto: el uso del lenguaje corriente propicia dogmatismos inadvertidos.

2. ¿Por qué importa la dimensión ética del pensamiento de Wittgenstein?

He querido evitar una presentación de la concepción wittgensteiniana de la filosofía despojada del carácter ético que la ilumina. La razón es muy sencilla: el pensamiento de Wittgenstein pretende una profunda imbricación entre filosofía y vida. Este entrelazamiento es destacado tempranamente en una célebre carta de 1911 escrita por Russell a Lady Ottoline Morrell: «Wittgenstein me visitaba cada día a medianoche y durante tres horas, sumido en un excitado silencio, se movía de un lado para otro por mi habitación cual un animal salvaje. Una vez le dije ¿Está usted meditando sobre la lógica o sobre sus pecados? Me respondió: Sobre las dos cosas» (Baum, 1988, p. 61).

El joven Wittgenstein pretendía averiguar qué clase de persona era él antes de entregarse a la filosofía. Aparentemente, se consideraba incapaz de dedicar su vida a la filosofía sin haber abordado el problema ético de la naturaleza de su carácter. Creía, además, que su «mejora» moral debía consistir en alcanzar claridad para sí mismo sobre sus propios defectos y debilidades (Gargani, 1988, p. 366).

Un pasaje de 1930 subraya la vinculación que encuentra Wittgenstein entre los problemas filosóficos y los problemas de la vida: «Si hubiera una “solución” de los problemas lógicos (filosóficos), solo deberíamos pensar que en algún tiempo no tuvieron solución (y también entonces se debió de poder vivir y pensar)» (1995a, p. 35). El pasaje citado es sugerente por dos razones entretreídas: en primer lugar, porque remarca el rechazo de Wittgenstein a una solución teórica del problema de la vida buena. Aunque en sus escritos tardíos describe algunos elementos característicos del discurso ético, insiste en la dificultad de proporcionar un panorama general. Si bien siempre estima posible realizar un trabajo de aclaración en el ámbito ético (como en cualquier otro), considera que no debemos depositar expectativas desmedidas en la investigación teórica de la moral. En segundo lugar, el pasaje indica que lo requerido

para vivir bien no es un conocimiento específico (Christensen, 2011, p. 797). Al igual que Sexto Empírico¹³, Wittgenstein rechaza la idea de que exista un «arte de vivir» a la espera de ser descubierto por las mentes más lúcidas. Y es que esta actividad (auto)crítica en que consiste finalmente el filosofar no informa de esa manera sobre el vivir bien.

Si pasáramos por alto la dimensión moral del pensamiento de Wittgenstein, probablemente nos parecería —como a Ernest Gellner y Kristóf Nyíri— un filósofo conservador que se limita a describir los usos cotidianos de palabras y conceptos. Y no lo es ni se contenta con eso. El método terapéutico que expuse brevemente en la sección anterior es bastante ambicioso en términos de expectativas transformadoras: pretende que el filósofo tradicional cambie su comprensión de las cosas modificando también (en algunos aspectos) su manera de vivir. Afirmo esto porque, como lo sugieren los pasajes citados, Wittgenstein no suscribe la existencia de una brecha entre los problemas filosóficos y los de la vida cotidiana. No quiero indicar que sean idénticos. Simplemente sostengo que, de haber un hiato semejante, la filosofía no conseguiría interpelarnos en modo alguno.

En 1944, en una carta dirigida a Norman Malcolm, Wittgenstein se pregunta qué sentido podría tener la actividad filosófica si ella no rozara las preguntas importantes de la vida cotidiana: «¿De qué sirve estudiar filosofía si todo lo que hace por ti es permitirte hablar con cierta verosimilitud acerca de algunas preguntas abstrusas de lógica, etcétera, y si no mejora tu forma de pensar sobre cuestiones importantes de la vida cotidiana?» (Malcolm, 2001, p. 35; la traducción es mía).

Estimo que la aludida dimensión ética del pensamiento de Wittgenstein debe ser estudiada a través de su trabajo en el lenguaje. Como lo sugiere Iczkovits (2012, p. 82), los empleos confusos de términos y conceptos arrojarán inevitablemente modos distorsionados de comprender la propia subjetividad y agencia. En otras palabras,

¹³ Sexto procura derribar la noción estoica de «arte de vivir» haciendo explícito que las aporías como resultado de un análisis teórico se extienden por todo el terreno de la ética.

se torna poco claro qué hacemos y quiénes somos cuando hacemos un mal uso del lenguaje.

La crítica a la metafísica que emprende Wittgenstein desde el periodo intermedio es una investigación que supone una profunda sensibilidad ética. Se trata de una indagación sobre los límites de las formas humanas de vida dentro del lenguaje, así como sobre nuestras posibilidades (dilatadas o reducidas) de comprender a otros y de entendernos a nosotros mismos (Iczkovits, 2012, p. 77). En sus exploraciones gramaticales invita Wittgenstein al filósofo a pelear contra diversas tentaciones filosóficas, y espera que las supere examinándolas y atravesándolas. Por ejemplo, estudiando la atracción fatal de Moore hacia cierto uso equivoco de la expresión «yo sé», apreciamos en *Sobre la certeza* cómo un empleo desorientado de una expresión deviene en una imagen fantástica de la propia vida interior.

Sumamente importante parece ser para Wittgenstein la postura que se asume ante la filosofía y la vida misma. Adoptar una forma de vida es la manera adecuada de mostrar que se piensa que es correcta. Lo ético no parece estar vinculado a una perspectiva teórica general. En la madurez Wittgenstein describe los juegos de lenguaje de la ética, de la estética y de la religión como manifestaciones de un juego de lenguaje acaso más amplio de «expresiones valorativas» (Barrett, 1994, p. 170). En cierto sentido lo ético concierne también al conjunto de reglas tácitas que gobiernan nuestra interacción con el mundo y con los otros (Christensen, 2011, p. 812); mas también —como he tratado de resaltar aquí— está vinculado con la actitud de curiosidad que mantenemos ante «aquello que se ha vuelto extraño»¹⁴, lo que incluye, desde luego, a la indagación filosófica. Para Wittgenstein la posibilidad de una transformación en nuestro modo de ver, de ser y de vivir podría perfectamente partir de una imagen inquietante como la que presupone el escepticismo filosófico —en la que cunde la desconfianza—, de un malestar teórico o de la desconcertante sensación de que las cosas no encajan.

¹⁴ Se trata de una conocida expresión de Hans-Georg Gadamer.

3. Conclusión

Wittgenstein está comprometido con una concepción «terapéutica» de la filosofía que se aviene bien con las que mantuvieron en la antigüedad Sócrates y Sexto Empírico. En su madurez, Wittgenstein aboga por una pluralidad de terapias adaptadas a las necesidades de cada pensador. Sus observaciones sobre la terapia y sus efectos exhiben la dimensión moral del quehacer filosófico.

Nuestro filósofo denuncia la arrogancia agazapada detrás de la defensa dogmática de posturas filosóficas tradicionales. La transformación terapéutica supone sacudir hábitos nocivos, luchar contra actitudes que se cuelan de modo inadvertido en nuestra manera de concebir las cosas y combatir conjuntamente la acedia —pereza espiritual— y cierta inveterada arrogancia filosófica que desdeña la cotidianidad. Wittgenstein insiste en la necesidad de identificar, enfrentar y erradicar las ilusiones o tentaciones filosóficas. En los escritos postractarianos subraya la importancia de aprender a resistirlas. ¿Cómo se conquista este aprendizaje? Incluyendo una comprensión de los motivos: qué nos atrae o repele de un determinado problema.

El cuidado de uno mismo es un ejercicio que demanda atención y vigilancia constantes. Paradójicamente este quehacer no parece augurar a quien lo cultive una vida precisamente tranquila, pero al menos sí una menos molesta que aquella signada por las confusiones mentales en las que se debate el filósofo tradicional. La tarea filosófica se aboca a poner orden en lo que ya se conoce y aspira a trabajar tanto en la propia comprensión de las cosas como en las expectativas que traemos al aproximarnos a ellas. Así, Wittgenstein procura persuadir al lector de que la auténtica tarea de la filosofía no es introducir nuevas tesis en respuesta a las disputas teóricas, sino conseguir una transformación en la manera de abordarlas. Esta labor compromete principalmente a la voluntad. A diferencia de otros seres vivos, el ser humano no solamente está plácidamente en el mundo, sino que hace su propia vida,

tal como lo muestran sus acciones. Estas configuran la forma de vida humana. El autoconocimiento moral al que apuntan las reflexiones de Wittgenstein muestra en última instancia que nuestra identidad no es monolítica, sino que está en continua reconstrucción y evaluación.

Bibliografía

- Backström, Joel (2011). Wittgenstein and the Moral Dimension of Philosophical Problems. En Oskari Kuusela y Marie McGinn (eds.), *The Oxford Handbook of Wittgenstein* (pp. 729-752). Oxford: Oxford University Press.
- Barrett, Cyril (1994). *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*. Madrid: Alianza.
- Baum, Wilhelm (1988). *Ludwig Wittgenstein. Vida y obra*. Madrid: Alianza.
- Bilbeny, Norbert (1998). *Sócrates. El saber como ética*. Barcelona: Península.
- Christensen, Anne Marie (2011). Wittgenstein and ethics. En Oskari Kuusela y Marie McGinn (eds.), *The Oxford Handbook of Wittgenstein* (pp. 796-816). Oxford: Oxford University Press.
- Gargani, Aldo Giorgio (1988). Ludwig Wittgenstein: Ethics and Philosophical Writing. En Ota Weinberger, Peter Koller y Alfred Schramm (eds.), *Philosophy of Law, Politics and Society. Proceeding of the 12th Wittgenstein Symposium 7th to 14th August 1987, Kirchberg/ Wechsel (Austria)* (pp. 365-375). Viena: Hölder-Pichler-Tempsky.
- Hacker, Peter Michael Stephan (1986). *Insight and Illusion. Wittgenstein on Philosophy and the Metaphysics of Experience*. Oxford: Clarendon Press.
- Hadot, Pierre (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela.
- Iczkovits, Yaniv (2012). *Wittgenstein's Ethical Thought*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Kuusela, Oskari (2008). *The Struggle against Dogmatism: Wittgenstein and the Concept of Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press.
- Kuusela, Oskari & Marie McGinn (eds.) (2011). *The Oxford Handbook of Wittgenstein*. Oxford: Oxford University Press.
- Liotard, Jean-François (1989). *¿Por qué filosofar? Cuatro conferencias*. Barcelona: Paidós.

- Malcolm, Norman (2001). *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*. Nueva York: Oxford University Press.
- Moore, George Edward (2002). *Principia Ethica*. Barcelona: Crítica.
- Platón (1986). *Diálogos*. Madrid: Gredos.
- Rhees, Rush (comp.) (1989). *Recuerdos de Wittgenstein*. México DF: FCE.
- Sexto Empírico (1993). *Esbozos pirrónicos*. Madrid: Gredos.
- Shields, Philip (1997). *Logic and Sin in the Writings of Ludwig Wittgenstein*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wallgren, Thomas (2006). *Transformative Philosophy Socrates, Wittgenstein, and the Democratic Spirit of Philosophy*. Oxford: Lexington Books.
- Wittgenstein, Ludwig (1979). *Zettel*. México DF: UNAM.
- Wittgenstein, Ludwig (1987). *Observaciones sobre los fundamentos de la matemática*. Madrid: Alianza.
- Wittgenstein, Ludwig (1988a). *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica.
- Wittgenstein, Ludwig (1988b). *Sobre la certeza*. Barcelona: Gedisa.
- Wittgenstein, Ludwig (1994). *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Alianza.
- Wittgenstein, Ludwig (1995a). *Aforismos, cultura y valor*. Madrid: Espasa Calpe.
- Wittgenstein, Ludwig (1995b). *Conferencia sobre ética*. Barcelona: Paidós.
- Wittgenstein, Ludwig (2000). *Movimientos del pensar. Diarios 1930-1932 / 1936-1937*. Valencia: Pre-Textos.
- Wittgenstein, Ludwig (2001). *Observaciones a La rama dorada de Frazer*. Madrid: Tecnos.
- Wittgenstein, Ludwig (2005). *The Big Typescript*. Massachusetts: Blackwell.