



LOS CAMINOS DE LA FILOSOFÍA

DIÁLOGO Y MÉTODO

Capítulo 7



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

Filosofía como «trabajo en uno mismo»: algunas propuestas

Eduardo Fernandois

Pontificia Universidad Católica de Chile

1

Algunas citas para comenzar:

Todos los hombres son filósofos porque de una manera u otra todos adoptan una actitud frente a la vida y la muerte (Popper, 1986, p. 211).

La voluntad de vida filosófica [surge] cuando el individuo de repente despierta, se estremece y se pregunta: ¿qué soy?, ¿qué estoy dejando de hacer?, ¿qué debo hacer? (Jaspers, 1953, pp. 99 ss.).

Si el estudio de la filosofía tiene algún valor para los que no se dedican a ella, es solo un efecto indirecto, por sus efectos sobre la vida de los que la estudian (Russell, 1983, p. 129).

No hay sino un problema filosófico realmente serio: el suicidio. Juzgar que la vida vale o no la pena de ser vivida equivale a responder a la cuestión fundamental de la filosofía (Camus, 2012, p. 17).

Deseo ponerme muy cerca de la vida —lejos del gabinete de estudio— a contemplar cómo transcurre lo efímero, lo cotidiano, en el seno de lo eterno; o cómo lo aparentemente sin sentido, de repente, muestra algo de lo que dice. Estar atento y anotar. Ese, el oficio en que me veo más a gusto (Giannini, 1981, p. 9).

Aunque los nombres de Popper, Jaspers, Russell, Camus y Giannini nos llevan a pensar espontáneamente en proyectos filosóficos hartamente dispares, las citas parecen apuntar a un ámbito compartido. No resultaría plausible asociar el aire de familia que las acerca con el mero hecho de que sus autores fuesen hijos del siglo XX. Después de todo, el parecido de familia se advierte también en autores modernos e, incluso más, en filósofos de la Antigüedad¹. Las cinco citas, a las que cabría agregar las de muchos otros pensadores —desde Sócrates y Platón hasta Sartre y Foucault, pasando por Montaigne, Rousseau, Schopenhauer, Kierkegaard y Nietzsche—, lo mismo que aquellas de Wittgenstein que comentaré más adelante, configuran el marco general en que se inscriben estas reflexiones. Digamos por ahora, y no menos generalmente, que su asunto se relaciona con aquella actitud que deja entrever la fórmula wittgensteiniana recogida en el título —filosofía como «trabajo en uno mismo»—, pero también, y más allá de Wittgenstein, con una concepción de la filosofía que autores como Hadot, Foucault y Böhme, entre otros, han querido visibilizar bajo la divisa de una filosofía como forma de vida y a la que también apunta Cavell cuando aborda la relación entre filosofía y autobiografía. Acaso las mismas cinco citas sean, a la vez, ocasión propicia para confesar de entrada que no me centraré aquí en uno o varios «métodos» filosóficos (tampoco en un supuesto método wittgensteiniano²), sino en cierto talante, uno al que también le es propio un estilo, «un tono de filosofía» (Cavell, 2002). Hacia el final intentaré mostrar por qué nada de ello representa una abierta falta de respeto a los organizadores de un coloquio que nos convoca

¹ El lector podrá hallar en Miller (2011) y Hadot (1998, 2006 y 2009) numerosas citas que sustentan la tesis de que tanto la idea como la práctica de la filosofía como forma de vida no se presentan únicamente en la filosofía antigua, sino que atraviesan la historia toda de la filosofía occidental.

² Sobre la inconveniencia de atribuir a Wittgenstein un método particular, véase Oyarzún (1990).

a reflexionar sobre metodologías filosóficas, que no sobre actitudes, estilos o formas de vida³.

2

Gernot Böhme, filósofo alemán contemporáneo cuya fama real se halla por desgracia debajo de la merecida, ha identificado en diversos lugares tres modos de filosofar⁴. Él habla de: a) filosofía como ciencia (*Wissenschaft*), b) filosofía como sabiduría del mundo (*Weltweisheit*) y c) filosofía como forma de vida (*Lebensform*). Sin alterar para nada los respectivos contenidos, y en un intento de acercar la terminología a usanzas lingüísticas actuales y nuestras, modificaré los dos primeros rótulos. Hablaré de: a) filosofía académica, b) filosofía mundana y c) filosofía como forma de vida, siguiendo aquí, sí, al autor alemán.

Los dos primeros modos de filosofar presentados por Böhme y aquí rebautizados evocan notoriamente la distinción kantiana entre un concepto escolástico o académico (*Schulbegriff*) y un concepto mundano (*Weltbegriff*) de filosofía⁵. Según el concepto escolástico, la filosofía intenta constituirse, tal como la ciencia, en «un sistema de conocimiento

³ Este artículo es una versión corregida y ampliada de una conferencia que ofrecí en la PUCP con ocasión del Coloquio Internacional *La filosofía y sus métodos. Sobre las diversas metodologías filosóficas: naturaleza, diversidad, complementariedad e incommensurabilidad* (del 31 de agosto al 2 de setiembre de 2016). Si bien no conservo estrictamente el estilo de la presentación oral, me interesa mencionar aquí, y luego al final, el contexto en que la primera versión del texto tuvo su origen. Aprovecho esta nota para agradecer a mis colegas y amigos Cecilia Monteagudo y Pablo Quintanilla, organizadores del evento.

⁴ Para todo lo que sigue véase Böhme (1994, pp. 13-30). El tema es abordado también en una entrevista (1999).

⁵ *Weltbegriff* es traducido a menudo por «concepto cósmico», en parte, seguramente, porque el propio Kant agrega en un paréntesis la expresión latina *conceptus cosmicus*. Sin embargo, «concepto mundano» me parece una alternativa más interesante debido a las innegables resonancias del adjetivo: lo mundano es lo cotidiano, lo social, lo profano, lo histórico, lo político, en definitiva, todo aquello en lo que, a contrapelo de una supuesta pureza académica de la filosofía, nos ensuciamos un poco las manos.

[...] sin que se tenga otro fin que la unidad sistemática de ese saber» (Kant, 2009, p. 717). Si ponemos entre paréntesis el énfasis tan kantiano en la sistematicidad, cabe hablar de una disciplina universitaria, una entre otras, al servicio de una tarea cognoscitiva desarrollada de acuerdo a determinadas exigencias de rigor y objetividad. Entre los tres modos de filosofar, la filosofía académica es seguramente la que hoy resulta más fácil de identificar: piénsese en prácticas e instituciones como la docencia, la investigación, los congresos, las sociedades filosóficas, las revistas especializadas, la revisión por pares (*peer review*) y un largo etcétera. Se trata, en fin, de aquella filosofía que primero estudiamos en una universidad y que algunos, luego, practicamos profesionalmente.

Por su parte, el concepto mundano de filosofía considera, en una formulación del propio Kant, «lo que necesariamente interesa a cada cual» (2009, p. 718). Si ponemos esta vez entre paréntesis el énfasis tan kantiano en la necesidad, cabe hablar de las preguntas y encrucijadas que marcan una época determinada, de los retos y avatares de una sociedad⁶. Se cultiva la filosofía mundana, por ejemplo, cuando uno de nosotros escribe una columna de prensa acerca de educación, medio ambiente, justicia social o derechos humanos (aunque no siempre resulte fácil discernir si se escribe la columna como filósofo o simplemente como un ciudadano más o menos informado). Un ejemplo cercano: en agosto de 2016 fuimos testigos en Chile de una verdadera avalancha de cartas, declaraciones y entrevistas en las que se enfatizaba la importancia de conservar, y en lo posible aumentar, la presencia de la filosofía en nuestras escuelas, todo esto a propósito de la propuesta del Ministerio de Educación de eliminar la asignatura correspondiente.

⁶ Además del «necesariamente» (*notwendig*), Kant se vale, en el pasaje, de la expresión «fines esenciales de la razón humana» (2009, pp. 717 ss.). El hecho de que en la descripción de Böhme no figuren nociones de este tipo carece aquí de mayor relevancia, no siendo su intención —tampoco la mía— reproducir fielmente a Kant. Solo se trata de apoyarse en algunas de sus formulaciones con el fin de bosquejar un concepto de filosofía que, primero, sea suficientemente distinto de otros dos y, segundo, resulte reconocible en la actualidad.

El ejemplo sirve de paso para ilustrar el hecho de que a la filosofía mundana los temas suelen venirle sugeridos desde afuera, desde la sociedad, mientras que la filosofía académica encuentra habitualmente los suyos en el seno de una comunidad disciplinar, en el quehacer e intereses propios una determinada *scientific community*.

3

La filosofía como forma de vida, ya está dicho, será aquella que nos ocupará fundamentalmente en todo lo que sigue. Con el fin de elucidar lo que pueda hallarse involucrado hoy en este tercer concepto de filosofía me detendré, primero, en el caso de Wittgenstein, con el objetivo de pensar, luego, en nuestra situación actual. Pero vayan antes un par de indicaciones introductorias basadas en trabajos de Pierre Hadot, autor imprescindible respecto de esta materia. Con una erudición que sorprende porque no apabulla, el filósofo francés nos muestra fehacientemente que, en la Antigüedad, la filosofía constituía ante todo un estilo de vivir y no un discurso o teoría. O un discurso, sí, pero puesto al servicio de un cierto modo de vivir, con el que habría que asociar ideales filosóficos —de vida— tales como la *ataraxia*: serenidad de espíritu, ausencia de turbación; la *autárkeia*, ese estado de autosuficiencia o libertad interior en que el yo depende únicamente de sí mismo; y un ideal que Hadot valora de un modo especial y denomina «conciencia cósmica»: el saberse parte de un todo humano y cósmico, «la dilatación del yo en la infinitud de la naturaleza universal» (2006, p. 238). Desde Platón y su academia hasta el neoplatonismo posterior a Plotino, pasando por todas las escuelas helenísticas y romanas, el filósofo antiguo se dirige a su auditorio no tanto para brindarle «información», sino apuntando primariamente a su «formación» por medio, a menudo, de una «transformación». En el contexto de esta exhortación a un estilo de vida filosófico adquieren relevancia decisiva los llamados «ejercicios espirituales» (el rótulo es hadotiano y su elección es justificada en Hadot, 2006, pp. 23-25

y 2009, pp. 144-146⁷), esto es, una serie de técnicas y prácticas que han de contribuir a generar precisamente un cambio de vida y asegurar luego su continuidad. Ahí están, por ejemplo, la concentración exclusiva en el momento presente, la mirada sobre nuestras vidas como desde lo alto, la apertura de la conciencia para saberse y sentirse parte del cosmos, la meditación intensa y reiterada en torno a principios de vida fundamentales, el examen de conciencia (a menudo por escrito), entre otros muchos ejercicios⁸. En suma, de acuerdo a este tercer modo de practicar la filosofía se trata de formarse como ser humano e intentar vivir de acuerdo a una disposición que amerite ser caracterizada como filosófica. El propio Hadot sintetiza el planteamiento, echando mano de la distinción estoica entre discurso filosófico y filosofía. Según los estoicos, el discurso filosófico contemplaba tres partes: la física, la ética y la lógica. Pero la filosofía propiamente dicha

no consiste tanto en una teoría dividida en partes como en una actividad exclusiva dirigida a “vivir” la lógica, la física y la ética. No se teoriza entonces sobre lógica, es decir, sobre hablar y pensar correctamente, sino que se piensa y se habla bien, no se teoriza sobre el mundo físico, sino que se contempla el cosmos, ni tampoco se teoriza sobre la acción moral, sino que se actúa de manera recta y justa» (2006, p. 238).

He ahí entonces los tres conceptos de filosofía propuestos por Böhme en conformidad con sendos modos de practicarla. En mi opinión, la distinción tripartita refleja en buena medida nuestra propia

⁷ En complemento de lo ahí señalado por este autor, yo enfatizaría que una asimilación de lo espiritual a lo religioso carece, sobre todo hoy, de sustento. Uno puede involucrarse en innumerables actividades de corte espiritual (leer poesía, pensar en la vida, ver cierto tipo de cine, conversar con otros sobre cuestiones últimas, mirar el techo, componer una canción, etcétera), sin que ninguna de ellas connote necesariamente una propensión religiosa.

⁸ Sobre el tema de los ejercicios espirituales pueden revisarse largos pasajes en Hadot (1998, 2006 y 2009).

experiencia con la filosofía y ese solo hecho constituye su principal justificación. Quienes de algún modo nos dedicamos a la actividad filosófica registramos en nuestra vida concreta y cotidiana las tres dimensiones: académica, mundana y vital. Resulta innegable que esta última es percibida en la actualidad con menor nitidez que las otras dos, pero a más tardar cuando caen en nuestras manos citas como las cinco del inicio (y son tantas más!), la dimensión vital de la filosofía se nos vuelve interpelación real o interrogación inquietante al menos. Los tres conceptos de filosofía dan cuenta de realidades y desafíos vividos día a día y de un modo palpable. Es principalmente por eso que le tomé simpatía a Böhme, cuando hace ya unos cuantos años me topé con una entrevista en que se explayaba sobre estos asuntos (1999).

4

Teniendo como telón de fondo las cinco citas del inicio, la distinción tripartita de Böhme y las notas preliminares, apoyadas en Hadot, sobre una filosofía como forma de vida, paso ahora a Wittgenstein. Hay más de una observación suya que resultaría pertinente destacar en nuestro contexto, pero me detendré fundamentalmente en la que me sirvió para titular este artículo. La leemos en *Aforismos. Cultura y valor*:

En realidad, el trabajo filosófico es [...] más bien el trabajo en uno mismo. En la propia comprensión. En la manera de ver las cosas. (Y en lo que uno exige de ellas.) (2007, p. 55)⁹.

⁹ Mi traducción de esta cita es más apegada al original alemán que la de Elsa Cecilia Frost. Sin pretensión de exhaustividad consigno a continuación un puñado de observaciones de Wittgenstein que, además de las referidas en el texto principal, cabría tener en cuenta en el marco de una reflexión como la presente: «[...] mi experiencia *par excellence* [...] Creo que la mejor forma de describirla es decir que cuando la tengo *me asombro ante la existencia del mundo*» (1989, p. 38; las cursivas son mías). «La alegría por mis pensamientos es la alegría por mi propia y extraña vida. ¿Es alegría vital?» (2007, p. 63). «La solución a los problemas que ves en tu vida es vivir en tal forma que desaparezca lo problemático» (p. 70). «Paz en los pensamientos. Esta es la anhelada

El escueto comentario data de 1931. Si tenemos en mente su trayectoria filosófica completa, podríamos decir que Wittgenstein lo escribió justo a mitad de camino. No poca evidencia textual permite, además, asumir que se trata de una idea que el autor abrigó sin vaivenes ni fisuras a lo largo de todo su desarrollo intelectual.

Es curioso lo que nos sucede a veces con ciertas citas. A mí me pasa con esta en particular, que leo desde hace años, sin que hasta hace poco me dijera nada en especial. Y aunque me quedaba cada vez con la ingrata sospecha de estarme perdiendo de algo valioso, no tenía otra opción que dejarla pasar, por no «decirme» nada. A esta situación en que un escrito no nos habla o interpela se aplica bien «otra» observación que Wittgenstein formula en un contexto diferente: «Y aquello solo podría decirme algo, si yo viviese totalmente de otra manera» (2007, p. 79). Para que el pasaje sobre la filosofía como trabajo en uno mismo nos diga algo, quizás —quién sabe— tengamos que empezar, al mismo tiempo, en algún sentido, a vivir de otra manera.

5

Son varios los aspectos de la fórmula «trabajo en uno mismo» en los que conviene reparar. Por de pronto, se habla de un «trabajo», y todo trabajo constituye, claro, una actividad. Si hay un aspecto profundo y distintivo en la concepción de Wittgenstein acerca de la filosofía, que, como han destacado Kenny y otros intérpretes, se mantiene «constante» a través de cuantas etapas se quieran discernir en su pensamiento, ese es el de la filosofía como actividad (1990). El famoso aforismo

meta de aquel que filosofa» (p. 95). «Los problemas vitales son insolubles en la superficie, solo se pueden solucionar en la profundidad» (p. 137). «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» (1987, p. 106). También convendría revisar, a la luz de los temas aquí tratados, una serie de observaciones en torno a la relación entre filosofía y sentido común.

del *Tractatus*: «La filosofía no es una teoría, sino una actividad» (1973, 4.112) jamás deja de resonar en los textos posteriores ni hasta en las últimas de las observaciones en *Sobre la certeza*. Así, el verdadero fin de su segunda filosofía no es comunicar verdades, sino ejercitar al lector en un nuevo modo de practicar filosofía. Las peculiaridades estilísticas de sus escritos tardíos —su estructura dialógica, el uso profuso y novedoso de ejemplos, las innumerables preguntas sin responder, las continuas exhortaciones, entre otras estrategias textuales— se tornan de pronto comprensibles, si se tiene presente el objetivo de una filosofía en ejercicio. El procedimiento escritural de Wittgenstein no obedece a un capricho de originalidad, sino a la necesidad de que el lector «participe» de las nuevas perspectivas abiertas por el filósofo frente a temas como el lenguaje, la mente o la propia filosofía; no menos que otros textos de su filosofía madura, las *Investigaciones filosóficas* son, ante todo, «ejercicios»¹⁰. Cuenta, entonces, más la actividad misma que el producto que esta tiene como resultado, lo cual nos sitúa de lleno en el marco de una filosofía entendida como forma de vida.

Adicionalmente, a partir de esta concepción de la filosofía como actividad resulta explicable la incomodidad que Wittgenstein sintió, también a lo largo de toda su vida, frente a la filosofía académica. Por cierto, Wittgenstein no pudo, o no quiso, mantenerse del todo desligado de la filosofía tal y como se la practica al interior de la academia. Ello no desmiente, sin embargo, su entabada relación con el medio universitario. No por nada tildó más de una vez a profesores de filosofía de «periodistas filosóficos» (2007, p. 125), algo que en un admirador de Karl Kraus solo puede ser muestra de menosprecio; no por nada

¹⁰ Así lo percibe y describe también Friedrich Kambartel: «La filosofía tardía de Wittgenstein procura transmitir sus ideas de una manera *práctica*, es decir, no nos comunica la visión correcta de nuestras condiciones de vida bajo la modalidad de *teorías* o *informes*, sino que nos *ejercita* en ella» (1989, p. 158). El punto armoniza, además, con la intención del propio Wittgenstein, declarada tanto en el prólogo del *Tractatus* como en el de las *Investigaciones*, de que el lector de sus textos desarrolle a partir de ellos pensamientos «propios» (1973 y 1988a).

le escribió lo siguiente a su amigo Norman Malcolm al obtener este una plaza académica: «*Solo mediante un milagro* será usted capaz de hacer un trabajo decente enseñando filosofía» (citado en Monk, 1994, pp. 389 ss.). No por nada, en fin, su temperamento ha sido descrito «como completamente diferente al de un típico erudito académico» (Tugendhat & von Wright, 1955, p. 543). Ambos hechos son indudables: que Wittgenstein, como Schopenhauer, se sintió siempre distante de la filosofía universitaria y que, pese a ello, desplegó parte importante de su actividad filosófica al interior de los muros de Cambridge.

6

En un sentido ahora más específico, la fórmula «filosofía como trabajo» habla ya no de cualquier género de actividad, sino de una que resulta difícil, ardua, justamente laboriosa. Esto hemos de conectarlo con una serie de interesantes observaciones a las que tenemos acceso desde que se publicara el capítulo «Filosofía» del llamado «Gran mecanograma» (*Big typescript*). Cual telegrama casi, leemos ahí:

Dificultad de la filosofía. No la dificultad intelectual de las ciencias, sino la dificultad de un *cambio de actitud*. Hay que superar resistencias de la *voluntad* (1992, p. 7; las cursivas son mías).

Y unas líneas más adelante:

[...] la filosofía exige una resignación, pero del sentimiento y no del entendimiento. Y esto es quizá lo que hace [a] la filosofía tan difícil a muchos. Puede ser tan difícil no utilizar una expresión como lo es contener las lágrimas o un arrebato de ira//rabia// (p. 7).

La comprensión difícil en filosofía no es, en primer lugar, cuestión de complejidad intelectual; es asunto de otro orden, en la medida en que involucra los sentimientos y la voluntad del filósofo, no menos que su intelecto. Estas declaraciones resultan, pienso, decisivas a la hora de proponer a Wittgenstein como un tipo de filósofo para el que la filosofía

representa un modo o arte de vivir que implica al ser humano en todos sus aspectos. No le interesa a nuestro autor reemplazar una teoría por otra eventualmente mejor. Le interesa lo que llama aquí «actitud», lo que en nuestra cita principal aparece como «manera de ver las cosas» o en otros textos como la «imagen» que nos hacemos de algún tema. Aunque no sinónimas, las tres nociones apuntan a un nivel más básico y arduo que el propio de un discurso teórico. Así, por ejemplo, conviene tener presente que cuando en las primeras páginas de las *Investigaciones* se formulan diversos reparos ante una cierta «imagen del lenguaje», el blanco de la crítica no es una «teoría» determinada —ni la de Frege ni la de Russell ni la del autor del *Tractatus*—, sino un «modo de ver» el lenguaje, una idea inocente, preteórica y sencilla (Wittgenstein habla también de una protoimagen: *Urbild*) que configura previamente el marco dentro del cual se desarrollan varias y variadas teorías. Esa idea es, como se sabe, la de una correspondencia entre la palabra y «su significado»: el significado concebido como un «algo» que le corresponde a la palabra —un objeto físico, una entidad abstracta, una representación mental, en todo caso, un algo—. El concepto de imagen sobre el que llamo aquí la atención tiene asidero en la expresión «hacerse una imagen de algo» —lo mismo en alemán: *sich ein Bild von etwas machen*—, esto es, formarse una idea completamente elemental sobre un asunto, mirarlo desde un determinado punto de vista, caracterizarlo mediante ciertos ejemplos y comparaciones y no mediante otros, etcétera.

La distinción entre teoría e imagen corre en paralelo con la crucial diferencia que existe entre «aprobar algo» como verdadero y «estar convencido» de que lo es¹¹. Sabemos de situaciones en que nos vemos obligados a reconocer que una tesis ha sido correctamente fundamentada, por lo que no podemos sino considerarla verdadera. Ello no implica, sin embargo, que estemos realmente convencidos. Lo primero refleja un asentimiento intelectual, lo segundo involucra a la persona en su totalidad.

¹¹ En lo que resta de esta sección retomo, con cambios menores, algunas formulaciones de Ferandois (2008).

Decimos estar convencidos «de corazón» para dar a entender justamente que nuestra aprobación no solo se apoya en la fuerza de los argumentos. En un pasaje casi al final de sus célebres *Diálogos*, George Berkeley nos ofrece un sugestivo testimonio de la distinción: Filonús, el personaje que defiende el inmaterialismo del autor, acaba de rebatir intachablemente una nueva crítica de Hilas. Este ya no es capaz de imaginarse otros reparos, por lo que no tiene más remedio que darse por vencido. Pero entonces, cuando el debate pareciera llegar a su indefectible final, Hilas realiza una declaración que nos deja estupefactos: «Lo único que ahora queda por superar es una especie de inexplicable repulsión que encuentro en mí hacia a tus teorías» (1990, p. 200). Berkeley está apuntando con estas palabras a una resistencia que no es racional ni irracional. Lo que se halla en juego es tanto un factor volitivo (hay algo por superar) como un factor emocional (aquella extraña aversión) y la idea es que en el contexto de una discusión filosófica ni uno ni otro representan factores ilegítimos. Por cierto, afirmar que la mayor dificultad de un tema filosófico obedece a un asunto de voluntad, que no —o no solo— de entendimiento, sonará desmesurado o simplemente falso si se tiene en mente a un especialista que trabaja en el último ajuste «técnico» de una determinada postura o interpretación. No lo es, sin embargo, cuando se trata de modificar enfoques heredados acerca de un tema de fondo, de abolir imágenes que nos confunden de un modo endémico: mente y cuerpo como un adentro y un afuera, el significado lingüístico como entidad, la justificación epistémica como la búsqueda de un fundamento último, la libertad humana como ausencia de todo condicionamiento y tantas otras imágenes filosóficas. Estamos «apegados» a estos modos de ver cuestiones filosóficas últimas; involucradas están convicciones —no meras creencias— que nos son caras —en todo sentido—. Cambiar un modo de ver significa entonces «convertirse»¹².

¹² No puedo entrar aquí en observaciones de Wittgenstein que se prestan para desarrollar la cuestión de la conversión filosófica, y muy ligada a esta, la de la persuasión.

7

Volvamos a nuestra fórmula. El trabajo en que, según Wittgenstein, consiste la filosofía, es un trabajo «en uno mismo». «Revolucionario será aquel —escribe en *Aforismos. Cultura y valor*— que pueda revolucionarse a sí mismo» (2007, p. 96). Ahí leemos también: «No se puede decir la verdad, cuando no nos hemos dominado a nosotros mismos (p. 83; las cursivas son mías). Y también: «Si alguien no está dispuesto a descender hasta el fondo de sí mismo porque le resulta demasiado doloroso, entonces su escritura seguirá siendo superficial» (p. 112). Afirmaciones de vasto alcance como estas enlazan ciertamente con lo que acabamos de ver: que lo difícil de la filosofía involucra a la voluntad y los sentimientos, no menos que al entendimiento. Existe, sin embargo, un aspecto más específico, y particularmente típico, de aquel duro trabajo en sí mismo que Wittgenstein despliega en sus textos: la honestidad intelectual. Como señala Monk, claridad filosófica y decencia moral, en este caso la honestidad, constituyen en la biografía de Wittgenstein una misma búsqueda (2001, p. 12). Pero esto significa, a la vez, que la honestidad representa para él, más allá de un asunto moral, una exigencia estrictamente «filosófica». Su lucha por mantener la propia honestidad intelectual es «interna a las dificultades de la filosofía», apunta correctamente Hertzberg (2006, p. 85), por lo que la honestidad, que puede ser y ha sido un «tema» de la filosofía, representa en Wittgenstein, ante todo, un aspecto constitutivo de «ella misma». El título del artículo de Hertzberg, «Trying to Keep Philosophy Honest», podría parafrasearse como «Trying to Keep Philosophy *Philosophy*». Filosofía «es» trabajo en la propia honestidad. ¿Por qué? ¿En qué sentido?

El de honestidad es un concepto extremadamente amplio. Si aceptamos una equiparación aproximada con el de veracidad, podríamos,

Para el tema de la conversión véase Soluez (2000) y para el de la persuasión, Meléndez (2003).

siguiendo a Williams, distinguir dos dimensiones fundamentales o, si se quiere, dos conceptos: sinceridad (*sincerity*) y precisión (*accuracy*) (2012). Ambas nociones resultan pertinentes en el contexto de nuestra reflexión, pero pondré mayor énfasis en la de precisión. En cuanto a la sinceridad, no se trata aquí, en primer lugar, de evitar la mentira directa, sino de una forma más sutil de insinceridad, que Wittgenstein, en su vida cotidiana y sobre todo durante su juventud, se recriminaba severamente: decir algo que uno considera verdadero, pero decirlo porque «se espera» que uno lo diga o porque podría reportar algún «beneficio» personal hacerlo, y no «simplemente» porque uno lo considera verdadero (Monk, 1994, pp. 30 ss.). Cito de *Sobre la certeza*: «El engreimiento es una hipoteca que menoscaba la fuerza de pensar del filósofo» (Wittgenstein, 1988b, § 549; la traducción es mía). El engreimiento —y la desmedida ambición de hacer carrera, y la envidia corrosiva por tal o cual colega, y la competencia desleal, y el exitismo, y tantas otras «joyas» del medio académico— no solo son imperfecciones éticas sino también escollos filosóficos. De hecho, hay contextos en que nos pueden molestar mucho más por el hecho de estorbar el desarrollo de buena filosofía que por representar taras personales. Cuando un filósofo se deja llevar por fines distintos a los propios de la actividad misma, pierde la capacidad de acompañar sus pensamientos hacia donde estos quieran llevarlo.

8

Detengámonos ahora someramente en la precisión, la segunda virtud de la verdad examinada por Williams¹³. De acuerdo a una primera aproximación, el ideal de la precisión surge a partir de que «la gente hace todo lo que puede por formarse creencias verdaderas». (2012, p. 22). Ahondando en esa descripción inicial e inspirándose en observaciones de Nietzsche, Williams elabora en su libro lo que cabría llamar

¹³ Esta sección recoge algunas ideas que desarrollo más ampliamente en *Fermeando* (2015).

una «interpretación ascética» de la idea de precisión. Esta consistiría en «sacrificar los deseos a la verdad» (Nietzsche, *El Anticristo*, § 59, citado en 2012, p. 27), en «superar la cómoda falsedad» (p. 26), en «la resistencia al autoengaño y a las mitologías tranquilizadoras» (p. 28). Como se aprecia, los conceptos clave de esta interpretación son siempre los de «resistencia» y «obstáculo». Ahora bien, aunque hablar de obstáculos, y hasta de tentaciones, que hacen de la búsqueda de la verdad una abnegada tarea de autosuperación resulta tan realista como relevante —y no creo que el propio Wittgenstein lo viera de otro modo—, la descripción de la precisión ofrecida por Williams resulta unilateral. En efecto, el énfasis en todo aquello que implica «no ser impreciso» tiende a relegar injustamente al olvido lo que pueda significar, ahora en términos positivos, «ser preciso». Aquella precisión que consiste, por ejemplo, en «resistirse» a una formulación cómoda o demasiado general y aquella, por otro lado, que se manifiesta en el cuidado por una formulación adecuada, no son en verdad una y la misma. Cuando alguien pone cuidado en elegir adecuadamente sus palabras o se preocupa por aspectos composicionales de su texto, no se está «oponiendo» a nada, se está más bien «entregando» a una determinada tarea —la fenomenología resulta notoriamente distinta—.

Pienso que precisamente el caso de Wittgenstein brinda fuerte apoyo a la distinción anterior. El término central para una descripción positiva de la precisión es el de «cuidado», término que apunta a rasgos que no pueden ser más evidentes en la escritura del filósofo vienés. No solo sabemos de la tenacidad con que corregía y volvía a corregir mil veces cada uno de sus textos. En estos quedan también reflejados aspectos tan diversos como la meticulosa elección de las palabras, la búsqueda de metáforas y ejemplos apropiados, el pulido de una formulación atractiva que logre redondear, y de ese modo fijar, un razonamiento complejo, la preocupación por los aspectos composicionales de un texto, la inteligencia en la puntuación, la dosificación del adjetivo, la cuestión nuevamente del tono en que decimos o escribimos algo,

la pregunta de cuándo —si al comienzo, en el medio o al final— conviene revelar nuestra tesis principal, el retorno a viejas sentencias con el fin de darles un nuevo giro, etcétera.

Hay un fragmento de un poema de Longfellow que a Wittgenstein le encantaba y del que señaló alguna vez que le podría servir como lema. El fragmento constituye una bella metáfora de la idea del cuidado filosófico y resume lo que planteo. Escribe Longfellow:

En los tiempos inmemoriales del arte
los artesanos trabajaban con el máximo cuidado
hasta la más ínfima e invisible de las piezas,
los dioses están en todas partes¹⁴.

La honestidad que tanto le importa a Wittgenstein como dimensión esencial del trabajo en uno mismo en el que consiste la filosofía, no representa entonces solo un tema de sinceridad, sino que también, y acaso más crucialmente, una cuestión de precisión: aquella virtud que Williams caracteriza únicamente en términos de resistencia y obstáculo, y de la que resulta forzoso ofrecer también una descripción positiva en términos de cuidado. Por último, vale la pena indicar que la precisión es al mismo tiempo aquella virtud de la cual carece principalmente la figura del charlatán, según interpreto las reflexiones pertinentes de Harry Frankfurt (2006). El charlatán es la negación del filósofo y viceversa; hablar de un «filósofo charlatán» sería, en términos estrictos, generar un oxímoron. La frecuencia y el inconfundible desprecio con que Wittgenstein se valía de términos como *Geschwätz* («parloteo, charlatanería»), *Schwätzer* («charlatán»), *schwafeln* («chacharear») (Monk, 1994, pp. 176 ss.) pueden aparecer así bajo una luz diferente: no como rasgo meramente idiosincrásico, muestra acaso de un excesivo rigorismo, sino como reacción ante una más o menos flagrante negación de la filosofía.

¹⁴ Los versos aparecen en su original inglés en Wittgenstein (2007, p. 81). Tomo la traducción de Miguel Candel que se lee en Frankfurt (2006, p. 29).

9

Böhme no solo distingue entre los tres modos de filosofar comentados más arriba, sino que aborda también su relación. Dejando aquí de lado la filosofía mundana, veamos cómo comenta la relación entre filosofía académica y filosofía como forma de vida. Es ciertamente viable, nos dice, llevar una vida filosófica sin disponer de conocimientos propios de la disciplina, sin una preparación profesional, sin investigar, sin publicar, etcétera. A la inversa, la filosofía profesional es independiente de una vida que merezca el calificativo de filosófica y resulta perfectamente posible ser incluso un excelente académico de filosofía sin siquiera plantearse la pregunta por lo que pueda significar vivir filosóficamente. A más tardar aquí me asaltan dudas ante el modo en que Böhme describe las cosas. Acaso preocupado por resguardar la distinción en sí misma, el autor alemán enfatiza a tal punto la mutua independencia conceptual entre estos dos modos de filosofar (y entre los tres, en realidad), que termina perdiendo de vista lo que cabría describir como su deseable imbricación práctica. Es cierto: como académico, Böhme buscó incorporar a la vida universitaria factores y estilos propios de aquel modo más existencial de concebir y practicar la filosofía. En las décadas de 1980 y 1990, siendo aún catedrático de la Universidad Técnica de Darmstadt, ofreció seminarios prácticos (llamados *Übungen*), por ejemplo, sobre filosofía del cuerpo vivido (*Leibphilosophie*) o sobre los actos de contemplar y percibir (*Anschauung und Wahrnehmen*), seminarios —nosotros diríamos «talleres»— que incluían la realización de ejercicios en medio de la naturaleza. Pero con todo lo dignas de explorar que me parecen tales experiencias alternativas de docencia, me pregunto si nuestras prácticas académicas «más habituales» (el curso de epistemología o el de filosofía política, el congreso sobre Kant, la discusión acerca de un nuevo plan de estudios, etcétera) no pueden verse beneficiadas si se incorpora a ellas aspectos de la dimensión más existencial. Me pregunto, en definitiva, si no vale

la pena rastrear la figura no tanto de tres modos separados de filosofar —es la impresión que dejan los textos de Böhme—, como más bien de momentos o acentos que determinan «una» sola experiencia filosófica valiosa.

10

Para avanzar en esa línea, retomo por un momento el caso de Wittgenstein. Es posible que el lector haya reparado ya en lo siguiente: al referirme antes al filósofo vienes no toqué aspectos de su vida que no tuvieran que ver con su actividad propiamente filosófico-académica. No hablé de sus principales dolores y alegrías, de su innegable tendencia al mal genio, de cómo se comportaba con sus amigos o de cuánto valoraba la soledad y el silencio, etcétera. No, ateniéndome a la cita principal de esta ponencia, solo me centré en su manera de encarar la filosofía en el sentido más habitual —léase académico— del término: primariamente como actividad (que no como teoría), como una actividad difícil (pero no circunscrita a un esfuerzo intelectual, por involucrar también aspectos volitivos y emocionales) y como una en la que importa, en un sentido constitutivo, ser honesto, preciso, cuidadoso. Traté de mostrar así el modo en que Wittgenstein procedía cuando pensaba sus temas, escribía sobre ellos, los discutía con colegas y los hacía objeto de sus clases. En otras palabras, intenté mostrar una actitud a la hora de hacer filosofía académica que incorpora elementos de la filosofía como forma de vida. Incluso al subrayar el tema de los ejercicios tuve en mente ejercicios filosóficos, que cabría aquí distinguir de ejercicios propiamente espirituales como los descritos por Hadot en referencia a los filósofos antiguos.

Nuestra cita principal muestra una interesante ambigüedad: Wittgenstein habla ahí del trabajo en «la manera de ver las cosas». ¿*Qué* cosas?, podría uno preguntarse. Yo respondería que «todas»: los asuntos que preocupan a los hombres y mujeres de un lugar y una

época (filosofía mundana), los aspectos relacionados con el modo en que uno encara la vida (filosofía como forma de vida), pero, *nota bene*, también los temas que se abordan típicamente en la filosofía universitaria. En su práctica, Wittgenstein proyecta elementos de la filosofía como forma de vida a la realidad académica; en su reflexión, Böhme descuida justo aquella posibilidad.

11

Si el caso de Wittgenstein posee verdadera relevancia para el tipo de preguntas que aquí me he planteado, y más allá del interés que sin duda despierta en estudiosos de su vida y obra, eso dependerá considerablemente del diagnóstico que se ofrezca de la situación actual de la filosofía académica. Probablemente exista bastante acuerdo en apuntar a la profesionalización como una de sus características más llamativas. En mi opinión, la profesionalización de la filosofía ha traído consigo diversos aspectos positivos y, en más de un sentido, cabe saludar muchas de las transformaciones que se constatan al comparar la situación actual con la de hace unos sesenta u ochenta años atrás. Sin embargo, la profesionalización conlleva también grandes riesgos y hoy por hoy me parece decisivo resaltar los inconvenientes más que las ventajas. Ahí tenemos, por ejemplo, el fenómeno de la hiperespecialización, que se da, hasta donde veo, en las más distintas corrientes filosóficas. En tono ciertamente crítico, Tugendhat se refiere a una «compartimentalización de la filosofía» (2007, p. 18): ya nadie sabe lo que se estudia en áreas distintas de la propia e incluso «dentro» de una disciplina filosófica, un colega muchas veces no conoce en absoluto los temas que trabaja otro.

Una profesionalización excesiva puede ir también en detrimento del ímpetu filosófico más originario: cuando comenzamos en todo esto, se nos dijo que tenía que ver con asombro y con ocio, que en algún sentido no servía para nada (aunque en otro sentido podía servir para todo).

Sin embargo, lo que registra una mirada atenta a la actividad filosófica actual es un quehacer afanoso y agitado que tiende a parecerse más bien a un negocio¹⁵. Y el negocio, también el de filósofos universitarios, es y seguirá siendo la negación del ocio (*nec-otium*). Uno ve colegas corriendo de aquí para allá, de un congreso al otro, del actual proyecto al que ya casi se viene, calculando puntajes, sufriendo por plazos, evaluando y siendo evaluado sin cesar, etcétera. Realmente dudo que sea este un escenario en el que sea posible desplegar una filosofía madura y profunda, una que previsiblemente requiere de pausas y cierta lentitud. Otro aspecto de esta filosofía ajetreada —como todo en nuestros días— es el hecho de que se escribe demasiado. El llamado «paperismo» dice relación no solo con un «modo» de escribir, sino también con una «cantidad» excesiva de artículos y acaso la propuesta de escribir menos, pero mejor (dedicando, de paso, un tiempo y atención mayores a la docencia), sea simplemente una propuesta adecuada. De cara a la «evaluacionitis» podría plantearse algo muy similar.

Si estos y otros riesgos en la filosofía profesional son reales, como creo que lo son, merecen tomarse en serio. No abogo por dejar de hacer filosofía académica de corte profesional, pero sí por corregir excesos, en el entendido de que la filosofía ha sido siempre también un modo de vivir: ese es el espíritu en que la revisión del caso de Wittgenstein puede resultar de interés concreto para nuestra querida filosofía universitaria.

12

¿Y el tema del coloquio que dio pie a este artículo? Al comienzo prometí justificar que mi olímpico silencio en torno a la cuestión de los métodos filosóficos, la cuestión planteada por los organizadores, no era mero descaro. Por de pronto parece difícil: el gesto de apuntar a los aspectos más existenciales de la actividad filosófica pareciera aportar

¹⁵ Hay interesantes reflexiones al respecto en Santos (2011).

muy poco a una reflexión sobre «la filosofía y sus métodos». Y es que la filosofía como forma de vida no es asunto que se refleje en la adopción de un método en particular (analítico, hermenéutico, fenomenológico, etcétera) y mucho menos, desde luego, en la elección de ciertos temas en vez de otros. Con todo, creo que ese mismo gesto puede facilitar la valoración de un genuino pluralismo filosófico en lo que a metodologías se refiere. Pienso en lo siguiente: cuando se hace hincapié en eso que Humberto Giannini llama de un modo admirable «la seriedad vital» (2004, p. 17) de la filosofía, ocurre que aquel filósofo que privilegia una metodología distinta a la mía —el que lee a otros autores, formula otras preguntas, escribe en otro estilo, etcétera—, de pronto se me acerca de un modo tan sutil como innegable. Deja de ser «en primer lugar» un colega que habla otro lenguaje filosófico, aunque eso, claro, siga siendo cierto. En la seriedad vital de la filosofía se abre un espacio para la genuina discusión entre metodologías muy distintas; es ella la que puede proporcionar el mejor impulso para intentar traducir otros lenguajes filosóficos al mío o, más bien, para complementar mi lenguaje mediante el aprendizaje de otros distintos.

13

Quién sabe si lo más importante que he logrado ofrecer en todo lo anterior no sea sino un puñado de citas. Las cinco del comienzo y, claro, la que llamé principal: la del «trabajo en uno mismo». Pero también, y acaso más decisivamente, otra que solo traje a colación al pasar y que por su importancia vuelvo a recordar ahora. Dice Wittgenstein: «Y aquello solo podría decirme algo, si yo viviese totalmente de otra manera». Sí, quizás sea «esta» la verdadera cita principal.

En el fondo, este artículo se resume en dos «invitaciones» que le hago al lector y a mí mismo. Y hablar aquí de invitación resulta crucial: quien lisa y llanamente no vea o valore la dimensión existencial de la filosofía a la que he tratado de apuntar, quien no quiera o no pueda

verla y valorarla, no comete error alguno. Yo solo podría decir que se pierde de algo valioso; pero ni siquiera esa formulación me deja satisfecho. No, esto no es más, no «puede» ser más, que una invitación. O «dos», como decía. La primera es una invitación a concebir la filosofía de un modo distinto del imperante en nuestros días, a concebirla no solo, ni, en primer lugar, como discurso teórico y disciplina académica, sino como una forma de vivir. Y la segunda invitación es a preguntarse seriamente si concebir la filosofía de ese modo distinto no requiere, en definitiva, comenzar a vivir de un modo diferente.

Bibliografía

- Berkeley, George (1990). *Tres diálogos entre Hílas y Filónús*. Madrid: Alianza.
- Böhme, Gernot (1994). *Einführung in die Philosophie. Weltweisheit - Lebensform - Wissenschaft*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Böhme, Gernot (1999). Die Aufgaben der Philosophie. Ein Gespräch mit Gernot Böhme. *Information Philosophie*, 27(5), 22-29.
- Camus, Albert (2012). *El mito de Sísifo*. Madrid: Alianza.
- Cavell, Stanley (2002). *Un tono de filosofía. Ejercicios autobiográficos*. Madrid: Antonio Machado Libros.
- Fernandois, Eduardo (2008). De por qué en la filosofía importan los ejemplos. *Areté. Revista de Filosofía*, XX(2), 189-216.
- Fernandois, Eduardo (2015). Precisión, sinceridad y autoengaño. *Revista de Humanidades de Valparaíso*, 3(5), 31-48.
- Frankfurt, Harry (2006). *On Bullshit. Sobre la manipulación de la verdad*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Giannini, Humberto (1981). *Desde las palabras*. Santiago: Nueva Universidad.
- Giannini, Humberto (2004). *La «reflexión» cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia*. Sexta edición ampliada y corregida. Santiago: Universitaria.
- Hadot, Pierre (1998). *¿Qué es la filosofía antigua?* México DF: FCE.
- Hadot, Pierre (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela.

- Hadot, Pierre (2009). *La filosofía como forma de vida. Conversaciones con Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson*. Barcelona: Alpha Decay.
- Hertzberg, Lars (2006). Trying to Keep Philosophy Honest. En Alois Pichler y Simo Säätelä (eds.), *Wittgenstein: The Philosopher and his Works* (pp. 82-97). Frankfurt: Ontos Verlag.
- Jaspers, Karl (1953). *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*. Madrid: FCE.
- Kambartel, Friedrich (1989). *Philosophie der humanen Welt. Abhandlungen*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Kant, Immanuel (2009). *Crítica de la razón pura*. México DF: FCE-UAM-UNAM.
- Kenny, Anthony (1990). Wittgenstein: sobre la naturaleza de la filosofía. En *El legado de Wittgenstein* (pp. 72-100). México DF: Siglo XXI.
- Meléndez, Raúl (2003). Persuasión en el pensamiento tardío de Wittgenstein. En Alfonso Flórez, Magdalena Holguín y Raúl Meléndez (eds.), *Del espejo de las herramientas. Ensayos sobre el pensamiento de Wittgenstein* (pp. 183-198). Bogotá: Siglo del Hombre.
- Miller, James (2011). *Vidas sujetas a escrutinio. De Sócrates a Nietzsche*. Santiago: Tajamar.
- Monk, Ray (1994). *Wittgenstein. El deber de un genio*. Barcelona: Anagrama.
- Monk, Ray (2001). Philosophical Biography: The Very Idea. En James C. Klagge (ed.), *Wittgenstein. Biography and Philosophy* (pp. 3-15). Cambridge: Cambridge University Press.
- Oyarzún, Pablo (1990). Teoría y ejemplo. Una cuestión estratégica en la crítica de Wittgenstein a la metafísica. *Seminarios de Filosofía*, 3, 69-84.
- Popper, Karl (1986). How I See Philosophy. En Stuart G. Shanker (ed.), *Philosophy in Britain Today* (pp. 198-212). Londres: Croom Helm.
- Russell, Bertrand (1983). *Los problemas de la filosofía*. Barcelona: Labor.
- Santos, José (2011). Filosofía de mercado. El filósofo profesional como MINI-PYME. *Revista Paralaje* 7, 45-63.
- Soluez, Antonia (2000). Conversion in Philosophy: Wittgenstein's «Saving Word». *Hypatia*, 15(4), 127-150.

- Tugendhat, Ernst (2007). *Anthropologie statt Metaphysik*. Múnich: Beck.
- Tugendhat, Ernst & Georg Henrik von Wright (1955). Ludwig Wittgenstein. A Biographical Sketch. *The Philosophical Review* 64(4), 527-545.
- Williams, Bernard (2012). *Truth and Truthfulness. An Essay in Genealogy*. Princeton: Princeton University Press.
- Wittgenstein, Ludwig (1973). *Tractatus logico-philosophicus*. Versión de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera. Madrid: Alianza [*Tractatus logico-philosophicus. Werkausgabe*. Volumen 1. Frankfurt: Suhrkamp, 1984].
- Wittgenstein, Ludwig (1987). *Observaciones sobre los fundamentos de las matemáticas*. Versión de Isidoro Reguera. Madrid: Alianza [*Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik. Werkausgabe*. Volumen 6. Frankfurt: Suhrkamp, 1984].
- Wittgenstein, Ludwig (1988a). *Investigaciones filosóficas*. Traducción de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines. México DF-Barcelona: UNAM-Crítica [*Philosophische Untersuchungen. Werkausgabe*. Volumen 1. Frankfurt: Suhrkamp, 1984].
- Wittgenstein, Ludwig (1988b). *Sobre la certeza*. Traducción de Josep-Lluís Prades y Vincent Raga. Barcelona: Gedisa [*Über Gewißheit. Werkausgabe*. Volumen 8. Frankfurt: Suhrkamp, 1984].
- Wittgenstein, Ludwig (1989). *Conferencia sobre ética*. Traducción de Fina Birulés. Barcelona: Paidós [*Vortrag über Ethik. Werkausgabe*. Volumen 1. Frankfurt: Suhrkamp, 1984].
- Wittgenstein, Ludwig (1992). Filosofía. *Revista de Filosofía*, 5(7), 3-39 [con texto en alemán].
- Wittgenstein, Ludwig (2007). *Aforismos. Cultura y valor*. Traducción de Elsa Cecilia Frost y traducción del *Addendum* de Javier Sádaba. Madrid: Espasa Calpe [*Vermischte Bemerkungen. Werkausgabe*. Volumen 9. Frankfurt: Suhrkamp, 1984].